

SAVOIR ET ETRE

Louis MPALA Mbabula et Marcel VERHULST

**HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE
DE
L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE
ET DU MOYEN AGE**



Préface du Professeur Sylvain KAMBALA wa KAMBALA

EDITIONS MPALA

www.louis-mpala.com

A tous nos étudiants en philosophie !

©EDITIONS MPALA, LUBUMBASHI-2014

Dépôt légal numéro 012.20.2013.048 1er Trimestre

E-mail : abelouimpala@yahoo.fr

Site : www.louis-mpala.com

Téléphone : +243/0997021002

REMERCIEMENTS

Nous tenons à remercier le Professeur Sylvain Kambala wa Kambala pour avoir lu de fond en comble notre ouvrage et dont les suggestions nous ont permis de parfaire notre travail. Nous remercions également l'Abbé Mestore Mwidya Kalenga, professeur au Philosophat de Kambikila, qui a lu le manuscrit avec un esprit critique.

PREFACE

Le Département/la Faculté/de philosophie n'en initie pas moins au développement méthodologique de la philosophie au cours de temps et n'en illustre pas moins la particularité de la démarche philosophique telle qu'elle est pratiquée chez des penseurs qui, sans être de notre espace géographique et physique, ont eu à apporter critiquement et radicalement les défis et les enjeux de l'expérience qui était la leur, mais qui n'était pas sans commune mesure, en tant qu'expérience humaine, avec celle de nos ancêtres et celle qui est la nôtre aujourd'hui.

L'histoire de la philosophie ne s'enseigne pas seulement comme que narration de la succession arbitraire et hasardeuse de systèmes de pensée juxtaposés, parfois divergents ou même contradictoires. A ce niveau, il y a lieu de soutenir que cet enseignement poursuit, à nos yeux, un double objectif. En effet, il cherche, premièrement, à inscrire les positions philosophiques dans le contexte problématique d'où elles ont émergé et, secondement, à identifier à travers les positions et l'argumentation qui les soutiennent un certain élan de philosopher qui permet de reconnaître, par-delà les divergences et même les contradictions, la démarche philosophique à l'œuvre.

C'est en fonction de ces objectifs qu'il convient de situer les ouvrages ou manuels consacrés à l'histoire de la philosophie à travers les différentes époques classiques : l'Antiquité, le Moyen Age, les Temps modernes, l'époque Contemporaine. Tel est le cadre dans lequel se place le manuel du Professeur Louis MPALA Mbabula et de Marcel VERHULST. En effet, Louis MPALA et Marcel VERHULST consacrent leur manuel/ ouvrage à l'histoire de la philosophie du Moyen Age. Ils choisissent de l'intituler comme : *Histoire de la philosophie de l'antiquité chrétienne et du Moyen Age*. Pourquoi « antiquité chrétienne » et non pas « patristique » ? La question peut se poser d'ailleurs légitimement dans la mesure où on préfère habituellement-voire classiquement-la deuxième expression (patristique). Les auteurs donnent les raisons de leur option dans l'introduction de leur ouvrage. Là également, ils prennent soin de décrypter le terme « Moyen Age » qui, à leurs yeux, fait référence à l'âge intermédiaire entre l'Antiquité gréco-romaine (païenne par opposition à chrétienne) et les Temps modernes. Qui plus est, le Moyen Age renvoie à une philosophie qui émerge « à partir d'un lieu

théorique et pratique donné, différent de celui de l'Antiquité païenne », c'est-à-dire juive, islamique, chrétienne.

Quoique le Moyen Age soit considéré comme un moment de l'histoire où la pensée est en sommeil (le Moyen Age est décrit comme une période de ténèbres ou obscurités), Louis MPALA et Marcel VERHULST battent en brèche une telle lecture. Les auteurs s'y intéressent parce que cette période soulève du point de la pensée ou de la philosophie des questions qui assaillent encore l'homme d'aujourd'hui en dépit d'énormes progrès scientifiques et technologiques.

L'ouvrage du Professeur Louis MPALA et de Marcel VERHULST qui abordent la vie, l'œuvre et la pensée de chaque philosophe se répartit en deux parties principales. La première intitulée *la philosophie antique chrétienne*, est un panorama de la période patristique marquée par l'Ecole d'Alexandrie dont Clément et Origène sont les figures de proue, par les Pères latins avec saint Augustin décrit comme l'un des plus éminents. Dans cette partie, les auteurs réservent également une place non négligeable à Boèce qui ne fut pas un « père de l'Eglise », mais dont la contribution à la philosophie est importante. L'étude de ces auteurs est précédée par l'exposé des caractéristiques générales de la philosophie patristique ainsi que des attitudes des Pères de l'Eglise vis-à-vis de la philosophie païenne.

La seconde partie du manuel est consacrée à la philosophie scolastique. Une remarque s'impose. Les auteurs choisissent, remarquablement, de désigner par « philosophie scolastique » trois foyers philosophico-culturels distincts qu'ils nomment comme suit : la scolastique islamique, la scolastique juive et la scolastique chrétienne (occidentale). L'option de Louis MPALA et Marcel VERHULST peut certainement être discutable. Mais ce qui est digne d'être souligné est que les trois foyers sont culturellement marqués par un élément commun, qui n'est pas d'origine philosophique ; en tout cas cet élément ne vient ni de Socrate ni de Platon ni d'Aristote ni des stoïciens, donc de la Grèce antique. Les philosophes islamiques se déploient dans un contexte défini par la Sharia (le Coran). Leurs homologues juifs composent avec l'autorité établie par la Torah. Quant à eux, les philosophes chrétiens réfléchissent dans une culture fortement marquée et influencée par la chrétienté (telle que présentée par l'Eglise Catholique).

La défense de l'activité philosophique se fait ainsi dans un cadre défini et contrôlé par la théologie (islamique, juive, chrétienne). Pour ce qui concerne la scolastique islamique-vous préférez arabo-islamique, Louis MPALA et Marcel VERHULST insistent sur les deux centres intellectuels (islam oriental et islam occidental) et les trois grandes écoles (les Mutazilites, les Hanbalites, les Asharites) avant d'exposer quelques figures philosophiques majeures (Al-Kindi, Al-Fârâbî, Avicenne, Al-Ghazali, Averroès). Le Professeur Louis MPALA et Marcel VERHULST nous présentent la scolastique juive en insistant sur deux philosophes à savoir Salomon Ibn Gabirel et Moïse Maïmonide.

Une large partie est consacrée à la scolastique chrétienne (occidentale) que les auteurs subdivisent en trois moments : la première scolastique, la scolastique et la scolastique tardive. Louis MPALA et Marcel VERHULST s'emploient à montrer que l'histoire de la pensée est celle d'un effort incessamment repris pour manifester l'accord de la raison et de la foi, là où il existe, et pour le réaliser là où il n'existe pas. Foi et raison, les deux thèmes avec lesquels se construira cette histoire, se reconnaissent aisément pendant cette période chez tous les philosophes-chacun à sa manière et à son niveau-qui vont de Jean Scot Erigène à saint Thomas d'Aquin. Chez quelques-uns de ces philosophes (saint Anselme de Cantorbéry, Pierre Abélard, saint Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin), la confiance dans le pouvoir efficace et dans le caractère bienfaisant de la recherche rationnelle se manifeste sans aucune restriction. En effet, ils ne voient aucun inconvénient à laisser la raison scruter et fonder les « mystères » de la foi.

Enfin, Louis MPALA et Marcel VERHULST terminent la scolastique chrétienne en dialoguant avec les philosophes qui ont exercé une influence décisive sur les derniers développements de la pensée médiévale. Ces philosophes sont Roger Bacon, Duns Scot et Guillaume d'Ockham.

Au terme de la lecture du manuel de Louis MPALA et de Marcel VERHULST, il y a bien d'apercevoir leur objectif : faire remarquer que la philosophie antique chrétienne (patristique) du Moyen Age (médiévale) ne peut se réduire à un effort de retrouver le capital amassé par l'antiquité grecque en abordant et en l'assimilant purement et simplement. Tout en se situant dans le prolongement de

la philosophie antique, elle la dépasse en montrant que la foi et la raison (la théologie et la philosophie) sont deux domaines qui se recouvrent et que l'on peut en fin de compte arriver à « comprendre ce que l'on croit et à croire ce que l'on comprend »

Professeur Sylvain KAMBALA wa KAMBALA

Docteur en philosophie

Université de Lubumbashi

Lubumbashi, le 12 janvier 2013

INTRODUCTION

Ce manuel consacré à l'histoire de l'Antiquité chrétienne et du Moyen Age connu sous l'appellation d'Histoire de la philosophie médiévale, fait suite à celui d'Histoire de la philosophie antique¹. Ce livre d'histoire de l'Antiquité chrétienne et du Moyen Age compte trois périodes : hellénique, hellénistique et romaine.

Le terme « Moyen Age » se réfère à l'âge « intermédiaire » entre l'Antiquité gréco-romaine (païenne, par opposition à chrétienne) et les Temps modernes. Ce terme sous-entend qu'on parlera d'une catégorie de philosophes qui réfléchissent à partir *d'un lieu théorique et pratique donné, différent* de celui de l'Antiquité, sous l'influence de trois religions monothéistes : le judaïsme, l'islam, le christianisme.

Il y a des caractéristiques propres à cette histoire². En histoire « politique », le Moyen Age se situe entre les deux « chutes » : celle de *Rome*, ou la fin de l'Empire romain d'Occident (avec la déposition du dernier empereur romain : Romulus Augustule) en 476, et celle de *Constantinople* ou la fin de l'Empire romain d'Orient, avec la prise de la ville par les Turcs musulmans, en 1453. Mais d'autres historiens s'accordent pour placer le « début » du Moyen Age au baptême de Clovis (probablement 498), et la « fin » du Moyen Age à la découverte des Amériques (1492) par Christophe Colomb. Pour simplifier les choses, on pourrait dire que Moyen Age est la période qui se situe entre 500 et 1500. Il s'agit ainsi du « millénaire » qui se situe entre ces deux dates.

Précisons qu'il s'agit moins d'une « période chronologique » que d'un type de « civilisation » qui concerne spécifiquement l'Europe et partiellement le Moyen-Orient et l'Afrique du Nord. Inclure d'autres aires géographiques n'a presque pas de sens.

L'origine du terme « Moyen Age » est malheureuse et date du temps où certains intellectuels de la Renaissance (dits « humanistes ») ont adopté une attitude négative envers la pensée, l'art et la littérature de cette époque. Fascinés par l'Antiquité grecque et latine, ils perçurent la période qui commençait avec la chute de l'Empire

¹ Cf. L. MPALA Mbabula, *La passion de connaître et la recherche du bonheur. Cours d'Histoire de la philosophie antique (de l'Egypte antique à Plotin)*, Lubumbashi, Ed. Mpala, 2003.

² Résumé de ce qu'on peut lire sur la page web www.turlupins.meabilis.fr/mbFiles/FileManager/Le-Moyen-Age.pdf (page consultée le 25 juin 2012.)

Romain pour se terminer à la Renaissance comme une ère d'obscurantisme et de barbarie, bref un âge médiocre, insignifiant. D'ailleurs, le discrédit à l'encontre de cette période a perduré. Mais, depuis un certain temps on pose un nouveau regard plus objectif sur ce dit Moyen Âge, en constatant qu'il révèle les « racines » de l'actuelle société européenne: l'organisation des villes, de l'Etat, de l'université. Notre vocabulaire actuel, la toponymie, plusieurs objets de la vie quotidienne, le folklore, des mœurs traditionnelles, certaines inventions ont été le fruit des progrès techniques, agricoles, intellectuels réalisés à cette époque.

Pour les « subdivisions » en périodes plus réduites, on peut dire qu'il y a eu trois périodes plus homogènes dans le Moyen Age : le *Haut Moyen Âge* (du 5^{ème} au 8^{ème}), le *Moyen Âge Central* (du 9^{ème} au 13^{ème}) et le *Bas Moyen Âge* (du 14^{ème} au 15^{ème}). Tous acceptent l'idée que le 13^{ème} siècle, dit le « beau » Moyen Age, représente *l'âge d'or*, l'apogée de la civilisation médiévale. Pour affiner cette division, on peut même distinguer quatre périodes : la période franque (du 5^{ème} ou mi-8^{ème}), la période impériale (du 8^{ème} au mi-10^{ème}, incluant la fameuse « Renaissance Carolingienne »), l'âge féodal (mi-10^{ème} au 13^{ème}, car le concept de féodalité concerne principalement cette période) et enfin le moyen âge « intermédiaire » tardif (14^{ème} au 15^{ème}) avec son lot de crises, de guerres et de mutations qui annoncent déjà la « Renaissance » humaniste et les temps modernes.

Le point focal de la culture du Moyen Âge consiste dans l'imbrication (interpénétration) complète des notions d' « Église » et de « Société ». La société médiévale occidentale se conçoit comme une « société chrétienne » (une « chrétienté ») dont le but est le salut éternel (l'enfer ou le paradis). Il faut comprendre par là que chacun, roi ou serf, grand ou petit, est censé œuvrer toute sa vie pour atteindre cet objectif, la vie terrestre n'étant que « transitoire ». Il ne s'agit pas d'une notion de choix personnel, car, au Moyen Âge tout le monde (ou presque) partage cette vision du monde, comme un « paradigme » fondamental. Le baptême est donc l'étape indispensable, souhaitée par tous, pour devenir non seulement membre de la communauté chrétienne, mais aussi « citoyen » de la société. La foi marque la vie quotidienne de chacun.

Pour les savants médiévaux, est « scientifique » ce qui est logiquement démontrable. Ils suivent en cela Aristote, redécouvert

(dans l'entièreté de ses œuvres) au 13^{ème} siècle, et à moindre degré les sciences arabes. Bien que persuadés que l'expérience est importante, ils ont du mal à se lancer dans l'expérimentation, faute de moyens de mesure. Les liens entre sciences et techniques ne sont pas clairement établis. C'est ainsi que les premières horloges mécaniques, la construction des cathédrales, l'utilisation de la force hydraulique, résultent d'expériences et de savoirs transmis *oralement* et dont nous n'avons que le résultat, lorsqu'il subsiste. Enfin, toutes les disciplines scientifiques sont ordonnées dans un ensemble pyramidal dont le sommet est la théologie : la soumission de la science à la religion est le seul moyen de permettre son intégration dans la société et la culture.

Notons que le Moyen Age n'est pas du tout une période de régression technique, contrairement à ce que certains, guidés par un préjugé négatif, ont pu affirmer à ce sujet. Si certaines techniques et certains savoirs d'autres cultures, en particulier juives et musulmanes, ont été adoptés, comme les chiffres ou la médecine arabes, les savants et les « ingénieurs » médiévaux ont été des véritables « inventeurs » qui ont posé les bases des sciences ou de techniques futures.³ C'est en particulier le cas pour l'armement,

³ Par ex. dans le domaine de l'armement : l'arbalète, l'arc-boutant, l'arme à feu, le canon, la cotte de mailles ; dans le domaine de l'agriculture : l'assolement triennal, la herse, la charrue à avant-train, coutre et soc dissymétrique, le joug frontal, le fer à cheval, le fléau articulé ; dans le domaine de l'artisanat (les métiers) et de l'industrie : le moulin à foulons, le moulin à vent, l'aiguille de fer, le bouton (pour les vêtements), la brouette, le haut-fourneau et la fonte, la pompe aspirante et foulante, le rouet, la scie hydraulique, le tour à aiguiser, l'imprimerie à caractères mobiles ; dans le domaine des transports : la boussole portative, la caravelle, la carte géographique ; de l'habitat et le confort matériel : la cheminée, l'escalier à vis, l'étrier, les cloches, le sablier et l'horloge mécanique, la fourchette, le champagne et l'alcool par distillation, le linge de corps, les lunettes à lentilles convergentes, le miroir de verre, le cercueil ; de l'art et de la culture : la notation musicale, le parchemin, le vitrail, l'art gothique (le nouvel ordre), la voûte d'ogives, etc.

Aussi pas mal de réalités administratives et sociales contemporaines qui vont aujourd'hui de soi, mais ne l'étaient pas avant le Moyen Age trouvent leur origine dans la civilisation médiévale : les comtés (Länder), la mairie, l'hôtel de ville, la commune et la fiscalité municipale, le village, l'université, l'hospice, l'organisation des métiers, la banque, le cimetière ; l'élection au suffrage majoritaire, l'aveu judiciaire, le notariat ; dans l'organisation de l'Eglise : la paroisse, le mariage

l'agronomie et l'architecture. Le Moyen Âge se termine avec une invention majeure, l'imprimerie, et une découverte, celle de l'Amérique, qui n'aurait pu avoir lieu sans une grande maîtrise des moyens de navigation et des instruments de mesure. Les universités et les villes jouent un rôle essentiel dans les progrès scientifiques et techniques. Le mécénat des cours princières et des premiers « capitalistes » fournit l'appui financier indispensable.

Sur le plan philosophique, il n'existe pas d'accord entre historiens de la philosophie en ce qui concerne le début du Moyen Âge « philosophique ». En histoire « de la philosophie », on ne partage pas tout à fait les vues des historiens de la politique :

- Jacques Mantoy choisit le IV^e siècle⁴.
- Pour Maurice de Wulf, le Moyen Âge commence à la mort de Théodore, en 395⁵.
- Bertrand Russell s'accroche à l'année 400⁶.
- Battista Mondin, à la suite de certains historiens, préfère le Ve siècle⁷.
- Fernand Van Steenberghen marque le début de Moyen Age au VIe siècle, avec *la fermeture des écoles d'Athènes par l'empereur Justinien en 529*, car dit-il, « à partir de cette date, la pensée européenne évolue

chrétien, le monachisme, le célibat ecclésiastique, le parrainage, le calendrier chrétien, la confession auriculaire et secrète (au confessionnal), la confrérie,.

Au niveau de la culture : la perspective figurée, le portrait en peinture, le roman, etc. Les multiples monuments parsemés en l'Europe Occidentale de notre temps – sans parler des villes et des rues que les Européens de notre temps traversent chaque jour – témoignent encore de la grandeur du Moyen Âge: les châteaux forts et les cathédrales sont des chefs d'œuvre d'architecture dont l'esthétique à forte valeur symbolique est à l'image de l'ingéniosité de ceux qui les ont érigés pour durer des siècles et des siècles. Ceux-ci possédaient de nombreux pouvoirs et des secrets qui sont inscrits dans les formes et les mesures qui sont à l'origine de la magnificence de ces monuments et qui ne pouvaient être révélés qu'aux initiés (**source**: *Le Moyen Age* : <http://turlupins.Mea-bilis.fr/mbFiles/fileManager/Le-Moyen-Age.pdf>).

⁴ Cf. J. MANTOY, *Précis d'histoire de la philosophie*, Paris, 1951, p. 35.

⁵ F. VAN STEENBERGHEN, *Histoire de la philosophie. Période chrétienne*, Louvain/Paris, 1973, p. 9.

⁶ Cf. B. RUSELL, *Histoire de la philosophie Occidentale*, Paris, 1952.

⁷ Cf. B. MONDIN, *Storia della Filosofia Medievale*, Roma, 1991.

en chrétienté, sous le contrôle vigilant de l'Église et sous l'influence indéniable du Christianisme. »⁸. En effet, c'est à partir de ce moment que le pouvoir a décidé d'éradiquer la philosophie païenne.

- Dans le même sens, Alain de Libera pense que le Moyen Age a commencé au VI^{ème} siècle avec la « *translatio studiorum* » (la transmission des études ou de la science) des penseurs antiques, vers différents endroits : d'Athènes en Perse (Iran), d'Alexandrie à Bagdad (Irak), de Rome vers Paris.⁹ Et il cite comme l'un des premiers grands philosophes chrétiens, le Pseudo-Denys, un syrien du 6^{ème} siècle.

- Emile Bréhier fait commencer le Moyen Age au VI^e siècle, aussitôt après la grande synthèse occidentale de Saint Augustin (354-430)¹⁰ et il voit en Boèce (Boetius : 480-525) le premier « philosophe » du Moyen Age. Un de ses arguments est que c'est avec lui que commence à se faire sentir l'influence d'Aristote moyennant ses premières traductions en latin des œuvres d'Aristote¹¹. Aussi Boèce est-il considéré comme le dernier de penseurs « romains », et un homme d'un temps nouveau... Car, malgré qu'il fût chrétien convaincu, il était avant tout « philosophe » et pas un « père de l'Église ».

- Frédéric Copleston choisit comme début du Moyen Age la Renaissance carolingienne (avec Charlemagne) en la deuxième moitié du VIII^e siècle¹².

- Edouard Jeanneau retient le IX^e siècle comme le début¹³....

De ce qui précède, nous voudrions souligner le fait que les auteurs ne font pas toujours la distinction rigoureuse entre philosophie de l'époque « patristique » (antique, mais chrétienne) et philosophie « scolastique ». Nous sommes d'accord que la « scolastique » a commencé avec la Renaissance carolingienne (9^e siècle), avec des figures comme Jean Scot Erigène et Anselme de Canterbury. Mais il y a une « philosophie chrétienne » qui l'a précédée, qu'on a l'habitude d'appeler « philosophie patristique ». Qui plus est, cette « philosophie chrétienne », à notre sens, pourrait être mieux

⁸ F. VAN STEENBERGEN, *o.c.* , p. 9.

⁹ A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris, 1993, p. 6-8.

¹⁰ E. BREHIER, *La Philosophie du Moyen Age*, Paris, 1937 et 1971, p. 9.

¹¹ ATRIUM : *Section philosophie : Philosophie du moyen âge* [en ligne] <http://www.yrub.com/> (page consultée le 12 mai 2012).

¹² Cf. F. COPLESTON, *Histoire de philosophie médiévale*, Paris, 1964, p. 7.

¹³ Cf. E. JEANEAU, *La philosophie médiévale*, Paris, 1963, p. 6

appelée « philosophie antique *chrétienne* » pour la distinguer de la « philosophie antique *païenne* », car nous inscrivons notre recherche dans une perspective non pas théologique, mais philosophique. Notre démarche s'interdit d'employer une terminologie théologique (« Pères de l'Eglise ») dans le domaine philosophique.

Il faudrait, par ailleurs, signaler que la fin du Moyen Age a des points de vue plutôt convergents. En effet,

- selon Maurice de Wulf, « le Moyen Âge va jusqu'à la prise de Constantinople par les Turcs en 1453. »¹⁴, donc au XVe siècle ;
- concrètement, Alain de Libera fait terminer la philosophie du Moyen Age au XVe siècle avec, comme dernier grand penseur de cette période, Nicolas de Cues (1401-1464) qui est aussi déjà un penseur des Temps modernes¹⁵.

Nous sommes d'accord avec ce dernier. Seulement qu'il nous semble légitime de faire commencer la philosophie des Temps modernes avant « la fin » du Moyen âge (politique), car la Renaissance, qui se situe chronologiquement au Moyen Age en Italie, a commencé avec François Pétrarque (1304-1374) qui a rejeté la tradition de la Scolastique et prôné une renaissance de l'homme à partir de l'esprit antique ¹⁶. Il y a toujours eu des « précurseurs ». L'attitude de Pétrarque face à l'époque médiévale a fait que la Renaissance est devenue une *transition vers les temps modernes*.

Comme on le voit, la périodisation de la philosophie médiévale fait problème. Nous avançons quatre raisons :

- 1) L'erreur dans la façon de périodiser l'histoire de la philosophie, est de vouloir absolument que l'histoire obéisse à nos « idées » préconçues, et de ne pas prendre en considération la complexité de l'histoire (celle des « faits » !) qui peut permettre que deux périodes se chevauchent tant au début qu'à la fin et soient considérées comme « périodes de transition ».

Autrement dit, une période historique ne se termine pas « ponctuellement » après quoi commence immédiatement la

¹⁴ F. VANSTEEENBERGHEN, o.c., p. 9.

¹⁵ A. DE LIBERA, o.c., p. X-XI.

¹⁶ Cf. L. MPALA MBABULA, *Pouvoir et limites de la raison. Cours d'histoire de la philosophie moderne occidentale*, Lubumbashi, 2002.

suivante. Il est donc possible que la philosophie antique, liée à l'Antiquité comme phénomène culturel et politique, ait pris fin au VI^e siècle, tandis que la philosophie du « Moyen Age », ait commencé bien avant. De même, la période du Moyen Age peut s'être terminée plus tard que n'ait débuté la philosophie moderne. Pendant un certain temps, il y a tout simplement eu un « chevauchement » de deux périodes.

2) A tort, on a parfois identifié la philosophie du Moyen Age à celle de la « chrétienté occidentale » alors qu'on sait qu'elle ne se limite pas aux philosophes chrétiens de l'Occident, car, à la même époque, il y a également des philosophes chrétiens en Orient (au Moyen-Orient) dont on parle peu. C'est ainsi que Alain de Libera commence son livre *d'Histoire de la philosophie du Moyen Age* avec un chapitre consacré à « la philosophie à Byzance ». Dans la même perspective d'élargissement des horizons, le même auteur expose la philosophie de l'Islam Oriental (ayant son épïcêtre au Bagdad en Irak) et de l'Islam Occidental (ayant comme épïcêtre Cordoba en Espagne), et la philosophie « juive ». De cette manière, on se rend bien compte que la philosophie du Moyen Age ne peut pas être identifiée (comme on l'a longtemps fait) avec la « philosophie chrétienne ». Par ailleurs, les philosophes des deux autres religions monothéistes (pour l'islam, par ex. Avicenne et Averroès ; pour le judaïsme, par ex. Avicbron et Maïmonide) ont profondément influencé la philosophie « chrétienne » en Occident. Il est vrai que la philosophie chrétienne (surtout occidentale) constitue la partie fondamentale de celle du Moyen Age.

3) D'autre part, il faut dire que la philosophie chrétienne a commencé bien avant la fermeture des écoles païennes d'Athènes en 529 après J-C. Car, dès que les « pères apostoliques » ou « apologistes » (du 2^e siècle) sont entrés dans l'histoire, toute une culture a commencé à changer sous l'influence chrétienne. Autrement dit, depuis que les disciples de Jésus sont arrivés chez les Grecs et les Romains, une page philosophique a commencé à être écrite.

De plus, il faut tenir compte du fait qu'en 312, Constantin a reconnu la légitimité du christianisme qui, en 381, est devenu la

religion officielle (religion d'Etat) et que le paganisme a été interdit en 391 et 396. Dès lors, l'impact du christianisme a été renforcé.

Voilà pourquoi nous pensons que la philosophie médiévale a commencé dès la première rencontre du christianisme avec le milieu hellénistique, ce qui a – inévitablement – impliqué une confrontation (sous la forme de dialogue ou de conflit) avec la pensée « païenne ». C'est justement le temps de la « Patristique » qui a commencé dès le IIe siècle.

4) La philosophie médiévale compte donc en son sein deux périodes différentes : la *Patristique*¹⁷ et la *Scolastique*. En effet, écrit Jacques Mantoy, « nous pouvons distinguer dans cette période une époque platonicienne et une époque aristotélicienne, le milieu du 13e siècle formant comme la ligne de partage »¹⁸. La Patristique a eu Augustin d'Hippone comme son grand représentant et la Scolastique, Thomas d'Aquin. Nous définirons la Patristique et la Scolastique au moment opportun.

Pour l'instant, disons un mot sur le discrédit et l'importance de la philosophie médiévale. L'appellation « Moyen Age (*medium tempus, medium aevum* : *temps* intermédiaire - *medium aevum*) vient de la Renaissance humaniste qui prônait le retour au passé gréco-romain. Autrement dit, les auteurs pratiquant les études humanistes se sentaient séparés de l'Antiquité par un « âge intermédiaire ». Il y a un discrédit envers la philosophie pratiquée pendant ce soi-disant « Moyen Âge ». Pour les humanistes, « le terme (...) de Moyen Age, c'est-à-dire d'âge moyen ou intermédiaire entre l'Antiquité et leur propre temps, est une *dénomination de pauvreté*, à laquelle s'attache un sens péjoratif »¹⁹.

Les réformateurs du 16ème siècle renforceront le sentiment de rejet du Moyen Age. Ainsi est-on arrivé à croire que pendant cette période l'humanité a cessé de penser philosophiquement²⁰. De ce fait, ce discrédit a conduit à penser que « la philosophie médiévale ne

¹⁷ Il faut distinguer la "patristique" (ou littérature patristique) de la "patrologie" qui est une discipline théologique.

¹⁸ J. MANTOY, o.c., p. 35.

¹⁹ M. DE WULF, Histoire de la philosophie médiévale. Tome premier: des origines jusqu'à la fin du 12è siècle, Louvain/Paris, 1934, p. 9. Nous soulignons.

²⁰ Cf. F. VAN STEENBERGHEN, o.c., p. 12.

méritait pas une étude sérieuse »²¹. Cette thèse de discrédit est surtout défendue par les rationalistes.

Aujourd'hui, le mépris à l'égard de la philosophie médiévale est dépassé suite à certains travaux scientifiques qui ont jeté une nouvelle lumière sur cette période jadis réputée obscure. Ainsi l'on connaît l'importance de certains systèmes philosophiques de cette époque. Celle-ci a connu un authentique mouvement philosophique propre à son *Sitz im Leben*. Sachons qu' « après la publication d'histoire telles que celle de Maurice De Wulf, après les lucides études d'Etienne Gilson, après le patient travail réalisé par l'Académie médiévale d'Amérique, on n'a plus le droit de penser qu'au Moyen Age les philosophes étaient « tous sur le même modèle », que leur philosophie n'avait ni richesse ni variété, que les penseurs étaient tous des hommes sans envergure et sans culture. »²².

Qu'attendra celui ou celle qui lira ce manuel ? Comme on apprend la philosophie en côtoyant les philosophes, nous espérons que les lecteurs/lectrices seront capables de :

1. distinguer l'Antiquité de la période médiévale,
2. définir la problématique principale de cette période,
3. vérifier que chaque période historique a son propre philosophe,
4. se rendre compte que la philosophie est liée à la vie comme les lèvres aux dents,
5. prendre position face aux affirmations de différents philosophes médiévaux.
6. constater que la période médiévale n'est pas, du point de vue philosophique, une période obscure ou un temps mort à sauter,

De par l'intitulé de notre manuel, nous avons l'occasion de répondre à la question si, oui ou non, la notion de *philosophie chrétienne* a un sens ; autrement dit : si une telle philosophie a existé au Moyen Age, et si elle a encore le droit d'exister aujourd'hui.

²¹ F. COPLESTON, o.c., p. 8.

²² *Ib.*, p. 11.

PREMIERE PARTIE : LA PHILOSOPHIE ANTIQUE CHRETIENNE

1.1. Caractéristiques générales

La philosophie antique chrétienne, principalement « patristique », est la première période de la philosophie médiévale. Elle a coïncidé avec les derniers siècles de la philosophie antique.

Il y a plusieurs Pères de l'Eglise. On les partage selon la langue de l'écriture : le grec ou le latin, ce qui désigne évidemment aussi des milieux socioculturels différents : l'Orient et l'Occident. Ils sont tellement nombreux que nous sommes obligés d'en choisir seulement quelques-uns qui nous semblent être les plus « significatifs » pour la période à étudier ou pour leur manière propre de se confronter à la philosophie de leur temps.

Parmi eux, il y a un groupe particulier qu'on appelle les « Apologues » (du 2^e siècle). Ils sont ainsi nommés parce que leurs œuvres principales sont des « apologies » (défenses) de la religion chrétienne²³. Ils ont fait des plaidoiries afin que la religion *chrétienne* (religion nouvelle) soit reconnue officiellement par des empereurs *païens* (*non chrétiens*). Nous en retiendrons deux, à savoir Justin et Tertullien ; puis nous étudierons trois autres « pères » qu'il convient de situer dans un temps immédiatement postérieur aux premiers : Clément et Origène, puis un siècle plus tard la grande figure d'Augustin, sans oublier le Pseudo Denys l'Aréopagite.

Le titre de « Père de l'Eglise », notons-le, désigne « tous les écrivains ecclésiastiques anciens [appartenant à l'Antiquité comme période historique], morts dans la foi chrétienne et la communion de l'Eglise ». Au sens strict, est considéré comme « Père » de l'Eglise celui qui présente quatre caractéristiques suivantes: 1) ancienneté, 2) orthodoxie doctrinale, 3) sainteté de vie, 4) approbation de l'Eglise. Lorsque la note de l'ancienneté fait défaut, et si l'écrivain a représenté de manière éminente la doctrine chrétienne, l'Eglise peut lui attribuer le titre de « docteur » de l'Eglise. Au-dessous des docteurs de l'Eglise, nous avons enfin des « écrivains » ecclésiastiques.

²³ *Ib.*, p. 15.

1.2. Attitude vis-à-vis de la philosophie païenne

La philosophie patristique s'est déployée dans une civilisation imbuée d'idées grecques qui circulaient sous la forme de « florilèges » des auteurs connus, notamment Platon et Aristote. On ignorait souvent la totalité des écrits des auteurs. Voilà qui explique l'éclectisme que l'on retrouve chez certains Pères de l'Eglise. Cela n'empêche que les Pères de l'Eglise en ont été profondément influencés.

Chrétiens, les Pères de l'Eglise, cherchant à édifier leur doctrine chrétienne, ont fait appel à la philosophie païenne. Ainsi ils se sont protégés contre deux dangers : d'un côté le paganisme ; de l'autre la gnose (le christianisme déviant). Ce qui explique que les « Pères de l'Eglise » n'ont pas été, prioritairement, des philosophes. C'étaient des « théologiens » qui ont fait appel à la philosophie afin que celle-ci serve leur foi. D'où l'expression « servante » (*ancilla*). La philosophie ne joue chez eux qu'un rôle « subordonné » (ou utilitaire) et n'est pas étudiée comme telle. C'est la raison pour laquelle plusieurs historiens de la philosophie ne s'intéressent pas à cette période et préfèrent passer de l'Antiquité à Boèce en citant au maximum Augustin et le Pseudo-Denys.

Les « Pères de l'Eglise », comme nous le verrons, n'ont pas eu une même attitude vis-à-vis de la philosophie antique. Chacun a perçu à sa façon le rapport entre la philosophie et le christianisme, la raison et la foi.

1.3. AUTEURS

1.3.1. JUSTIN, LE MARTYRE (100-165)

1.3.1.1. Vie et œuvre

Né en 100 à Naplouse, en Samarie (Palestine), de parents païens romains ou grecs, Justin est mort martyr en 165. Avant de devenir chrétien, il étudia plusieurs différents systèmes philosophiques tels que le stoïcisme, le péripatétisme (l'aristotélisme), le pythagorisme et le platonisme. Mais tout le laissa insatisfait

Un sage vieillard d'Ephèse lui fit découvrir la révélation chrétienne et, en 132, Justin se convertit au christianisme. Une des causes de cette conversion fut l'impression produite par la fermeté des convictions des martyrs chrétiens : « Le scepticisme, que met en avant la diversité d'opinions philosophiques en contradiction les unes avec les autres, trouvait cette fois, en face de lui, ceux dont le sang témoignait de leurs croyances, et Justin conclut que cette force de la foi ne pouvait venir que de la seule possession de « la vérité absolue »²⁴.

Devenu chrétien en 150, il ouvrit une école à Rome où il initiait, gratuitement, ses élèves aux vérités de la foi. Accusé de christianisme, Justin confessa sa foi. Ceci lui valut la condamnation et la décapitation. De son œuvre, nous retenons une *première Apologie* adressée à l'empereur Hadrien, une *Deuxième Apologie* adressée à l'empereur Marc-Aurèle et un *Dialogue avec Tryphon* (un religieux juif) où il raconte son parcours intellectuel comme philosophe platonicien à la recherche de la vérité et sa découverte, dans les Saintes Ecritures, de « la seule philosophie qui soit certaine et qui guérisse »²⁵ du scepticisme entre autres.

1.3.1.2. Conception de Dieu et de l'homme

Dieu, pour Justin, est unique et innommable (*anonymos*). Il est créateur du monde. Personne ne l'a vu et ne lui a parlé. Mais il s'est fait connaître à l'homme en envoyant son Verbe « premier-né » : « Les

²⁴ E. DASTER, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1952, p. 117.

²⁵ *Ib.*, p. 117.

Stoïciens ont établi en morale des principes justes – dit Justin – les poètes en ont exposé aussi, car la semence du Verbe est innée dans tout le genre humain ». L'intérêt de cette citation est qu'elle rend justice au stoïcisme en employant le vocabulaire stoïcien : la « *semence innée du Verbe* » ou le « *Verbe divin disséminée* » (*logos spermaticos*) : c'était la formule stoïcienne classique pour exprimer l'action immanente du Logos divin dans l'univers et dans la raison de chaque homme.

Par conséquent, si certaines idées des philosophes profanes coïncident avec celles des chrétiens, c'est que les uns et les autres participent au Logos divin, mais de façon bien différente : les païens ont connu *partiellement* le Logos, ce qui explique leurs réussites, mais aussi leurs erreurs et contradictions. Les chrétiens, au contraire, possèdent la *totalité* du Logos puisqu'ils ont reçu le Logos lui-même dans la personne du Christ.

Concernant la nature humaine, Justin la conçoit comme *tripartite* ; autrement dit, l'homme est composé du corps, de l'âme et de l'esprit (ou *pneuma*) : « Le corps ne subsiste pas toujours uni à l'âme, mais (...), lorsque cette harmonie doit être détruite, l'âme abandonne le corps et l'homme n'existe plus ; de même aussi, lorsque l'âme doit cesser d'être, l'esprit de vie s'échappe d'elle ; l'âme n'existe plus et s'en retourne à son tour là où elle avait été tirée. »²⁶. L'âme, pour Justin, est périssable. Elle n'est donc pas immortelle. Sa durée dépend de Dieu de qui elle reçoit la vie. L'âme sera jugée selon les mérites ou les démérites de la vie terrestre. Comme on peut le deviner, le *libre arbitre* joue un grand rôle dans l'agir de l'âme.

L'on peut encore ajouter que « Justin se plaisait à compter Socrate, condamné et mis à mort sur l'instigation du démon pour son inflexible amour de la vérité »²⁷ parmi les témoins du Christ qui l'avaient confessé jusqu'au martyr.

Après lui, est venu un autre « apologiste » latin qui propose une autre appréhension du rapport Raison et Foi, moins positive. Il s'agit de Tertullien que les lignes suivantes se proposent de présenter.

²⁶ Justin, cité par E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris, 1952, p. 20.

²⁷ E. GILSON, *o.c.*, p. 21.

1.3.2. TERTULLIEN (vers 160- après 220 / 155-222 ?)

1.3.2.1. Vie et œuvre

Quintus Septimus Florens Tertullianus est né en 160 des parents païens à Carthage. Tertullien reçut une formation de juriste. Son père fut un centurion de l'armée. Cela pourrait expliquer la sévérité de son éducation. Tertullien était un homme passionné, un peu excessif, attiré par l'exemple des martyrs. Il dira plus tard : « On ne naît pas chrétien, on le devient » par un choix convaincu.

Il est impossible de préciser la date de sa conversion, mais il était certainement déjà chrétien en 197, date à laquelle il publia deux traités apologétiques. Resté probablement laïc (son sacerdoce n'est pas sûr d'un point de vue historique), il épousa une femme chrétienne.

Vers la fin de sa vie, il adhéra à la secte « montaniste » qui était rigoriste. Parmi ses écrits, on compte : *Ad nationes*, *De praescriptione haereticorum*, *Apologeticum*, *De anima*.

Il est le premier grand auteur chrétien qui a écrit en latin. Bien plus théologien que philosophe, il a joué un grand rôle dans la définition du dogme de la « Trinité » dont il forgea le terme : *une substance* divine commune à *trois personnes* différentes. Il a aussi été le premier à avoir employé techniquement le *mot persona* dans ses écrits. C'est lui qui affirma que les personnes divines sont distinctes en tant que « personnes », mais qu'elles ne sont pas plusieurs « substances ».²⁸

1.3.2.2. Rapport entre philosophe et chrétien

Tout à fait à l'opposé de Justin – et, après lui, de Clément d'Alexandrie – Tertullien s'est prononcé assez négativement sur le rapport entre philosophie et foi chrétienne. En général, les deux s'opposent, pense-t-il.²⁹

Ne portant pas les philosophes grecs dans son cœur, Tertullien les fait passer pour les patriarches des hérétiques : Valentin, selon lui, s'est inspiré des platoniciens, Marcion des stoïciens. Les philosophes,

²⁸ TERTULLIEN, *Adv. Prax.*, 12, cité par F. Copleston, o.c., p. 33.

²⁹ TERTULLIEN, *Apol.*, 46, cité par F. COPLESTON, o.c., p. 31.

poursuit-il, ont emprunté des idées à l'Ancien Testament : c'est la théorie du « larcin » qu'on trouve d'ailleurs chez plusieurs pères de l'Eglise ; mais, ajoute-t-il : « Ils les ont dénaturées et se les sont attribuées. »³⁰. Pour Tertullien, « toutes les fausses doctrines se trouvent quelque part chez les philosophes. »³¹. La foi chrétienne a « rendu superflues les philosophies humaines, tentatives avortées de solution aux problèmes de la vie »³². Quant à Platon, il trouve qu'il a eu très difficile à connaître le Créateur de l'univers, « alors que le plus humble chrétien y parvient. »³³

Par ailleurs, selon lui, « l'homme est capable de connaître Dieu par sa raison et l'âme humaine est naturellement ouverture au christianisme »³⁴ et il déclare que l'existence de Dieu peut être connue avec certitude par ses œuvres créées et que sa perfection infinie découle du fait que Lui-même a tout créé tandis que Lui-même n'a pas été créé.

1.3.2.3. Conception de Dieu et du Logos

L'influence stoïcienne se fait, malgré tout, voir chez lui dans sa doctrine du Verbe. Celui-ci est une substance spirituelle engendrée de soi par Dieu. « Cette substance étant à Dieu comme les rayons sont au soleil, elle est Dieu comme les rayons du soleil sont lumière qui jaillit du Père sans le diminuer. »³⁵.

Pour Tertullien, *Dieu a créé le monde de rien*, mais « le Verbe est la raison même selon laquelle il l'a créé, ordonné et gouverné. N'est-ce pas ce qu'affirmaient les stoïciens Zénon et Cléanthe, lorsqu'ils parlaient du Logos comme d'une raison ou d'une sagesse constructrice du monde et le pénétrant de toutes parts ? »³⁶.

³⁰ *Ib.*, p. 31.

³¹ E. DASTER, *o.c.*, p. 121. Nous soulignons.

³² F. VAN STEENBERGHEN, *o.c.*, p. 27.

³³ TERTULLIEN, *Apol.* 46. Cité par F. Copleston, *o.c.*, p. 31.

³⁴ F. VAN STEENBERGHEN, *o.c.*, p. 27.

³⁵ E. GILSON, *o.c.*, p. 99.

³⁶ *Ib.*, p. 98.

1.3.2.4. Conception de l'homme

Parlant de l'âme, Tertullien est encore sous l'influence stoïcienne. En fait, il distingue dans l'âme de l'homme deux éléments :

- *l'animus*, le siège de la raison, de nature spirituelle ; elle est immortelle puisqu'elle véhicule un élément immatériel qui est incorruptible ; la raison « révèle » l'immatérialité ou la spiritualité de l'âme.

- *l'anima* qui est liée au corps ; le siège des sentiments et des émotions. Par ailleurs, tous les vivants ont une âme (végétative ou animale), mais celle de l'homme est immortelle, soutient-il.³⁷ L'âme spirituelle est créée au même moment que l'acte de conception de l'enfant a lieu au sein de la mère.

L'âme, dans ce dernier sens, est comme un corps subtil analogue à l'air qui se répand à travers le corps entier dont elle épouse la forme et elle est produite par génération. Autrement dit, depuis Adam, ce sont les parents qui transmettent l'âme aux enfants lors de la conception : théorie qui est connue sous le nom de **traducianisme**. Au plan théologique, cette théorie a l'avantage de rendre compréhensible que le péché puisse se transmettre d'Adam à toute la postérité.

³⁷ Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *o.c.*, p. 17.

1.3.3. CLEMENT D'ALEXANDRIE (150- mort avant 215)

1.3.3.1. Vie et œuvre

Titus Flavie Clemens est né à Athènes vers 150. Issu d'une famille païenne, il alla à Alexandrie où il se convertit de bonne heure et eut pour maître un certain Pantène, un stoïcien converti, à qui il doit le meilleur de sa formation. Pantène (décède vers 200) avait en effet ouvert une école chrétienne à Alexandrie (le *didascalion*) qui est le premier essai pour donner un enseignement chrétien systématique qui, par son ampleur, pût rivaliser avec celui des écoles païennes.

Clément a écrit le *Protreptique* : discours d'exhortation où il préconise que la Révélation de Dieu a commencé dans l'œuvre des philosophes (pour lui, surtout Platon) et des grands poètes de l'humanité, tout comme dans les prophètes de l'Ancien testament (pour les Juifs). Le Logos s'est donc révélé dans les deux sortes d'écrits. Il présente alors le christianisme comme une philosophie « achevée » qui couronne toute la recherche de la littérature païenne en ce qu'elle a de meilleur.

Dans le *Pédagogue*, il présente le Verbe comme éducateur de l'humanité. C'est en fait un premier traité de morale chrétienne qui intègre tout l'héritage de la morale stoïcienne.

D'après Etienne Gilson, l'objet principal des *Stromates* (qui signifie littéralement : tapisserie, mélange) est « de faire voir que la philosophie est de soi chose bonne, parce qu'elle a été voulue par Dieu »³⁸. En d'autres mots, la philosophie est un don fait aux hommes. Ainsi, il prônera la légitimité de la philosophie consistant à être le *prolégomène* de l'Évangile.

Clément mourut en exil en 215. C'est une figure importante qui s'impose dans l'étude de la patristique par l'influence qu'il exerça sur la postérité.

1.3.3.2. Rapport entre philosophie et christianisme

Avant le christianisme, enseigne-t-il, la philosophie a été une voie vers la vérité, une voie parallèle à celle des juifs à travers l'observation de la loi. « Ce que la loi a été pour les juifs, la philosophie

³⁸ E. GILSON, *o.c.*, p. 48.

l'a été à son tour pour les gentils jusqu'à la venue du Christ »³⁹. Ainsi, les œuvres des philosophes grecs sont à considérer comme « une éducation du monde hellénique en vue de la religion révélée et non comme une illusion et une folie »⁴⁰. Comme les Juifs avaient Moïse et les prophètes pour guides, les Grecs avaient aussi leurs sages philosophes. Tout cela est l'œuvre du Logos. Cela n'empêche que Clément pense à la suite de Tertullien (au moins partiellement) que les Grecs ont fait des emprunts à l'Ancien Testament et que, par vanité, ils les ont falsifiés.⁴¹

La philosophie a ensuite un deuxième rôle : elle permet à la fois de devenir une « gnose » : une vraie connaissance (à ne pas confondre avec la fausse gnose ou gnosticisme). La philosophie permet de bien comprendre ou de pénétrer le riche sens de la foi. Ainsi, le chrétien doit savoir, qu'après avoir cru, il doit aussi chercher à comprendre ce qu'il croit, sinon il sera semblable à un enfant. La gnose, telle qu'il l'entend, est l'œuvre commune de la foi et de la recherche humaine. Pour Clément, nous précise Mondin, la gnose a une signification correspondante à la « théologie » surtout dogmatique⁴².

En définitive, Clément donne quatre raisons pour mettre la philosophie au service de la foi : (1) un service *propédeutique* : elle crée la prédisposition à accueillir la parole de Dieu ; la philosophie est une gymnastique de l'esprit rendant l'homme capable de comprendre tout ce qui est intelligible ; – (2) un service *théologique* (critique) : la philosophie aide à comprendre la foi en tant que doctrine de la foi. – (3) un service *pédagogique* : la philosophie permet d'enseigner la vérité révélée de manière didactique ; – (4) un service *apologétique* : la philosophie permet de défendre efficacement la vérité sur deux fronts, en l'occurrence : le front des philosophes et celui des hérétiques.

En outre, Clément remet la philosophie à sa juste place. Ainsi, il affirme que la philosophie seule ne suffit pas à procurer le salut ; que la foi est *supérieure à la philosophie* du fait qu'elle sauve, qu'elle est

³⁹ CLEMENT, *Stromates*, VI, c. 17, n 159. Cité par B. MONDIN, o.c., p. 30.

⁴⁰ F. COPLESTON, o.c., p. 34.

⁴¹ Notons qu'une même critique a été formulée dans notre cours d'histoire de la philosophie antique où l'on a vu que C. Anta Diop s'en est pris aux Grecs qui auraient plagié les Nègro-Egyptiens.

⁴² B. MONDIN, o.c., p. 33.

sûre et possède une autorité puisqu'elle ne dépend pas des opinions fluctuantes des hommes, mais de Dieu qui s'est révélé. Clément n'a pas manqué non plus de dénoncer certains abus de la philosophie au niveau de la logique et de la dialectique. Cependant, il considère que la foi « *ne peut jamais rejeter la philosophie car elle est nécessaire à la foi qui veut se comprendre elle-même* »⁴³.

1.3.3.3. Quelques éléments de sa conception de Dieu et de l'homme

Dieu est parfait et autosuffisant, car « la divinité n'a besoin de rien (...). La divinité ne peut être achetée avec des sacrifices, les offrandes, la gloire, l'honneur, ni être influencée par toutes ces choses »⁴⁴. Dieu est aussi infini, car « l'un est indivisible et, pour cela, infini, en tant qu'il est sans dimensions et sans limites. Par conséquent, il est aussi sans forme spécifique et sans nom particulier »⁴⁵. On dirait qu'il pense à Parménide, Mélissos et Justin.

L'homme, dit-il, est créé à l'image de Dieu. Cependant, il fait une distinction entre image et ressemblance : « L'image est le gage qui nous fait espérer la ressemblance future ». L'homme est *image* de Dieu en tant qu'il fait le bien et exerce son emprise sur les choses⁴⁶. Mais il *ressemble* à Dieu quand il commence à se rapprocher de Dieu par la connaissance (la gnose) et par l'amour.

⁴³ *Ib.*, p. 38. Nous soulignons.

⁴⁴ CLEMENT., *Stromates*, VII, c. 5, n 29. Cité par B. MONDIN., *o.c.*, p. 53.

⁴⁵ *Ib.*, V, c. 12, n 81, p. 54.

⁴⁶ B. MONDIN, *o.c.*, p. 60.

1.3.4. ORIGENE (185-254)

1.3.4.1. Vie et œuvre

Né à Alexandrie vers 185, Origène a été disciple de Clément. Mais il étudia également la philosophie auprès du platonicien Ammonius Sacca, le maître qui a instruit Plotin. Accusé d'hérésie, Origène s'est retiré à Césarée en Palestine où il a fondé une école. Il mourut à Tyr en 254, suite à des tortures pour avoir critiqué un philosophe païen.

L'œuvre conservée d'Origène est impressionnante par sa quantité bien qu'une bonne partie de ses écrits soit portée disparue. Les plus connus sont *De principiis* qui est reconnu comme le premier « traité » (« somme » ou synthèse) de philosophie et de théologie chrétienne de l'histoire, et *Contra Celsum*, œuvre qui s'emploie à réfuter un philosophe médio-platonicien, adversaire du christianisme. Selon Origène, la philosophie est une arme à double tranchant : certains l'utilisent pour se forger des doctrines hérétiques ; d'autres pour renforcer la foi avec des raisonnements conséquents.

1.3.4.2. Conception de Dieu

Selon Origène, *Dieu* est un pur esprit, immatériel, transcendant « la vérité et la raison, l'essence et l'existence »⁴⁷. Il est le principe de toutes choses. Simple, il est non composé, donc unique.

Transcendant le monde de la matière, Dieu dépasse infiniment la capacité de compréhension de l'intelligence humaine. Bien que ses attributs ou propriétés soient connaissables, sa nature ne l'est pas. Par conséquent, contrairement à ce que pensait Platon, la vision de Dieu est selon lui impossible sur base des seules forces humaines.

Notons que, sur le plan théologique, Origène est à la base de la fameuse hérésie de *l'arianisme* qui s'inspire de lui en prétendant que le Fils qui s'est incarné dans le Christ, est « subordonné » au Père, et que les choses du monde ont été créées « à l'image du Logos, et non

⁴⁷ F.COPELSTON, *o.c.*, p. 35.

du Père lui-même »⁴⁸. Ainsi, selon Origène, le Christ est un médiateur dans le sens d'« intermédiaire » entre Dieu et les hommes, se trouvant à égale distance de Dieu et des hommes. Dieu, le Père, est le seul vrai Dieu ; Dieu, le Fils, qui appartient aux esprits ou aux âmes préexistantes, fait trait d'union entre le Dieu unique et la multiplicité des êtres. Quant à l'Esprit Saint, selon lui, il descend du Fils et son influence se limite aux hommes pour en faire des saints.

1.3.4.3. Conception de la création et de l'homme

Selon Origène, de toute éternité, Dieu a créé le monde *ex nihilo*, cependant par *une nécessité de nature*⁴⁹, autrement dit : par émanation. Origène rattache si étroitement la notion de Dieu à celle de la création qu'il est parvenu à parler d'une création éternelle en argumentant que Dieu ne saurait être éternellement tout puissant sans disposer d'un objet sur lequel exercer sa puissance : d'abord sur le Logos, et par le Logos, sur les créatures.

Origène conçoit la création comme se déroulant en deux étapes. Dans une première étape, de toute éternité, Dieu aurait créé les purs esprits qui au début étaient tous égaux ; et, dans une deuxième étape (dans, ou avec le temps ?) : les êtres humains et les êtres purement matériels. L'homme aurait été créé suite à la chute des purs esprits (anges) dont certains sont devenus des démons, d'autres des hommes.

Cette explication lui facilite la compréhension de l'origine du mal physique et moral ; parce que, comme la Bible le dit : Dieu a créé toutes choses bonnes. Comment alors se sont-elles détériorées ? Il répond : par les décisions libres des créatures.

L'éloignement du Verbe est donc graduel : les anges s'en trouvent peu éloignés ; ensuite viennent les hommes qui en sont un peu plus éloignés et qui sont condamnés à vivre dans un état de corporéité ; enfin viennent les diables qui en sont très éloignés.

Toutefois, Origène pense que les créatures spirituelles (les hommes et même les démons) sont capables de se réhabiliter et de réparer le mal commis, à la faveur de l'ascèse et l'aide de la

⁴⁸ *Ib.*, p. 67.

⁴⁹ Cf. *Ib.*, p. 35.

Providence divine qui les assiste dans leur purification. De cette manière, les esprits seront délivrés du mal et tout retournera à l'unité de Dieu⁵⁰. C'est la **doctrine de restauration de toutes choses**, la « **catastase** » ou la « **remise en ordre** », d'après laquelle les choses reviendront à leur principe ultime selon lequel Dieu sera tout en tous.

Origène postula donc la délivrance universelle qui consiste, à ses yeux, dans le fait que toutes les créatures spirituelles parviendront finalement, à travers des souffrances-purifications, à l'union avec Dieu. C'est pourquoi il fut soupçonné d'enseigner la « **métensomatose** » ou la **réincarnation**. Selon celle-ci, à la mort, l'âme prendrait possession d'un autre corps, et qu'il est nécessaire que cela se répète pour pouvoir atteindre la purification totale. De plus, cela implique « *le rejet de la doctrine de l'enfer qu'il considère comme purgatoire, donc comme quelque chose de temporaire* »⁵¹. Il n'est pas étonnant que ses doctrines aient été vivement critiquées par l'Eglise. Mais il faudrait noter qu'à l'époque d'Origène, l'orthodoxie de l'Eglise n'était pas encore définie en plusieurs domaines.

1.3.4.4. Conception de l'homme

Les hommes, enseigna Origène à la suite de Platon, sont composés de l'âme et du corps. Ils ont commencé à revêtir un corps à cause du péché commis dans l'état de préexistence de l'âme. La matière est l'expression de la diversité et de la mutabilité, c'est-à-dire de l'imperfection de l'âme⁵².

La corporéité de l'homme est destinée à être spiritualisée jusqu'à la contemplation. L'homme restant toujours « image » de Dieu, il retrouve sa « ressemblance » à Dieu par l'imitation du Christ.

⁵⁰ P. KUNZMANN et alii, *Atlas de la philosophie*, 1993, p. 67.

⁵¹ F. COPLESTON, o.c., p. 36. Nous soulignons.

⁵² Cf. *ib.*, p. 79.

1.3.5. AUGUSTIN D'HIPPONE (354-430)

1.3.5.1. Vie et œuvre

C'est la plus grande figure de la période patristique latine. Né à Thagaste, aujourd'hui Souk-Ahras en Algérie, le 13 novembre 354, Aurelius Augustinus eut pour père un païen répondant au nom de Patricius et pour mère une chrétienne appelée Monique. Il connut une jeunesse mouvementée, tant sur le plan moral qu'intellectuel.

Il adhéra d'abord au manichéisme, puis au néo-platonisme, enfin rapidement au christianisme sous l'influence d'un philosophe néo-platonicien *Marius Victorinus Afer* (mort après 362). Ce dernier, dans la première période de sa vie, fut un brillant professeur de rhétorique à Rome et composa divers ouvrages de grammaire, rhétorique et dialectique. Il avait traduit en latin plusieurs textes philosophiques grecs, notamment quelques traités de Plotin et de Porphyre que Augustin put lire comme il l'atteste lui-même dans les *Confessions* : « J'avais lu divers livres platoniciens traduits en latin par Victorinus, jadis rhéteur à Rome ». Arrivé à un âge avancé, Victorinus s'était converti au christianisme, d'abord de façon furtive, mais bientôt publiquement à l'étonnement de tous. Dès lors, son activité littéraire se tourna vers l'exégèse et la théologie : il commenta les lettres de saint Paul et lutta contre l'hérésie de l'arianisme.

Plus jeune que Victorinus de quelques décennies, *saint Ambroise* (339-397) se rattache au même courant du christianisme platonisant. On a longtemps borné l'œuvre philosophique d'Ambroise à un traité de morale dont le titre même, *Des devoirs des ministres*, indique qu'il s'agit d'une transposition chrétienne du traité de Cicéron *Des devoirs*. « En réalité, Ambroise était bien plus ouvert à la spéculation philosophique que ne le laisserait supposer cet ouvrage ; non seulement il avait lu de près Philon et Origène à qui il emprunte nombre d'exégèses allégoriques de la Bible, mais on s'est avisé récemment qu'il avait une connaissance sérieuse de la philosophie grecque [...]. Certains de ses sermons reproduisent presque textuellement de longues citations de Platon et de Plotin ».⁵³ C'est

⁵³ F. CHÂTELET, *La philosophie médiévale. Du 1^{er} siècle au XVe siècle*, Paris, 1999, p.85.

alors l'audition des sermons plotinisants prononcés par Ambroise à Milan qui triompha des dernières résistances d'Augustin contre la foi chrétienne.

Baptisé par Saint Ambroise, le dimanche de Pâques 387, après un bref temps, il retourna en Afrique, à Thagaste où il fonda une communauté monastique. Ordonné prêtre en 391 par l'évêque d'Hippone, il devint, en 396, évêque du même diocèse. Il lutta surtout contre le donatisme et le pélagianisme et mourut à Hippone en 430.

Augustin laissa une œuvre très abondante. En voici quelques écrits : *Confessiones*, *De Civitate Dei*, *De Trinitate*, *De ordine*, *Contra Academicos*, *De libero arbitrio*, *De moribus manichearum*. Il y a aussi des nombreuses lettres. Quelle est la position de saint Augustin par rapport à la foi et la raison ?

1.3.5.2. Rapport entre Foi et Raison

Impossible de séparer le « philosophe » du « théologien » en Augustin qui prit la résolution de réaliser une étroite collaboration de la foi et de la raison par une sorte de « néoplatonisme chrétien »⁵⁴ à la suite de son maître à penser : Marius Victorinus Afer. Selon lui, « la foi chrétienne n'abolit pas l'intelligence, elle ne tue pas la pensée »⁵⁵ ; au contraire, elle valorise pleinement la raison car elle fournit « des concepts qui sont à la base de ce qu'il faut croire, elle établit l'existence et l'infailibilité de la révélation »⁵⁶. En tout cas, la foi commençante appelle un concours rationnel, « ne serait-ce que pour assurer qu'elle n'est pas absurde »⁵⁷.

La foi rend aussi des services à la raison, car il y a des vérités que la raison, laissée à elle-même, ne connaîtrait jamais si Dieu ne les proposait à notre foi, explicite M. De Wulf. Puis, la foi aide à mieux nous servir de la raison en la rendant plus humble et ouverte. Au titre de guide intellectuel, « la foi rend notre esprit plus apte à atteindre les

⁵⁴ F. VAN STEENBERGHEN, o.c., p. 32.

⁵⁵ E. JEANNEAU, o.c., p. 11.

⁵⁶ M. DE WULF, o.c., 4^{ème} édition, 1921, p. 94.

⁵⁷ J. PEPIN, *Saint Augustin et la patristique occidentale*, dans C. CHÂTELLET (dir), *La philosophie médiévale (du 1^{er} au XV siècle)*, Paris, 1972, p. 86.

vérités même naturelles »⁵⁸, surtout qu'elle livre à l'intelligence la raison d'être de l'univers et jette une lumière sur la destinée humaine.

Cependant, la philosophie chez lui n'a pas le même sens que dans la philosophie scolastique (moderne et contemporaine) où l'autonomie de la raison est beaucoup plus accentuée. A ses yeux, la philosophie est *l'amour de la sagesse*, où l'accent tombe davantage sur l'amour que la connaissance, plus sur Dieu que sur le monde et l'homme, qui sont d'ailleurs comme suspendus à cette ultime réalité qu'est Dieu, leur unique sens d'être. C'est ainsi qu'Augustin a pu écrire : « *Si sapientia Deus est... verus philosophus est amator Dei* »⁵⁹. De là on peut conclure que, pour Augustin, il y a certes *réciprocité* entre foi et raison ; mais en dernière instance, il y a *suprématie de la foi sur la raison* puisque la foi joue le rôle d'éclaireur ou de détecteur dans le domaine de la recherche rationnelle. Toute sa construction intellectuelle prendra donc la forme d'une philosophie théologique (chrétienne) ou d'une théologie philosophique (rationnelle).

La connaissance de l'homme met, selon Augustin, en mouvement pour aimer ce qu'il connaît ; et aimer, c'est aussi « bien connaître » quelque chose ; car c'est seulement dans une attitude d'amour que l'on comprend à fond les choses. L'amour est donc une véritable source de connaissance.

1.3.5.3. Théorie de la connaissance

On trouve d'abord chez lui *une critique serrée contre le scepticisme*. Augustin reste convaincu que « la certitude (de la vérité) existe, et qu'elle est nécessairement liée au bonheur.⁶⁰ « *Si fallor sum* » (si je me trompe, *j'existe encore sûrement comme celui qui se trompe*) : se tromper est un acte de connaissance de quelqu'un qui doit d'abord exister avant de pouvoir douter. Ainsi, Augustin est le précurseur de Descartes qui parlera, plus rationnellement, du *Cogito sum*.

Même en recourant à l'argument des sceptiques qui prétendent qu'il n'y a *pas de vérité puisque il y a discorde entre les philosophes*,

⁵⁸ J. MANTOY, o.c., p. 37.

⁵⁹ Librement traduit : « Si la sagesse consiste à atteindre Dieu, le vrai philosophe c'est celui qui aime Dieu » (AUGUSTIN, *De civilitate Dei*, VIII, 1, cité par M. De Wulf, o.c., 4^{ème} édition, p. 93).

⁶⁰ M. De WULF, o.c., 4^{ème} édition, p. 97.

ceux-ci ont au moins un point en commun selon Augustin, à savoir l'affirmation de *l'existence d'une réalité* qui, pour le reste, est mal connue et, par là, favorise la dispute et nécessité d'être toujours mieux explorée par les sens...

Si, en plus, on fait appel à *l'argument que les sens nous trompent souvent* (c'est d'ailleurs l'expérience qui l'enseigne), on peut tout de même répondre que « ce ne sont pas les sens qui nous trompent parce que quand nous sommes sains (autrement dit : si ces organes fonctionnent correctement) ils ne nous trompent pas, et quand nous ne sommes pas dans la vérité, la faute de l'égarement n'est pas tant à attribuer aux sens qu'à l'esprit du malade, du dormeur.⁶¹

Enfin, il avance *un quatrième argument, d'ordre moral pratique* : si la doctrine du scepticisme était vraie, les conséquences pratiques dans la vie sociale seraient désastreuses : « ...l'adultère, l'homicide et le sacrilège [...] deviendraient licites et tout fondement de la morale serait bafoué »⁶².

Après avoir réglé ses comptes avec le scepticisme académicien auquel il a adhéré pendant une certaine période de sa vie, Augustin se propose de voir comment se déroule le processus de la connaissance. Après avoir exposé la théorie de la connaissance, nous pouvons expliquer les degrés de connaissance mis en place par Augustin.

1.3.5.4. Théorie de l'illumination et les trois degrés de connaissance

Saint Augustin distingua trois degrés de connaissance qui passent par : *les sens, la raison inférieure, la raison supérieure*. A chacun d'eux correspond un objet déterminé. Les sens connaissent les qualités des corps ; la raison inférieure connaît les lois du monde physique ; la raison supérieure connaît les vérités éternelles⁶³.

1° *La connaissance sensible* est le degré le plus bas. Elle dépend de la sensation qui est « un acte de l'âme se servant des organes des sens comme de ses instruments »⁶⁴. Cette connaissance est commune

⁶¹ B. MONDIN, o.c., p. 104.

⁶² AUGUSTIN, *Contre Academicos III*, cité par *ib.*, p. 104.

⁶³ Cf. B MONDIN, o.c., p. 104-105.

⁶⁴ F. COPLESTON, o.c., p. 64.

à l'homme et à l'animal. Toutefois, la connaissance humaine est supérieure à celle de l'animal compte tenu des capacités spécifiques du cerveau humain. Augustin ne rejette donc pas l'expérience qui offre des « matériaux » à la connaissance rationnelle ; mais l'homme ne peut pas être comme un esclave soumis ; il faut interpréter, mesurer, corriger la connaissance sensible...

2° *La connaissance rationnelle* (science) est propre à l'homme. Dans cette connaissance, l'esprit juge les objets matériels d'après des lois universelles⁶⁵. L'homme évalue sa connaissance sensible d'après des règles qui existent préalablement dans l'esprit humain. Par exemple, le fait que, dans les mathématiques, on peut affirmer que $7 + 3 = 10$, est une réalité évidente et universelle que personne ne mettra en doute. Selon Augustin, cette capacité de l'homme ne peut pas venir des sens, mais d'une autre instance, qui est déjà comme une empreinte de Dieu en lui.

3° *La connaissance des vérités éternelles* : il y a des vérités philosophiques (métaphysiques, par ex. le concept de l'être, du fini et l'infini) que l'homme ne peut connaître que par une sagesse, une sorte d'« illumination divine » qui n'est pas selon lui (comme pour Platon) une « réminiscence » de vérités connus dans un monde antérieur à celui que nous connaissons actuellement. Comme certaines vérités ne viennent pas de l'expérience, donc pas non plus de la connaissance rationnelle qui ne fait que « retravailler » (rationnellement) la première, ces vérités doivent avoir une autre origine. L'homme, selon lui, n'en est pas capable « soit à cause de la contingence de l'objet connu, soit à cause de la contingence du sujet connaissant »⁶⁶. Etant donné qu'il rejeta la réminiscence de Platon, Augustin élaborait une nouvelle théorie : celle de *l'illumination*. Selon lui, l'illumination joue dans l'esprit humain un rôle analogue à celui de la lumière solaire dans la perception visuelle. Ainsi, elle rend visibles les vérités éternelles⁶⁷ parce qu'elle rend capable de saisir ce qui est au-delà de la raison humaine. Pour Saint Augustin, c'est Dieu qui a fait l'esprit humain tel qu'il puisse participer à sa propre lumière. L'homme participe ainsi à la lumière de la connaissance divine. Nous

⁶⁵ AUGUSTIN, *De Trinitate XII*, 2, 2, cité par B. MONDIN, o.c., p. 106.

⁶⁶ B. MONDIN, o.c., p. 105.

⁶⁷ Cf. AUGUSTIN, *Confessions VIII*, 10, cité par *ib.*, p. 106.

voudrions, maintenant, exposer la conception augustinienne sur Dieu, le monde et l'homme.

1.3.5.5. Conception de Dieu

Le Docteur d'Hippone ne doute pas de l'existence de Dieu, sur base de sa foi chrétienne sans doute, mais aussi à partir de preuves que la raison peut facilement comprendre. Ici s'ébauchent déjà les fameuses preuves de Dieu qui trouveront une forme plus achevée chez Thomas d'Aquin.

Pour l'instant, il convient de noter que Saint Augustin trouva une première preuve de l'existence de Dieu dans *l'existence évidente du monde extérieur avec le changement et le mouvement du monde*. Ce phénomène ne trouve pas sa raison d'être dans les choses mêmes, mais dans un autre principe. Ainsi, les choses visibles proclament-elles silencieusement qu'elles ne peuvent « avoir été créées que par Dieu, l'ineffable et invisible Grandeur, l'ineffable et invisible Beauté »⁶⁸.

Une deuxième preuve réside dans *le consentement universel* : « Tous les hommes s'accordent à croire que Dieu est ce qui dépasse en dignité tous les autres objets »⁶⁹. Saint Anselme s'en inspirera avec son argument connu sous le nom d'argument *ontologique* selon lequel Dieu est un être tel *qu'on ne peut en concevoir de plus grand* et que son existence s'impose d'elle-même, car ce qui est le plus grand inclut son existence.

Une preuve spécifiquement augustinienne consiste à partir des « *vérités dites nécessaires* » que nous pouvons appeler « indéniables » : qu'on n'est pas libre d'affirmer ou nier comme on le veut sans être incohérent au niveau de la raison. En d'autres termes, la raison est capable de faire des affirmations nécessaires *tant au plan théorique que pratique* (moral) : au plan théorique, par ex. que $7 + 3$ soit nécessairement 10 ; au plan pratique, que ce qui est juste, bon, *doit* être fait ; que ce qui est injuste ou mauvais *doit* être évité. Cela indique

⁶⁸ AUGUSTIN, *De civitate Dei*, 11, 4, 2, cité par F. COPLESTON, o.c., p. 77-78.

⁶⁹ ID., *De doctrina christiana* 1, 7, 7, cité par F. COPLESTON, o.c., p. 78.

ou montre qu'il existe des vérités nécessaires en nous qui s'imposent d'elles-mêmes⁷⁰.

Pour arriver à affirmer Dieu à partir de ce constat, il faut commencer de plus loin : dans un « jugement » (n'importe lequel), celui qui juge se situe comme « au-dessus » de choses qu'il juge. C'est la raison qui est la faculté qui permet de connaître et de juger toutes les choses ; elle est la plus haute faculté dans l'homme et rien n'est supérieur à elle. Mais si la raison elle-même se sent jugé (comme c'est le cas dans les vérités nécessaires), cela prouve que ce qui la juge est une instance supérieure à l'homme, Dieu lui-même. Et cela est confirmé en quelque sorte par le fait que ces vérités ont des fortes ressemblances avec les *attributs* de Dieu : Dieu existe éternellement, nécessairement, sans changement au niveau de son être. Ces vérités renvoient donc à une Vérité absolue qui est la source de toutes les vérités qui existent en nous.

Le *témoignage de la conscience, comme expérience d'intériorité*, implique une sorte d'expérience implicite de Dieu (cf. ce que dira plus tard Maurice Blondel) comme Celui qui est source de toute intériorité, et qui est même plus *intérieur à nous-mêmes que nous-mêmes* ; donc : suprême présence.

Dieu est aussi *entièrement* présent dans chacun de ses attributs : ce qu'il a (comme qualités) est aussi ce qu'il *est*.⁷¹ L'essence de Dieu est présente en chacune de ses attributs qui manifestent réellement *qui est Dieu* : on peut donc affirmer que « Dieu est amour », tout comme on peut dire : « l'Amour, c'est Dieu » ; « Dieu est vérité » et « La Vérité est Dieu ». Donc, chaque attribut permet de connaître Dieu entièrement, mais d'un point de vue différent.

Dieu a ses attributs (qualités nécessaires). Il est immense, mais son immensité n'est pas l'espace, comme un être qui possède une étendue infinie. Dieu est éternel, mais son éternité n'est pas à situer dans le temps comme un temps infiniment long. Théologie affirmative et négative vont donc de pair chez lui ; aucune n'est adéquate car Dieu transcende infiniment le monde.

⁷⁰ J. MANTOY, *o.c.*, p. 37.

⁷¹ E. DURAND, *o.c.*, 89.

1.3.5.6. Conception du monde

Augustin opta d'abord pour une *création* « *ex nihilo* » et libre, totalement dépendante de Dieu qui se tient toutefois « élevé au-dessus de tous les êtres »⁷². Il rejeta l'émanation qui inclut un caractère de nécessité et sauvegarde la transcendance de Dieu qui n'est nullement dépendant du monde. Dieu est en tout, et pourtant il transcende tout.

Augustin fut fasciné par l'ordre qui règne dans la création où chaque chose occupe une place précise dans la hiérarchie de l'être. Cependant, le cosmos bien ordonné est aussi traversé par une dynamique par où chaque être tend vers le haut et veut en quelque sorte atteindre un échelon plus haut ; ainsi, l'homme veut se rapprocher de Dieu, sans pour autant pouvoir devenir Dieu.⁷³

Le temps et l'espace n'existent pas avant la création. Ils ont commencé avec la création. Ils ont donc été créés par Dieu. Quant au temps, il est une forme d'ex-tension, un éparpillement. Dans le « courant » du temps (passé, présent, futur), seul l'instant présent m'appartient ; il permet de *devenir* ce que je suis ; car on n'est que dans la mesure où l'on devient dans le temps.

La matière (dans l'optique de Platon) est proche du non-être ; seules les *idées exemplaires* sont en plénitude. Si la matière contient en germe ce qu'elle peut devenir (cellule, embryon, fœtus, enfant), ce n'est pas que la matière possède cette force d'elle-même, mais cela dérive des « raisons séminales » (*rationes seminales*), une sorte de puissance rationnelle latente et créatrice qui réalise, *quand les circonstances sont favorables*, le plan qui est présent dans les « idées exemplaires » (ou les essences matérielles)⁷⁴.

Cette théorie s'appelle la *théorie de l'exemplarisme* qui compare Dieu à un artisan qui, avant de construire une arche, commence par en concevoir le modèle. « De même, avant de créer l'univers, Dieu a dû en concevoir le plan grandiose ; il connaît les essences possibles dans leur rapport avec son essence infinie dont elles sont de lointaines imitations [...]. A chaque individualité contingente

⁷² AUGUSTIN, *Confessions II*, 6, 13, 2, cité par J. PEPIN, o.c., p. 88.

⁷³ Sur ce point, on peut faire un rapprochement avec la pensée de Theillard de Chardin.

⁷⁴ M. DE WULF, o.c., 4^{ème} édition, p. 96.

correspond une idée divine, norme de sa réalité »⁷⁵. De toute évidence, cette théorie augustinienne s'inspire de Platon et de Plotin. Mais précisons qu'elle s'écarte d'eux parce qu'Augustin n'y fait pas des idées une « déchéance » de l'Un. Voyons sa conception de l'homme

1.3.5.7. Conception de l'homme

Augustin conçoit l'homme comme un être composé d'un corps et d'une âme. Les deux gardent leur caractère de « substance ».⁷⁶

L'âme est donc une substance en soi. D'où il affirme que, dans l'homme, il y a une âme à qui est donné un corps mortel en usage. Du fait d'être spirituelle, l'âme est immortelle. Elle se sert du corps et le gouverne. Supérieure au corps, elle ne lui préexiste pourtant pas. Créée par Dieu, elle n'a pas été mise dans un corps par punition. Voilà qui sépare clairement Augustin d'Origène.

Comment l'homme se rend-il compte d'avoir une âme spirituelle ? Par la « conscience » qui est d'abord *conscience de la réalité extérieure* étalée comme un objet devant moi ; par la *conscience de soi*, comme celui qui pense par soi-même et sur soi-même (sujet, auto-conscience), par la *conscience de la durée* : la persistance du sujet malgré le temps qui s'écoule.

Quant au corps, il n'est pas un tombeau (donc mauvais) car l'homme ne s'identifie pas à la seule âme. La vision d'Augustin sur le corps est plus positive que celle de Platon et Plotin.

Comment l'âme se retrouve-t-elle dans le corps de l'homme ? « Le philosophe africain » se meut dans des hésitations pénibles. D'une part, la transmission du péché originel l'incline à souscrire au *traducianisme* ou *générationisme*, pour qui l'âme de l'enfant est transmise par les générateurs, les parents, dont l'âme de l'enfant se détacherait en quelque sorte. D'autre part, il ne rejette pas le *créationnisme*, qui enseigne la création instantanée (immédiate) des âmes par Dieu lors de la génération⁷⁷.

Quel sera le sort de l'homme ? Contre Platon et Plotin, Augustin rejette la réincarnation et opte pour l'incarnation unique de chaque

⁷⁵ *Ib.*, p. 95.

⁷⁶ Nous savons qu'Aristote, par contre, affirme qu'il y a une « union substantielle » du corps à l'âme.

⁷⁷ *Ib.*, p. 96.

individu. Ici encore, il prend aussi ouvertement partie contre la théorie d'Origène qui prônait aussi le retour à Dieu de toutes âmes déchues.

1.3.5.8. A propos de l'Éthique

L'éthique d'Augustin a Dieu comme centre. Elle est qualifiée d'eudémonisme du fait que le bonheur est la fin de l'activité humaine. Or, pour Augustin, *le bonheur de l'homme se trouve en Dieu* (Cf. aussi Blaise Pascal) puisque c'est en Lui seul que l'homme peut trouver l'accomplissement de son désir.

En outre, *son éthique est celle de l'amour* « car si Dieu est le bien suprême de l'homme... et si chercher le bien suprême c'est vivre vertueusement, il s'en suit donc que vivre vertueusement n'est rien d'autre que d'aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de tout son esprit »⁷⁸. Réaliste, Augustin sait que, laissé à lui-même, l'homme ne parviendrait pas à la béatitude. Voilà pourquoi il affirme que *c'est avec l'aide de la grâce que l'homme peut participer au Bien immuable*. La grâce est un don gratuit venant d'un Dieu miséricordieux. Cependant, reconnaît-il, les lois morales éternelles sont imprimées dans le cœur de l'homme « comme l'anneau s'imprime dans la cire sans y rester »⁷⁹.

Augustin s'est préoccupé du problème du mal. Pour le philosophe africain, *le mal n'a pas été créé par Dieu et n'est pas une chose*. Elle provient de la volonté humaine se détournant du Bien immuable et infini. Le mal est une privation du bien, il est « ce qui déchoit de l'essence et tend au non-être... Il tend à faire cesser d'être ce qui est »⁸⁰. Par ailleurs, Augustin argumente : « Si la perfection morale consiste à aimer Dieu, à diriger la volonté vers Dieu et à mettre toutes les autres facultés, par exemple le sens, en accord avec cette orientation, « le mal consiste à détourner la volonté [= sa propre volonté] de Dieu »⁸¹. Il s'agit du mal moral qui est « ainsi absence de rectitude de la volonté créée »⁸².

⁷⁸ AUGUSTIN, *De moribus eccl.*, 1, 25, 46, cité par F. COPLESTON, o.c., p. 91.

⁷⁹ F. COPLESTON, o.c., p. 92.

⁸⁰ AUGUSTIN, *De moribus eccl.*, 2, 2, 2, cité par *Ib.*, p. 94.

⁸¹ F. COPLESTON, o.c., p. 93. Nous soulignons.

⁸² *Ib.*, p. 94.

1.3.5.9. Conception de l'Histoire, de l'Eglise et de l'Etat

Augustin rompit clairement avec la vision cyclique du monde, propre à l'Antiquité, pour adopter une conception linéaire de l'histoire, car le Christ est mort *une fois pour toutes* pour nos péchés.

Le philosophe de l'histoire et le théologien de l'histoire se confondent en lui, car l'on doit discerner la signification spirituelle et morale des actions et des événements historiques. Pour lui, l'histoire temporelle reste dans les mains de Dieu qui en assure « la suite des dominations, sans qu'il faille pour autant conclure qu'elles sont justes »⁸³ ; autrement dit, l'histoire connaît une certaine autonomie, elle n'est pas manipulée par Dieu, bien qu'elle n'échappe pas à sa Providence.

Le chef d'œuvre de sa philosophie (théologie) politique est le *De Civitate Dei*, rédigé pendant que Rome tombait dans les mains des Barbares. Cela le contraignit de réfléchir et d'écrire sur le sens de l'histoire et sur la cité terrestre face à la cité céleste. C'est dans l'histoire politique et ecclésiastique que se fait jour, selon lui, la lutte de deux royaumes (ou « cités » *civitates*), à savoir : la cité terrestre ordonnée à l'amour de Dieu, et la cité céleste. La cité terrestre est symbolisée par l'Etat païen, en l'occurrence l'Etat romain, symbolisé en Babylone, ville païenne, capitale puissante du premier grand empire du Moyen-Orient ; la cité céleste se fait jour par l'Eglise comme une pré-figuration de la Jérusalem céleste (en continuité avec la Jérusalem biblique).

Les deux cités se « compénètrent » tellement qu'il n'y a jamais une cité terrestre pure, à côté d'une cité céleste pure, de telle sorte qu'il est normal que le chrétien fasse partie des deux et qu'il s'occupe également à transformer la cité terrestre en cité céleste, en étant bon chrétien au milieu des affaires de ce monde : « Nous voyons maintenant un citoyen de Jérusalem, un citoyen du royaume du ciel qui remplit une fonction sur terre ; il porte la pourpre, il est magistrat, édile, proconsul, empereur, il dirige l'état terrestre *mais son cœur est plus haut s'il est chrétien, s'il fait partie des croyants...* Ne désespérons donc pas des citoyens du royaume céleste quand nous les voyons

⁸³ M. DESCHOUX, *Augustinisme*, dans JERPHAGNON, L, (dir), *Dictionnaire des grands philosophes*, Toulouse, 1973, p. 48.

engagés dans les affaires de Babylone, accomplissant des actes terrestres dans un état terrestre ; ne félicitons pas non plus sur-le-champ tous les hommes qui sont occupés aux affaires célestes car même les fils de la pestilence s'assoient parfois sur le siège de Moïse... Mais viendra le temps du vannage où ils seront séparés avec le plus grand soin »⁸⁴.

⁸⁴ AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, 1924, cité par F. COPLESTON, o.c., p. 97.

1.3.6. LE PSEUDO-DENYS L'AREOPAGITE (480-510)

1.3.6.1. Vie et œuvre

Cet homme, probablement un moine syrien, est ainsi surnommé pour avoir pris lui-même le nom de Denys l'Aréopagite d'Athènes, un converti par Saint Paul (Cf. Ac. 17), ce qui est manifestement faux, car cet auteur pour le reste inconnu est très dépendant de Proclus (Proclus) comme son maître à penser et celui-ci a vécu entre 412 et 487. On suppose donc que le Pseudo-Denys soit né vers 500 après Jésus-Christ. Avec lui (et d'autres, Jean Damascène par ex.) s'achève la grande période de la patristique grecque.

Son rôle a été d'opérer « une extraordinaire christianisation de la philosophie néo-platonicienne »⁸⁵ à partir de la philosophie de son maître, Proclus, qui fut le grand architecte du néoplatonisme curieux de connaître les mythes et les rites grecs et barbares du monde entier⁸⁶. Né à Byzance, Proclus étudia à Alexandrie et à Athènes où il s'initia à la « mystagogie de Platon » par Plutarque et par Syrianos à qui il succéda (à l'Académie d'Athènes)⁸⁷. Païen dévot, esprit classificateur, Proclus demeura aussi, sa vie durant, célibataire pour consacrer plus de temps à l'étude.

Proclus poussa l'altérité de Dieu jusqu'à l'extrême, d'où les noms qu'il a employés : le Sur-un, Sur-Bien, Sur-Parfait, Sur-être ; d'où procède le bien, la perfection finie. Selon la plus ou moins grande proximité du Sur-Un, la réalité se structure hiérarchiquement avec, en bas de l'échelle, la matière qui ne fait qu'exister (cf. l'être là, pure facticité).

Le Pseudo-Denys a écrit : *Les noms divins, La mystique théologique, La hiérarchie céleste, La hiérarchie ecclésiastique*. Il a été accusé de se servir du néo-platonisme au profit du christianisme. En effet, bien qu'il s'est vanté de tirer toute sa philosophie de l'Écriture Sainte, elle est tout imprègne des idées de Proclus.

Il est plus théologien que philosophe. C'est pourquoi nous ne développons pas sa pensée ici dans ce cours : on pourra le faire dans le cours de « patrologie » (en théologie) ou en histoire de la

⁸⁵ A. DE LIBERA, *o.c.*, p. 23.

⁸⁶ J. TROUILLARD, *Proclus*, dans *Dictionnaire des philosophes*, Paris, 1998, p. 1264.

⁸⁷ Cf. *ib.*, p. 1265.

spiritualité ; mais qu'il suffise de dire qu'il a exercé une grande influence sur la postérité.

1.3.7. SEVERIN BOECE (480-525)

Boèce (dérivé de Boetius) ne fut pas un « père de l'Église » mais un « philosophe chrétien ». Ce qui fait de lui une figure particulière dans la période de transition des « Pères de l'Église » vers la « Scolastique ». En fait, il appartient à deux époques : à l'Antiquité romaine finissante (de ce point de vue, on peut le considérer comme « le dernier des Romains ») et au Moyen Âge débutant, il met en place le cadre intellectuel qui va servir le Moyen Âge.

Boèce joua un rôle clé dans la « transmission » de l'héritage philosophique et culturel (il composa un traité sur les mathématiques et la musique) – la « *translatio studiorum* » – de l'Antiquité au Moyen Âge sans quoi la philosophie scolastique ne serait pas ce qu'elle est devenue. Nous le considérons une véritable figure de *transition* entre deux époques. Après Augustin, sa contribution à la pensée médiévale n'est pas négligeable.

Ce qui compte avant tout chez lui c'est la réflexion philosophique, même si elle se laisse guider par la foi chrétienne que Boèce a sincèrement professée et défendue avec conviction dans ses écrits contre les hérésies de son temps.

1.3.7.1. Vie et oeuvre

Né à Rome d'une célèbre famille patricienne vers 480, contemporain du Pseudo-Denys, Boèce étudia la philosophie grecque à Athènes (et peut-être aussi à Alexandrie) : Platon, Aristote et le néoplatonisme. Consul, puis ministre (« maître des offices ») du Roi Théodoric le Grand – potentat ostrogoth qui dominait sur l'Italie après l'effondrement de l'empire romain occidental – en 524, il fut soupçonné de conspiration avec l'Empereur de Constantinople contre le Roi. Selon une autre version, après avoir exprimé des critiques sur les receveurs des impôts, ceux-ci auraient trouvé le moyen de lui faire perdre la confiance du Roi et l'accusant de magie. Un décret du Sénat le déclara coupable de trahison. Dépossédé de ses biens, il fut emprisonné ; c'est lors de son séjour en prison qu'il eut le temps pour écrire sa célèbre *Consolation de [la] Philosophie* où il exprima ses idées sur le véritable bonheur et la Providence de Dieu qui domine l'histoire. Il fut exécuté à Pavie et reconnu comme un saint, bien que

non canonisé puisqu'il a vu sa propre mort comme un sacrifice à la Vérité. Son tombeau reste un lieu de vénération.

1.3.7.2. L'apport de Boèce à la philosophie

Boèce entreprit l'immense travail de traduire en latin certaines œuvres de Platon et d'Aristote, tout comme l'*Isagoge* de Porphyre, le disciple de Plotin qui a diffusé les idées de son maître et l'accompagnant d'un commentaire de Amnonius Sacca. En réalité, son travail de traducteur s'est limité à une partie des écrits logiques d'Aristote. Il a fallu attendre le 13ème siècle (le sommet du Moyen Age) avant que l'œuvre d'Aristote ne soit bien connue par des nouvelles traductions plus complètes. En tout cas, les premiers siècles du Moyen Age n'ont connu Aristote que par le truchement de Boèce et, sans lui, la logique d'Aristote aurait été ignorée en Occident. Notons que Boèce a été au départ de la célèbre querelle des *universaux* du Moyen Age par son commentaire sur l'*Isagoge* de Porphyre, disciple direct de Plotin. Remarquons aussi que, selon lui, il n'y a pas opposition mais « symphonie » entre Platon et Aristote. Il chercha à comprendre l'un par l'autre.

Mais Boèce n'a pas été que traducteur. Il a écrit ses propres œuvres sur la logique qui ont permis aux Occidentaux de découvrir la théorie des catégories d'Aristote et des syllogismes, selon sa propre interprétation.

L'idée fondamentale qui se dégage de son étude de la logique d'Aristote est que les catégories d'Aristote (substance, qualité, quantité, etc.) ne se réfèrent pas aux choses mêmes, et ne sont pas non plus de simples classes grammaticales ; elles traitent des mots en tant qu'elles signifient les choses. Boèce, en commentant Porphyre et en se référant à Aristote, est d'avis que les mots de *genre* et d'*espèce* ne signifient pas des choses concrètes, puisqu'ils se réfèrent à plusieurs individus. Ils ne désignent donc rien qui existe comme tel : l'unité numérique d'un étant est incompatible avec ces concepts.⁸⁸

Logicien, mais aussi métaphysicien profond, Boèce exprima encore les grandes lignes de certaines distinctions porteuses de toute la tradition onto-logique : la différence entre l'être et l'étant, l'être par essence et l'être par participation, la substance et l'accident.

⁸⁸ E. BREHIER, Histoire de la philosophie I/ Antiquité et Moyen Age, p. 470-471.

Pour prouver l'existence de Dieu, Boèce recourut à l'argument des degrés de perfection. Il écrit : « Tout ce qui est appelé imparfait, est évidemment ainsi par diminution du parfait. Il s'ensuit que, si en quelconque genre des choses il semble y avoir de l'imparfait, il faut qu'il y ait nécessairement un être parfait ». ⁸⁹

Un autre argument qu'il formula est celui de l'unité du monde ou son ordre harmonieux. Cette unité réclame un être qui l'opère. Enfin, pour Boèce, dire que Dieu existe et qu'il est Père, revient à la même chose, car le monde n'existe que parce qu'il y a un Créateur qui est aussi un Père provident. ⁹⁰

1.3.7.3. Anthropologie, éthique, philosophie de l'histoire

Voici les termes dans lesquels Boèce définit l'homme : « *Individua substantia rationalis naturae* » (une substance individuelle de nature raisonnable). Par là, il souligne l'individualité de chaque homme.

La liberté (l'autonomie) de l'homme existe malgré l'ordre et le déterminisme qui caractérisent le monde. Liberté qui est conçue positivement : plus l'homme vit selon l'esprit par son adhésion à la Bonté et la Vérité, plus il est libre.

Dans sa célèbre *Consolation de Philosophie*, Boèce voulut donner une certaine explication rationnelle de la situation malheureuse qui lui était arrivée (l'emprisonnement) : la réalité des méchants apparemment récompensés, et des bons apparemment punis. Force est de constater que dans la recherche de l'explication de sa situation, Boèce ne recourut nullement aux Ecritures saintes ou au Christ, mais uniquement à la philosophie : Platon et Plotin. C'est pourquoi son martyr fut considéré par l'Eglise comme un martyr d'un « philosophe » chrétien et non pas d'un « confesseur » de la foi chrétienne.

Pour comprendre le problème de l'injustice dont il était victime, il a commencé par expliquer ce qu'est le vrai bonheur (la félicité) qui ne consiste pas dans les richesses matérielles, les honneurs et les plaisirs. La félicité consiste dans la possession du Bien Souverain ou

⁸⁹ S. BOECE, cité par *lb.*, p. 222.

⁹⁰ B. MONDIN, *o.c.*, p. 223.

de Dieu. Mieux vaut alors posséder celui-ci et manquer le reste. Par ailleurs, les méchants ne sont pas vraiment heureux, selon lui ; Ils ne jouissent que d'un semblant de bonheur.

Pour Boèce, le mal ne vient pas de Dieu mais des hommes et cela à cause de leur finitude (mal physique) ou à cause du mauvais usage de leur liberté (mal moral). L'homme a donc la possibilité de faire souffrir son prochain injustement.

Mais comment cela est-il compatible avec l'existence d'une Providence : comment Dieu permet-il la souffrance (injuste) ? D'après Boèce, la Providence s'articule avec la liberté de l'homme (qui peut en abuser) : Dieu n'empêche pas la liberté d'agir contrairement à sa volonté : Dieu dans son éternité peut tout prévoir (préscience), « mais sans prédéterminer la volonté humaine ».⁹¹ Toutefois, la Providence n'est pas mis en échec par la liberté, mais agit à un autre niveau – celui de l'éternité, et non pas des événements successifs – en assurant la justice véritable, bien différente de celle des hommes.

1.4. Conclusion sur la philosophie antique chrétienne

La rencontre du Christianisme et de la culture gréco-latine conduit à une nouvelle manière de philosopher. *Il y a une influence mutuelle entre le christianisme et l'hellénisme.*

Le Christianisme sait que Platon, Aristote, les Stoïciens ont existé et ont produit des chefs d'œuvres au niveau de la pensée humaine. Ainsi, Platon aura, parmi les chrétiens, ses admirateurs. Saint Augustin est l'un d'eux. Aristote n'est pas du reste.

Comme on l'a vu, *l'époque médiévale n'est pas l'époque de rupture brusque ou totale avec l'Antiquité.* Pour se faire comprendre et pour se défendre, les chrétiens ont été invités à utiliser les arguments philosophiques exposés par les philosophes païens.

De ce fait, certaines méthodes ou certains procédés feront jour dans la nouvelle façon de philosopher. On utilisera les « définitions, distinctions, objections, réduction du raisonnement à la forme

⁹¹ *Ib.*, p. 221.

sylogistique, accumulation des arguments pour et contre une thèse »⁹².

Le Christianisme, [comme toute religion], a des relents philosophiques qui s'imposent en vrais thèmes philosophiques. De là, une nouvelle manière de philosopher peut surgir. Le concept de *personne* s'imposera et étant tous créés à l'image de Dieu, le christianisme présentera un humanisme universel. C'est vrai : le stoïcisme parle aussi de la solidarité cosmique, mais il ne part pas du concept de personne.

Le concept de *liberté* a une nouvelle appréhension. L'homme n'est plus prisonnier du *Fatum*, *Destin* ou *Moira*, jouet de forces aveugles. Les concepts *d'histoire* et de *temps* sont revus à la hausse. La conception cyclique fait place à la conception linéaire de l'histoire et du temps. Le concept de *Dieu* change profondément de signification : il est une « personne », même une communion de trois personnes.

L'anthropomorphisme, le monisme, le panthéisme, le polythéisme n'ont plus droit de cité. Nous avons affaire à un Dieu personnel, transcendant, créateur, distinct de ses créatures, sauveur et non seulement un dieu des philosophes ayant un rôle épistémologique. Ici pensons à la *Diké* de Parménide et au Moteur Immobile d'Aristote, à l'Idée absolue, à l'Être absolu.

Le concept du mal n'est plus lié à la matière conçue comme mauvaise. A présent, il s'agit du mal moral, mal comportant un rapport personnel entre l'homme et la divinité. A ce concept est lié celui du péché.

Le concept de « création » échappe au Démon, à l'émanation et au panthéisme. On parlera désormais de *la création ex nihilo*. En outre, le Créateur ne sera pas confondu à ses créatures.

De ces différents concepts ou *philosophèmes* surgira, comme nous l'avons souligné à maintes fois, une nouvelle manière de philosopher.

Comme d'aucuns peuvent le constater, l'hellénisme et le christianisme se sont influencés mutuellement, mais du fait du pouvoir politique qui était en faveur du christianisme, la période

⁹² M. DE WULF, *o.c.*, p. 16.

médiévale sera surtout chrétienne bien que de manière non exclusive.⁹³

Durant cette période, un thème fondamental persiste. C'est ce thème qui cristallise toute la problématique de l'époque, à savoir *le rapport entre la foi et la raison*. Dans la plupart des cas, c'est un rapport de collaboration. Les deux se sont fécondées.

De tout ce qui précède, l'on comprendra que les particularités de cette période proviennent du nouveau contexte culturel dominé par un christianisme officiel qui s'impose à tous les niveaux : au plan politique, culturel, artistique, scientifique. Toutefois, celui-ci aura à combattre, en son sein, les doctrines déviantes (les hérésies) qui, dans la plupart des cas, se réduisent à certaines *Gnoses* qui prônent la supériorité de la connaissance sur la Foi, et qui enseignent que l'homme n'a pas strictement besoin de la grâce divine pour atteindre le salut, mais qu'il est capable de l'atteindre par ses propres efforts ; ou qui ont une conception immanentiste et manichéenne de l'univers et de l'homme. La gnose prétend percer le mystère divin, c'est-à-dire le mystère de la divinité, celui de la création et aussi le mystère de l'homme. En sondant les modes spirituels et des traditions occultes variées (venant aussi d'autres religions) – dans ce sens il y a syncrétisme – les gnostiques essaient de comprendre l'origine du mal et de la matière, et même d'étudier la possibilité pour l'homme de « réintégrer le divin »⁹⁴.

⁹³ Il y a exagération à dire, comme Peter Kunzmann et ses collaborateurs, que « la philosophie médiévale est une philosophie chrétienne, à la fois dans son intention et par ses représentants qui sont presque tous des clercs » (P. KUNZMANN et alii, *Atlas de la philosophie*, Paris, 1993, p. 65). Prédominance ne signifie pas exclusivité.

⁹⁴ BUREAU DE DOCUMENTATION SUR LES SECTES ET LES RELIGIONS, *Ce qu'il faut savoir sur la Rose-Croix*, [en ligne] <http://www.bdsr.org/>

DEUXIEME PARTIE : LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

L'étude consacrée à la philosophie scolastique devra considérer plusieurs périodes et mêmes aires culturelles : 1) La scolastique arabe et juive ; 2) la première scolastique chrétienne ; 3) la scolastique chrétienne du Moyen Age central ; 4) la scolastique chrétienne du Moyen Age tardif.

2.1. LA SCOLASTIQUE ISLAMIQUE

Notre exposé sur la scolastique islamique s'inspire, dans ses grandes lignes, du Professeur de philosophie islamique, Joseph Kenny⁹⁵. Aux yeux de celui-ci, « l'histoire de la philosophie occidentale n'est pas compréhensible si on laisse de côté le passage de la philosophie grecque à travers le monde arabe musulman vers l'Europe au cours du Moyen Age » (entre 900-1200).⁹⁶ De son côté, l'historien de la philosophie, Alain de Libera lui accorde une large place.⁹⁷

De même que, pendant la période patristique, il y a eu interaction entre christianisme et philosophie antique (et vice versa), de même il y a interaction ou dialogue entre islam et philosophie antique (et vice versa). De ce fait, la philosophie antique est devenue « une réflexion sur des questions qui touchaient la religion islamique et avaient des conséquences sérieuses pour la religion, l'individu, et la société ».⁹⁸ Si le néoplatonisme était la forme de philosophie dominante chez les chrétiens, l'aristotélisme sera la forme de philosophie qui marque le sol musulman. En même temps, il y a eu une forte influence chrétienne sur l'islam en Orient : c'est-à-dire que le contact avec la philosophie grecque – cultivée par les chrétiens d'Egypte, de Syrie et d'Iraq – a poussé les musulmans à philosopher.

Deux centres importants sont nés dans le monde islamisé/arabo-islamique

⁹⁵ Cf. J. KENNY, La philosophie du monde arabe. Auteurs et thèmes principaux. Kinshasa, F.C. 12., 1994.

⁹⁶ *Ib.*, p. 5.

⁹⁷ Trois chapitres de son livre leur sont consacrés : 2. *L'Islam Oriental*, 3. *L'Islam Occidental*, 3. *La philosophie juive* (in *La philosophie médiévale*, pp. 53-244).

⁹⁸ *Ib.*, p. 5.

- *l'islam Oriental, avec Bagdad (en Irak) comme centre*, dans lequel a lieu un important « transfert des études » (*translatio studiorum*) de l'Orient chrétien syro-égypto-perse vers l'islam. Bagdad devint un grand centre de la traduction (du grec en arabe qui devenait alors la langue dominante) et de recherche philosophique avec la collaboration active des chrétiens nestoriens et jacobites dont les écoles monastiques avaient préservé l'héritage d'Aristote. C'est alors que les musulmans prirent l'habitude d'utiliser la méthode philosophique dans l'exposition du Coran. Ainsi naquit une forme de savoir que les musulmans appelèrent « *Kalam* » qui signifie étymologiquement « Parole » et correspond pratiquement à la réflexion théologique chez les chrétiens.

- *l'islam Occidental avec, comme centres : Cordoue (Cordoba) et Tolède (Toledo) et Saragosse (Saragossa) en Espagne* : là nous rencontrons les philosophes musulmans qui, avec leur commentaires propres à eux, ont transmis la philosophie antique à l'Occident chrétien, avec l'aide de plusieurs traducteurs de l'arabe en latin. Ce fait nous permet de comprendre les polémiques de Thomas d'Aquin avec d'autres philosophes de son entourage qui prétendaient être les représentants de l'aristotélisme intégral et qui avaient pour chef de file, Siger de Brabant. Celui-ci se référait à Averroès, le grand « commentateur » d'Aristote. Notons que deux autres philosophes musulmans, Avicenne et Algazel, étaient également bien connus en Occident.

Les musulmans se sont intéressés à la philosophie pour plusieurs raisons : 1° pour répondre aux chrétiens ; 2° en ce temps, la philosophie conduisait aussi à l'étude de bien d'autres sciences humaines : astronomie, mathématique, médecine, histoire, droit, etc., 3° les « califes » (chefs politiques) s'appuyaient aussi sur elle comme un contrepoids aux « ulamâ » (chefs religieux) qui insistaient sur la suprématie de la *sharia*.⁹⁹

2.1.1. Leur vision sur le rapport Raison-Foi

Trois grandes écoles (tendances) ont existé entre philosophes musulmans :

⁹⁹ Cf., *ib.*, p. 10.

- 1° les « Mutazilites » sont d'avis que la raison humaine est l'arbitre absolu, aussi bien dans le domaine des choses temporelles que spirituelles. La religion est une nécessité d'ordre éthique et social pour la masse des gens du fait que tout le monde ne peut pas être capable de se guider à la lumière du vrai et du bien. Face à la « toute puissance » de Dieu, ces philosophes insistent sur la liberté, nécessaire pour disculper Dieu qui ne peut rien décréter qui soit mauvais. Cela vient donc de l'homme. Ils ont également insisté sur l'interprétation allégorique du Coran.

- 2° les « **Hanbalites** », nom dérivé de Ibn-Hanbal (mort en 855), savant et maître de la tradition, qui a refusé toute argumentation rationnelle ou philosophique, pour ne retenir que le Coran et ses explications (le « kalam »).

- 3° les « Asharites », nom dérivé de Abû-l-Hasan al-Ashari, ex-mutazilite, qui, à partir du Coran, a continué à utiliser les méthodes philosophiques, mais seulement comme un outil d'explication.

Et citons à part la position d'Averroès qui a, non seulement, défendu la *légitimité*, mais aussi la *nécessité* de la philosophie parce que le Coran appelle à méditer, et donc aussi à réfléchir sur l'ensemble de la création. Or la réflexion la plus parfaite est la connaissance démonstrative. De ce fait, la connaissance de la logique et de la philosophie en général – celle des anciens maîtres, même non musulmans, – s'avère indispensable. En outre, il a dit que les hommes sont différents selon les niveaux de leur intelligence. La masse des musulmans ordinaires se contente de la persuasion rhétorique ; les théologiens mutazilites et asharites, par leurs arguments probables (*kalâm*), arrivent seulement à l'opinion. Seuls les philosophes, par leurs démonstrations, arrivent à la certitude. Ainsi, selon Averroès, seuls les philosophes sont capables de saisir la vérité de la façon la plus parfaite et c'est leur obligation de le faire. Les théologiens et les juristes n'ont aucun droit de les en empêcher. En outre, la Philosophie et la Révélation s'accordent. Les démonstrations philosophiques n'ont aucune prétention de contredire le Coran. En cas de conflit apparent, l'interprétation allégorique du Coran doit s'imposer, car le Coran est écrit sous une forme imaginaire d'où la nécessité de diverses interprétations.

2.1.2. APERÇU BIOGRAPHIQUE ET IDEES FONDAMENTALES

Nous voudrions présenter brièvement la vie de quelques grands philosophes islamiques en citant quelques thèmes qu'ils ont abordés.¹⁰⁰

Al-Kindi, né en 800 et mort en 872, fut d'abord mathématicien, très soucieux de connaissance positive, aimant la géométrie et la logique. Il enseigna à Bagdad et connut les écrits métaphysiques d'Aristote. Comme tous les "mutazilites", il fut tombé en disgrâce.

Il s'est heurté à ses adversaires en voulant expliquer comment notre intelligence connaît la "quiddité" (la "forme" ou le "concept" d'un objet). Celle-ci, selon lui, n'est pas connue par les sens qui n'atteignent que l'existence de l'objet et qui, par induction, atteignent les propriétés. Il faut dégager les quiddités à partir des données sensibles, mais comment? Conformément au théorème fondamental de la métaphysique d'Aristote, un être ne peut passer de la puissance à l'acte sinon sous l'influence d'un être déjà en acte qui pense depuis toujours ces quiddités. Ainsi, pour que "l'intellect en puissance" qui est dans l'âme humaine puisse penser les quiddités et donc devenir "intellect acquis" (intellect réalisé, qui atteint son but), il doit être sous l'influence d'une intelligence toujours en acte, qu'on a fini par appeler "l'intellect actif" (*intellectus agens*).

Al-Fârâbî, né au Turkestan en 875 et mort à Damas en 950, enseigna à Bagdad et à Damas. Il emprunta l'astronomie d'Aristote mais en donna une interprétation néo-platonicienne dans le style de Proclus. Chaque sphère céleste (il y en a huit selon lui) procède de Dieu et possède son âme. La dernière, celle de la Lune, est dominée par le dernier des intellects: "l'intellect actif". Celui-ci contient "indivisiblement" toutes les formes (quiddités) des choses sensibles. Par contre, ces quiddités existent "séparément" dans le monde sublunaire (qui est notre monde humain) ; et c'est à partir de cet état de séparation que commence la connaissance intellectuelle dans l'âme humaine. La connaissance est donc un mouvement de réunion

¹⁰⁰ *Ib.*, p. 206. Nous nous basons aussi sur Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie 1/ Antiquité et Moyen Age*, pp. 447-455.

qui est exactement l'inverse de l'état de division des choses dans le monde.

Ibn-Sina (Avicenne), né en 980 et mort en 1037, fut de souche perse ou peut-être turque. Il fut le plus grand représentant du néoplatonisme arabe et le plus grand philosophe de l'Islam Oriental. En fait, il a peu ajouté à la métaphysique de Al Farabi.

Il opta pour la théorie de l'émanation. Mais, selon lui, tout n'émane pas de Dieu car la matière a existé de toute éternité.

Dans les preuves de l'existence de Dieu, il fut le premier à formuler l'argument de la contingence. Le fait que les choses peuvent exister ou ne pas exister montre que l'existence est une addition à une essence, l'existence est comme un « accident » qui s'ajoute à l'essence des choses créées. En Dieu, par contre, l'existence a un lien nécessaire avec son essence ; autrement dit : son essence est identique à son existence ; son existence est d'exister, ou Dieu ne peut pas ne pas exister.

L'âme est immortelle. La félicité consiste en la contemplation de Dieu sans l'obstacle constitué du corps ; par conséquent, il nie la résurrection.

Selon lui, les idées prennent forme « dans la matière ». L'âme intelligente, sous l'influence de l'intellect agent, découvre les formes abstraites dans les images. A partir de ces formes, les opérations logiques deviennent possibles.

Al-Ghazali (Algazel), né à Bagdad en 1058 et mort en 1111, enseigna à Bagdad, à Damas et à Jérusalem. Une grave crise intellectuelle l'a conduit au "soufisme" (école mystique) après avoir mené une vie de pèlerin visitant divers lieux saints (Mecque, Medina, Jérusalem). Après avoir lu Al-Farabi et Ibn-Sina, il a écrit une attaque polémique, *Tahâfut alfalâsifa* (L'incohérence des philosophes). Ses attaques contre la philosophie ont eu pour résultat l'éclipse quasi-totale de celle-ci comme discipline autonome, au moins dans le monde musulman de l'Est (Bagdad).

Ibn-Rushd (Averroès), né en 1126 à Cordoue (Espagne) dans le monde musulman de l'Ouest. Il enseigna à Marrakech (Maroc) où il mourut aussi en 1198. Il est un guide incomparable pour comprendre

Aristote. Il eut une grande influence sur la philosophie scolastique chrétienne, notamment Thomas d'Aquin. Ses œuvres en langue arabe ont disparu ; Heureusement, on en a gardé les traductions en latin.

Il a écrit une réfutation de la Tahâfut, *Tahâfut al-Tahâfut* (litt. L'incohérence de l'incohérence ; d'autres traduisent : Destruction de la destruction) Pour lui, la philosophie et la révélation sont toutes les deux vraies et s'accordent l'une avec l'autre. Afin de résoudre toute contradiction apparente, Ibn-Rushd insista sur la nécessité d'une réinterprétation du Coran.

Dès l'âge de 20 ans, il a dédié la grande partie de son temps à commenter Aristote, puis à l'étudier ultérieurement. Ainsi il en est devenu le « grand commentateur ». En effet, il s'est vraiment donné pour tâche de déterminer le sens véritable d'Aristote contre les déformations de ses interprètes. Deux points doivent surtout être mis en lumière chez Ibn-Rushd:

1° sa théorie de *la production des formes substantielles* est dirigée contre Avicenne qui pensait que la forme substantielle d'un être (dans la nature biologique surtout) apparaît comme une nouveauté absolue, (non contenue dans la matière) et provient d'un "*dator formarum*" (un donateur des formes) conçue comme une intelligence extérieure à la nature. Car, pour Avicenne, la nature – d'elle-même – ne peut que produire des combinaisons chimiques. Averroès lui reproche de créer une dualité dans un être matériel (biologique) concret qui, de fait, n'existe pas. Selon lui, la forme substantielle doit être introduite dans un être concret par une autre forme substantielle qui existe déjà dans une matière. Ainsi donc, un homme produit réellement (de manière univoque) un autre homme. Chaque être possède une forme substantielle "active" qui peut transformer une matière à tel point qu'elle puisse recevoir sa forme.

2° sa théorie sur *l'intellect agent et l'intellect passif (matériel)*: l'intellect actif est unique pour le monde entier et séparé des hommes tandis que l'intellect passif est propre à chaque homme et lié à son âme. L'intellect agent agit sur l'intelligence passive des hommes à travers les images que l'homme reçoit des choses sensibles qu'il observe. En général, l'intellect agent rend l'homme capable de penser (intelliger) en saisissant l'essence (universelle) des choses sensibles. Cette théorie a des conséquences sur la conception de l'homme qui, par sa capacité de penser, doit aussi être immortel comme

l'intelligible est éternel. Au cas contraire, nous ne pourrions pas recevoir l'émanation de l'intellect agent en nous.

2.2. LA SCOLASTIQUE JUIVE

C'est dans le monde arabe, et dans la même période (800-1200), que s'est développée aussi la philosophie juive qui a encore survécu dans les pays de chrétienté occidentale. Les philosophes juifs (vivant dans des communautés minoritaires protégées par l'Islam) étaient présents à Bagdad, mais aussi en Egypte et en Espagne. Leur connaissance de la langue arabe leur a facilité la tâche d'assimiler la philosophie arabe, tout comme celle développée par les grecs (Platon, Aristote,...).

Les juifs ont recouru à la philosophie, non seulement pour harmoniser le rapport raison-révélation, mais aussi pour intégrer le discours de la Bible là où il paraissait peu clair ou incomplet, et « élaborer un cadre systématique de toutes les vérités contenues dans la Bible et le Talmud »¹⁰¹.

Pour le rapport raison-révélation, les juifs du Moyen Age ont fait appel à un philosophe juif, Philon d'Alexandrie (mort en 40 après J.Chr.) qui, plus qu'aucun autre avant lui, a hellénisé la pensée juive. Il a aussi utilisé la philosophie pour interpréter allégoriquement les Ecritures Saintes. Seule différence : si celui-ci s'était servi de Platon et des Stoïciens, les juifs du Moyen Age ont fait appel à Aristote et aux néo-platoniciens.

¹⁰¹ B. MONDIN, *o.c.*, p. 264.

2.2.1. SALOMON IBN GABIROL (Avicbron) (1020-1070)

Né à Malaga vers 1021, Salomon Ibn Gabirol a longtemps été pris pour un arabe. Les scolastiques latins l'ont appelé « Avicbron ». Il fit ses études à Saragosse où il décéda en 1069/1070. Il a écrit un ouvrage philosophique intitulé *Source de Vie (Fons vitae)*. Cet ouvrage, composé de cinq livres, eut une influence considérable sur les scolastiques chrétiens¹⁰² et devint au 13e siècle une des sources principales du néo-platonisme. Sa doctrine s'appelle: le *hylémorphisme universel*. D'après cette doctrine, toutes les choses créées sont composées de forme et de matière (dans une composition binaire).

2.2.1.1. Attributs de Dieu

Dieu est Un, sans matière ni forme. Dieu est transcendant et créateur. Dieu existe nécessairement (cf. Avicenne). Un nouvel attribut de Dieu qu'il ajoute est la volonté. Celle-ci est même l'attribut fondamental de Dieu qui crée tous les êtres inférieurs affirme : « La volonté divine, comme Dieu lui-même [...] ne peut être appréhendée par la raison discursive mais seulement dans l'expérience mystique »¹⁰³

2.2.1.2. La doctrine de l'hylémorphisme universel

De Dieu, par l'intermédiaire de la volonté divine, procède "l'Ame universelle" qui va de pair avec une matière universelle : la *materia universalis* et la *forma universalis*. Notons que la matière, chez Ibn Gabirol, n'implique pas de soi la corporéité ; elle est aptitude à recevoir la forme ; aussi le « principe de limitation et de finitude de toutes les créatures »¹⁰⁴. De l'Ame du monde procèdent toutes les créatures, ce qui va d'un maximum à un minimum de perfection¹⁰⁵.

¹⁰² Cf. F. COPLESTON, o.c., p. 219.

¹⁰³ *Ib.*, p. 220.

¹⁰⁴ *Ib.*, p. 220.

¹⁰⁵ B. MONDIN, o.c., p. 266.

2.2.2. MOÏSE MAÏMONIDE (1135-1204)

Il était un fils de rabbin qui naquit à Cordoue et mourut au Caire. Il fut avant tout connu pour son *Guide des égarés* qui n'aborde des sujets philosophiques que pour mieux comprendre les Ecritures saintes. Les égarés sont ceux qui ne voient pas de solution à l'opposition apparente entre vérité rationnelle (philosophique) et vérité révélée. Il semble donner priorité à la raison puisqu'il affirme qu'il faut interpréter l'Écriture d'une manière allégorique s'il y a conflit entre Révélation et Bible. Mais il adhéra au mystère de la création (*ex nihilo*) contraire à la théorie de la matière éternelle. Il trouve qu'il ne faut pas avoir peur de l'autonomie de la raison car elle ne contredit pas nécessairement la foi biblique. Même si, par hypothèse absurde, on admet l'éternité du monde (ce qui voudrait dire que le monde aurait toujours existé dans sa dimension temporaire), encore faudra-t-il, selon lui, invoquer une « nature infinie » (Dieu) pour expliquer son existence.

Maïmonide influença Thomas d'Aquin. Il fut un aristotélicien passionné qui rejette Platon. Il a souligné le rôle social des prophètes qui ont pu contribuer à régler les conflits qui naissent dans la société humaine.

2.3. LA SCOLASTIQUE CHRETIENNE (occidentale)

2.3.1. La méthode scolastique

Avec la scolastique chrétienne (et même déjà avec certains philosophes arabes) a commencé une nouvelle période dans l'histoire de la philosophie, accompagnée d'avec une nouvelle manière de philosopher, liée à des écoles (schola). En effet, dès le début du 9ème siècle, les « écoles » commencent à prendre forme : écoles monastiques ou abbatiales - écoles épiscopales, cathédrales ou capitulaires - écoles palatines (du palais, à la cour d'un empereur, d'un roi, d'un Seigneur).¹⁰⁶ Ces écoles enseignent d'abord les « *artes reales* » (arts réels) : arithmétique, géométrie, astronomie, et musique, puis les « *artes sermoncinales* » (les arts verbaux) : grammaire, rhétorique, dialectique. - Quelles sont les caractéristiques de la philosophie « scolastique » ?

1° *L'optique des auteurs est différente* : dans la « patristique » (ou la philosophie antique chrétienne), on se trouve en face de pasteurs qui sont d'abord des interprètes des Ecritures saintes, des responsables pastoraux avec des convictions très « personnelles » (pas nécessairement liées à une école). Ce sont des théologiens avant d'être philosophes. Souvent ils n'utilisent la philosophie que pour soutenir l'enseignement théologique. – Par contre, les figures de la période scolastique sont des professeurs d'écoles, des philosophes chrétiens qui veulent rendre les vérités de la foi acceptables pour la raison ou montrer qu'il y a convergence entre foi et raison, philosophie et révélation. Parfois, ils développent aussi des thèmes proprement philosophiques qui n'ont plus directement trait à la foi ou à la doctrine chrétienne.

2° *Les formes d'enseignement sont aussi typiques* : le scolastique connaît surtout deux formes complémentaires : la *lectio* et la *disputatio* :

- la *lectio* était le cours proprement dit et s'appuyant sur un texte « lu »¹⁰⁷ : le plus souvent : les *Sentences* de Pierre Lombard (+ 1160). La *lectio* se déroulait en trois phases : la présentation de la signification littérale (la *littera*) du texte lu, ensuite la formulation du

¹⁰⁶ F. VAN STEENBERGHEN, o.c., p. 46.

¹⁰⁷ F. VAN STEENBERGHEN, o.c., p. 79.

contenu du texte (le *sensus*), enfin la signification profonde du texte d'après l'intention de l'auteur (la *sententia*). Cette dernière constituait le couronnement du travail interprétatif¹⁰⁸. La *lectio* s'adressait de façon assertive à l'étudiant réceptif.

- la *quaestio* était un autre genre d'activité qui avait comme but, soit de mettre en question un autre (maître ou étudiant) afin de stimuler sa réflexion, son activité personnelle¹⁰⁹, parfois aussi pour le confondre et l'obliger à trouver une réponse : « La *disputatio* était un exercice de discussion »¹¹⁰.

* les *questiones disputatae* sous forme de la *disputatio generalis* (soit ordinaire, soit solennelle) était le fruit de l'enseignement ordinaire ; la *disputatio* avait régulièrement lieu ; c'était la tâche du maître qui, le jour fixé, introduisait un problème et résumait son propre point de vue. Les auditeurs, après avoir écouté le professeur, étaient invités à poser des questions auxquelles le professeur répondait une autre fois après avoir bien préparé sa réponse.

* les *questiones quodlibetales* étaient le fruit d'un enseignement improvisé et portaient sur n'importe quel sujet. Le maître, n'ayant pas l'initiative, prenait un grand risque car on pouvait lui demander sincèrement son point de vue sur un sujet délicat...

3° Le noyau de la méthode scolastique consistait dans :

- **l'emploi** (tant pour la recherche que pour l'enseignement) d'un système constant de notions, distinctions, définitions, analyses propositionnelles, au début empruntées à la logique aristotélicienne et boécienne¹¹¹.

- la formulation précise de la question à laquelle on avait ensuite à répondre : selon Boèce, la *quaestio* était une proposition qui formulait l'alternative composée sous forme de deux membres (*utrum...an* = ou bien... ou bien) et ces membres formaient presque toujours une contradiction¹¹².

- **le raisonnement dialectique** par où on récoltait les différents arguments aussi bien en faveur d'une thèse qu'en opposition à celle-ci, faisait sauter aux yeux de l'auditeur (ou du lecteur) de quel côté se

¹⁰⁸ L. M. DE RIJK, *o.c.*, p. 100.

¹⁰⁹ *Ib.*, p. 100.

¹¹⁰ F. VAN STEENBERGHEN, *o.c.*, p. 79.

¹¹¹ L. M. DE RIJK, *la Philosophie au Moyen Age*, Leiden, 1985, p. 85.

¹¹² *Ib.*, p. 96.

trouvait la vérité. Cette méthode n'avait donc pas le but de conduire au scepticisme, mais de pousser l'auditeur ou le lecteur à reconnaître, tout logiquement, où se situait la vérité : ce n'était pas une technique de « persuasion » subjective (basée sur la rhétorique), mais une conduction pas à pas vers l'évidence rationnelle.

- Notons que, dans la dialectique, c'est le procédé *déductif* qui prévaut (pour ne pas dire qu'il est pratiquement l'unique qui est employé) ; on ne se base pas sur l'expérience personnelle (l'introspection subjective), ni sur l'expérimentation scientifique (l'observation de la nature).

4° *L'argument de l'autorité* : il restait d'usage de faire appel à l'Autorité. Ainsi, Saint Thomas d'Aquin quand il cite Aristote, Augustin, le Pseudo-Denys, les pères latins et grecs, ou mêmes les écrivains profanes, affirmait : « comme le dit Aristote (Saint Augustin, le Pseudo-Denys, etc) dans son... »¹¹³. On oppose parfois les autorités, les unes aux autres, pour tirer une propre conclusion.

Voyons comment s'est développée cette philosophie « scolastique » en passant en revue d'abord la première scolastique - la haute scolastique - et enfin la scolastique tardive.

2.3.2. La première scolastique¹¹⁴

Pour cette période, nous nous limiterons à parler de Jean Scot Erigène, d'Anselme de Canterbury, de Pierre Abélard.

2.3.2.1. JEAN SCOT ERIGENE (810-877)

D'habitude, on considère cet auteur comme le premier penseur de l'époque de la première période de la Scolastique, aussi du fait qu'il *n'est plus romain, ni grec*, mais originaire d'Irlande et qu'il a vécu et travaillé *en dehors du monde méditerranéen*, au Nord de la France. Cependant il est encore « mentalement » fortement lié à l'ère patristique (grecque). En effet, d'après Alain de Libera écrit :

¹¹³ *Ib.*, p. 88.

¹¹⁴ Précisons la terminologie employée : la « Première Scolastique » se situe au « Haut Moyen Age » au sens chronologique. Le terme « Haute Scolastique » a un sens qualitatif et se situe chronologiquement au « Moyen Age Central » ; le terme « Scolastique tardive » se situe au « Bas Moyen Age ».

« Etant donné l'extraordinaire prégnance du néoplatonisme dans le *Péryphyseon* [*De la division de la nature*] on peut être tenté de voir dans l'œuvre de l'Eriugène le dernier fruit, en Occident du moins, d'un rameau de la philosophie antique commun aux chrétiens et aux païens (J. Jolivet). En ce sens Jean Scot et Boèce témoigneraient de la longue durée de la philosophie antique [...] L'idée, qui peut surprendre, est défendable. Boèce et Jean Scot sont deux hellénistes, qui puisent directement dans la littérature hellénophone [et même] s'ils écrivent en latin, il leur arrive encore de penser en grec. Plutôt que d'installer Boèce sur la ligne de crête qui sépare l'Antiquité tardive du Moyen Age [...] il peut être plus justifié de voir en lui un romain du VI^e siècle, philosophe et chrétien, et de voir en Jean Scot le *dernier* représentant de ce type historique.»¹¹⁵

D'autre part, d'après l'historien Emile Bréhier, Jean Scot Erigène est déjà un philosophe « scolastique » car *il n'est pas un simple compilateur* : il emploie ses sources (Denys l'Aréopagite et Augustin) de manière personnelle, sans leur être asservi.¹¹⁶ Il place si haut *les droits de la raison*, affirme un autre historien de la philosophie médiévale, François Châtelet, qu'il lui subordonne l'autorité des Pères [de l'Eglise], mais pas celle des Ecritures saintes. En même temps, pour Jean Scot, il ne saurait y avoir un conflit entre l'autorité vraie et la droite raison.¹¹⁷

2.3.2.1.1. Vie et oeuvre

Né en Irlande vers 810, Jean Scot Erigène (Eriugena = né en / fils de l'*Eire*, Irlande), prêtre ou pas, probablement moine missionnaire, fut appelé par le Roi franc Charles le Chauve à l'école de sa Cour pour enseigner les arts libéraux à l'école palatine. En effet, au début du 9^e siècle les centres culturels commencèrent à se multiplier.¹¹⁸ Un grand tournant dans la vie de Jean fut sa découverte des écrits dionysiens dont il devint un des traducteurs majeurs (dès 858), ce qu'il fit aussi pour deux autres pères de l'Eglise : Maxime le

¹¹⁵ A. DE LIBERA, *o.c.*, p. 275.

¹¹⁶ E. Bréhier, *Histoire de la philosophie. I. Antiquité et Moyen Age*, p. 480.

¹¹⁷ F. CHATELÉT, *o.c.*, p. 110-111.

¹¹⁸ F. COPLESTON, *o.c.*, p. 125.

Confesseur et Grégoire de Nysse. Grâce à lui, une partie importante de la théologie patristique grecque entra en Occident. C'est grâce à cette familiarité avec leurs idées qu'il put composer son propre grand ouvrage : *De divisione naturae* (écrit en 865), œuvre qui fit sa célébrité. Écrit sous forme de dialogue et composé de cinq livres, cet ouvrage fut influencé par Augustin, Pseudo-Denys et le Néoplatonisme (Porphyre). Au 13^e siècle, Thomas d'Aquin citera Jean Scot Erigène, comme le « commentateur » du Pseudo-Denys l'Aréopagite.

2.3.2.1.2. Son œuvre principale : *De divisione naturae*

En lisant *De la division de la Nature*, on constate que Jean Scot Erigène entend par « *nature* » la totalité des choses qui existent (ou sont du moins pensables), y compris Dieu lui-même. Il distingue alors quatre « stades » dans le déploiement de la Nature :

1° *La « nature qui crée et n'est pas créée » : Dieu Créateur qui n'est pas créé, mais crée*

Il s'agit de Dieu, sans cause, mais cause de toutes choses. Premier principe, de lui procèdent toutes les choses. C'est du *Néant* (*ex nihilo*) que Dieu amène les créatures à l'existence et il se manifeste lui-même dans les créatures qui sont une théophanie.¹¹⁹

2° *« La nature qui est créée et qui crée » : pas le Verbe, mais les idées dans le Verbe.*

C'est l'ensemble des Idées exemplaires (comme prototypes ou causes premières) des espèces créées. Elles existent dans le Verbe de Dieu. Toutes les créatures « participent » aux archétypes. Par exemple, la sagesse « humaine » participe à la Sagesse-en-soi.¹²⁰

3° *La « nature qui est créée et qui ne crée pas » : le cosmos (nature organique et anorganique)*

C'est le monde de la nature au sens strict, celui qui a été créé de rien par Dieu¹²¹. Jean Scot les appelle « participations » car ces créatures participent aux *Idées*.

¹¹⁹ *Ib.*, p. 128.

¹²⁰ *Ib.*, p. 133.

¹²¹ *Ib.*, p. 134.

4° La « Nature qui ne crée pas [plus] et qui n'est pas créée » : le monde en Dieu et Dieu dans le monde, parachèvement de toutes choses

Cette Nature est de nouveau Dieu, mais vu comme *terme ou fin* de toutes choses, « Dieu tout en tout »¹²². Car, selon lui, l'homme doit retourner à Dieu, étape par étape, en passant par : « 1) la dissolution du corps humain dans les quatre éléments du monde sensible, 2) la résurrection du corps, 3) la transformation du corps en esprit, 4) le retour de tout ce qui est créé aux causes premières éternelles et immuables, 5) le retour à Dieu des causes premières¹²³.

Le retour de l'homme à Dieu se réalise à partir de l'Incarnation du Verbe en Christ. Sa résurrection et son ascension au Ciel préfigurent la remontée universelle qui s'opérera à la fin des temps quand le corps lui-même redeviendra esprit et sera réabsorbé en Dieu. Dans cette grandiose vision selon laquelle l'Enfer lui-même finira par se résorber au sein de la divinité qui ramène toutes choses à soi, on reconnaît l'influence d'Origène. C'est ainsi que Jean Scot Erigène fut accusé de panthéisme tout comme Origène.

2.3.2.1.3. Conception de l'homme

Jean Scot souligne que « l'homme est le microcosme de la création parce qu'il récapitule en lui le monde matériel et le monde spirituel, partageant avec les plantes le pouvoir de sentir et d'éprouver des émotions, [et] avec les anges le pouvoir de comprendre. »¹²⁴

2.3.2.1.4. La connaissance de Dieu

Il affirme que si des créatures nous pouvons apprendre que Dieu *est* (existe), « nous ne pouvons pas en apprendre *ce qu'il est*. »¹²⁵

Par ailleurs, selon Jean Scot, Dieu, tel qu'il est (=Nature qui crée et n'est pas créé) ne se connaît pas soi-même parce qu'il ne devient transparent à lui-même que dans ses théophanies¹²⁶. Ici se fait entendre l'écho de la doctrine néo-platonicienne « selon laquelle l'Un (la déité suprême) est au-delà de la pensée, au-delà de la conscience

¹²² *Ib.*, p. 139.

¹²³ *Ib.*, p. 138.

¹²⁴ *Ib.*, p. 138.

¹²⁵ *Ib.*, p. 131.

¹²⁶ *Ib.*, p. 146.

de soi, puisque pensée et conscience de soi impliquent la dualité du sujet et de l'objet. »¹²⁷

¹²⁷ *Ib.*, p. 146.

2.3.2.2. ANSELME DE CANTERBURY (1033/1034 - 1109)

2.3.2.2.1. Vie et oeuvre

Né à Aoste dans le Piémont (Italie) en 1033, Saint Anselme entra chez les Bénédictins où il devint prieur en 1063, puis « abbé » de l'abbaye du Bec, en Normandie (France) en 1078. En 1093, il fut promu archevêque de Canterbury (Angleterre) et mourut dans cette charge en 1109.¹²⁸ Sa pensée s'apparente à celle de Saint Augustin. Il a écrit quelques œuvres importantes parmi lesquelles il y a lieu de citer: le *Monologion* et le *Proslogion*, le *De veritate* et un traité (théologique) sur l'incarnation, intitulé *Cur Deus homo* (Pourquoi Dieu s'est-il fait homme ?).¹²⁹ Dans le livre *De grammatico* (Du grammairien), il a inauguré les principes de la logique qui ont anticipé sur la méthode dialectique d'Abélard.¹³⁰ Que dit Anselme à propos du rapport entre foi et raison ?

2.3.2.2.2. La relation entre Foi et Raison

Le rapport entre foi et raison ou raison et foi se résume d'abord dans le fameux *credo ut intelligam* (= je crois pour que je comprenne) ou *fides quaerens intellectum* – titre original de son livre *Proslogion*, qui est devenu le manifeste du Moyen Age. On voit qu'Anselme fut un « scolastique » parce que son programme était de *penser aussi rationnellement la foi chrétienne*, exigence qu'il faut apaiser. Autrement dit, il voulut trouver des arguments rationnels pour étayer (davantage) ce que l'on croit déjà par la foi. – Notons en passant que ce n'est pas le même programme qu'on trouve chez Emmanuel Kant qui a voulu « dissoudre la foi » dans la raison (ou la restreindre dans les limites étroites de la raison) pour la rendre acceptable pour l'homme de son temps. Pour Anselme, la foi est toujours première et la raison seconde. Il ne chercha pas à comprendre pour croire ; c'est

¹²⁸ F. COPLESTON, *o.c.*, p. 171.

¹²⁹ Ce livre est écrit sous forme de dialogue entre un maître et Boson qui, selon les dernières recherches, ne représenterait pas seulement les fidèles qui cherchent à comprendre leur foi, mais aussi les incroyants qui raillent le christianisme. On a d'abord pensé aux Juifs, mais il semblerait qu'il s'agit plutôt de musulmans (F. CHÂTELET, *La philosophie médiévale...*, p. 115). Selon nous, c'est comme un premier signe de rencontre (polémique ici) entre les deux religions monothéistes (cf. ce qu'on en dira en parlant de Abélard).

¹³⁰ A. DE LIBERA, *o.c.*, p. 292-293.

l'inverse : on croit d'abord, mais la foi elle-même se met en quête d'intelligence humaine.

Ce qui, à notre avis, peut encore se comprendre deux sens différents :

1° - en tant qu'acte par où l'on s'efforce pour comprendre ce que l'on croit, pour mieux croire et contempler Dieu. C'est la meilleure définition de la connaissance théologique comme « un entre-deux » entre la foi et la contemplation religieuse ;

2° - en tant que acte de fondation – sur des bases purement philosophiques (rationnelles) – de ce que l'on croit déjà. Il semble qu'Anselme a évolué dans ce sens, car il a voulu démontrer que les propositions sur ce que l'on croit (l'existence de Dieu, le Dieu un et trine, l'incarnation de Dieu dans un homme (le Christ)¹³¹, sont certes d'abord des vérités *de la foi*, mais qu'elles sont aussi défendables sur base *de la raison* : il a donc cherché à faire converger les arguments de la raison vers ce que l'on croyait comme chrétien. C'est le thème de sa réflexion autant dans le *Monologion* où il présente quelques preuves « a posteriori » de l'existence de Dieu, que dans le *Proslogion*, où il cherche de présenter une nouvelle preuve « a priori » (déjà ébauchée chez Augustin) de l'existence de Dieu. Loin de se combattre, Foi et Raison s'appellent et se fécondent mutuellement.¹³²

2.3.2.2.3. L'argument « ontologique » en faveur de l'existence de Dieu

Dans le *Proslogion*, Anselme fait appel à un autre argument qui procède de l'idée de Dieu pour en arriver à Dieu *en tant qu'existant*. Voilà comment il l'énonça : « *Tout homme a l'idée d'un être tel qu'il n'en peut concevoir de plus grand, à savoir ce même être existant. Donc, l'être parfait existe* »¹³³. Pour Anselme, personne ne peut en même temps avoir l'idée de Dieu et nier son existence, ce qui serait contradictoire ; car, sa non-existence serait la preuve que je n'ai pas pensé un être « comme le plus grand » ; or je peux le penser effectivement comme étant le plus grand ; il n'est donc pas seulement « pensable », mais il doit aussi « exister ».

¹³¹ Selon Anselme, cette incarnation était « nécessaire » pour expier nos fautes, donc « raisonnable ».

¹³² F. COPLESTON, o.c., p. 172.

¹³³ ANSELME, cité par J. MANTOY, o.c., p. 38. Je souligne.

On sait qu'Anselme n'a pas pu convaincre un moine du monastère de Marmoutier auquel il adressa son argument : un certain Gaunilon qui prétendait qu'il faut d'abord « croire » en Dieu avant d'affirmer son existence. C'est pourquoi il a polémique contre Anselme dans son *Liber pro insipiens adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem* (Livre en faveur de l'insensé contre le raisonnement d'Anselme dans le Proslogion). L'idée que nous avons d'une chose ne garantit pas nécessairement son existence dans l'ordre réel et, comme preuve, il donne l'exemple d'une belle île qu'on peut bien imaginer, mais qui n'existe nulle part.¹³⁴ A cet écrit, Anselme a répondu par un autre : le *Liber apologeticus...* en affirmant que c'est un non-sens de comparer l'idée de Dieu à celle d'une île imaginaire. « Si l'idée de Dieu est l'idée d'un Etre absolument parfait et si cette perfection absolue implique l'existence, cette idée est l'idée d'un Etre qui existe et qui existe nécessairement, alors que l'idée d'îles conçues comme parfaitement belles, n'est que l'idée de quelque chose qui peut exister ; même dans l'ordre purement logique, ces deux idées ne sont pas sur le même plan. »¹³⁵

2.3.2.2.4. Conclusions sur l'argument d'Anselme

1° C'est un fait que cette preuve divisera les grands philosophes postérieurs en deux camps : Bonaventure la reprendra à son compte alors que Thomas d'Aquin la rejettera. Descartes l'adoptera, Leibniz la défendra même avec vigueur, mais Kant l'attaquera...

2° La preuve n'est pas convaincante : pourquoi ? Pour une raison de principe : on ne peut passer de *l'essence* d'une chose à *l'existence* de celle-ci, fût-ce même Dieu. Que ce soit même l'idée « de ce qu'il y a de plus grand », une idée reste toujours une idée. L'existence n'est jamais un attribut logique, mais quelque chose qui s'impose à notre expérience, ou ce à quoi on croit (c'est « voir ou croire »).

3° La valeur de la « preuve » consiste toutefois dans le fait qu'elle affirme que l'idée de Dieu est tout à fait pensable : une idée qui s'impose avec clarté ; qui prouve (par la raison) que le croyant ne commet pas d'acte absurde en croyant. L'hypothèse que Dieu existe,

¹³⁴ F. COPLESTON, o.c., p. 178.

¹³⁵ *Ib.*, p. 178.

est certes plausible devant la raison critique ; mais on ne peut affirmer davantage.

4° Alors, sur base de quoi croire en Dieu ? Est-ce un « saut dans l'obscurité » (fidéisme) ? Bien sûr que non ! Parce que, à part la foi dans la Révélation, il y a une certaine « expérience » de Dieu que même le non chrétien peut avoir : le nom de Dieu existe dans toutes les cultures (Peut-on avoir la connaissance du nom sans une certaine expérience religieuse ?). Il y a le phénomène de l'ordre du cosmos et donc de la Providence, des degrés de perfection, du mouvement, de la contingence... Conclusion : les « preuves » (= voies) « a posteriori » que saint Thomas d'Aquin a valorisées, sont finalement plus convaincantes que celle « a priori » d'Anselme, car elles se basent sur « l'expérience ».

2.3.2.2.5. Liberté et mal

Anselme (avec Augustin) distingua dans son *De libero arbitrio* entre : 1° le pouvoir du libre arbitre qui, comme tel, est le pouvoir d'agir ou de ne pas agir ; de faire ceci ou cela, de faire le bien ou de faire le mal¹³⁶ - et 2° - la perfection de la liberté qui est uniquement ordonnée au bien et ne peut absolument pas accomplir le mal.

¹³⁶ B. MONDIN, o.c., p. 288.

2.3.2.3. Pierre Abélard (1079-1142)

2.3.2.3.1. Vie et oeuvre

Né en Bretagne, à Le Pallet (près de Nantes) en 1079, élève de Guillaume de Champeaux, puis d'Anselme, il passa sa jeunesse à voyager d'école à école. Il fut déçu par la médiocrité des maîtres et prit plaisir à les embarrasser comme il le fit à Paris avec Guillaume de Champeaux. Ses succès de professeur ont été très grands, mais ils eurent en contrepartie des oppositions violentes et des persécutions. Cet auteur fut avant tout un logicien indépassable. Ainsi, il publia une *Logique pour les commençants*, des commentaires (*Gloses*) sur les écrits de Porphyre. Son œuvre principale a probablement été celle sur la dialectique *Sic et non* (1121). Il a encore écrit une œuvre sur la morale *Ethique ou connais-toi toi-même* (1129) et plusieurs œuvres théologiques : *De l'Unité et de la Trinité*, *Théologie chrétienne* (1123), *Introduction à la Théologie* (1125), et enfin un livre autobiographique : *Histoire de mes malheurs* (*Historia calamitatum*) qui ressemble plus aux *Confessions* de Rousseau qu'à celles de saint Augustin. Il y raconta sa vie tumultueuse marquée successivement par la gloire intellectuelle : l'enseignement à Paris où il met littéralement fin à la carrière de son maître Guillaume de Champeaux, sa passion amoureuse¹³⁷, l'opposition haineuse de la part de Bernard de Clairvaux¹³⁸, les condamnations de sa doctrine théologique par

¹³⁷ Abélard, sans être prêtre ni diacre, était cependant membre du « clergé » étant aussi membre du « chapitre » de la Cathédrale de Paris. Normalement, il était tenu à l'observance du célibat ecclésiastique. Abélard, comme précepteur dans une famille, y apprit à connaître une certaine Héloïse qu'il maria secrètement pour ne pas mettre en danger sa carrière ecclésiastique. Le chanoine Fulbert, l'oncle d'Héloïse, trouvait cette histoire déshonorante pour la famille et fit attaquer Abélard de nuit pour l'émasculer. Abélard réussit à s'enfuir à l'abbaye de Saint-Denis. De 1122 à 1124, il reprit encore son enseignement, avant de devenir abbé du monastère de Saint-Gildas où il rencontra de nouvelles mésaventures. Héloïse entra au couvent comme moniale et lui, alla se retirer au monastère de Cluny. Sa correspondance avec elle est restée célèbre.

¹³⁸ Saint Bernard lui reprocha son orgueil intellectuel qui voulait tout bouleverser : sa volonté de sonder le dogme où tout mystère est supprimé et qui rend inutile la Tradition ; une morale qui s'appuie trop sur la confiance de l'homme en lui-même, et rend inutile la grâce de Dieu et les sacrements. Il aurait aussi nié l'efficacité de la grâce.

deux conciles locaux¹³⁹, la tentative d'assassinat subi de la part des moines de l'Abbaye de Saint-Gildas, pour finir sa vie avec sa retraite dans la solitude à l'abbaye de Cluny où il fut charitablement accueilli par Pierre le Vénérable.

Sur le plan éthique, Abélard prôna une morale de l'intention. En effet, selon lui, la moralité d'une action ne dépend pas de l'objet (de ce qu'on fait). Autrement dit, il n'y a pas d'actes bons ou mauvais en soi. Selon lui, la qualité de l'acte dépendrait encore moins des circonstances ou des passions, mais exclusivement de *l'intention*. C'est en cela qu'il a anticipé sur Kant. Il a jugé aussi que l'homme doit uniquement suivre sa conscience.

Concernant le rapport foi-raison, il est vrai qu'en 1140, il fut accusé d'hérésie et que Bernard de Clairvaux le fit condamner par deux conciles successifs concernant ses théories sur la Trinité, la foi et la morale. Mais, selon François Châtelet, ce serait une erreur de faire d'Abélard un champion de la libre pensée revendiquant les droits de la raison et secouant la tutelle de la foi chrétienne. C'est oublier, affirme-t-il, qu'il a aussi été un théologien fort respectueux de la Révélation. Ce qui est vrai, c'est qu'Abélard pensa que la foi et la raison sont deux instances d'égale importance et qu'il peut arriver que la raison s'écarte de la foi. « De fait, sa méthode du *Sic et non* pousse la raison à une attitude d'indépendance et de critique qui est incomparable à la doctrine de Saint Anselme sur les rapports entre la Foi et la Raison. »¹⁴⁰

En plus, Abélard fit preuve d'un libéralisme peu commun, comme en témoigne son *Dialogue*, œuvre rédigée à Cluny dans la dernière année de sa vie, où il propose un débat entre un « philosophe » musulman¹⁴¹, un juif et un chrétien : c'est un débat interconfessionnel où il se montre très généreux, pour ne pas dire utopiste, dans l'espoir d'une réconciliation entre les trois religions monothéistes.¹⁴² La question qu'il s'est posée est de savoir laquelle des trois religions se trouvait le plus près de la raison que Dieu a

¹³⁹ Notamment sur sa conception de la Trinité.

¹⁴⁰ *Ib.*, p. 295.

¹⁴¹ Selon les recherches historiques, il est bien possible qu'à Cluny, Abélard ait été mis au courant (de bouche en oreille) de l'existence d'une philosophie arabe au Sud de l'Espagne qui commença alors à rayonner en Europe.

¹⁴² F. CHÂTELET, *o.c.*, p. 117.

donnée à tout homme, et il a répondu que c'est le christianisme, car le judaïsme est trop lié à « un seul peuple et donne trop d'importance aux rites (traditions) et à la lettre des textes bibliques. De plus, la foi chrétienne a porté le salut au monde entier. Cependant, dans sa manière de traiter les Juifs, il y a un grand progrès à noter par rapport à son temps qui était très anti-sémite en accusant le « peuple juif » d'être celui des « meurtriers du Fils de Dieu » et donc un peuple maudit en quelque sorte.

Enfin, Abélard semble recommander à son interlocuteur musulman, qui veut être et rester « philosophe », de devenir chrétien pour pouvoir être, à la fois philosophe et croyant dans le Dieu unique.

2.3.2.3.2. La « querelle des universaux »

1° Platon et Aristote

Pour comprendre cette querelle, il faut repartir de Platon et Aristote. Platon est le premier à parlé du Monde des Idées. D'après lui, celles-ci existent réellement et sont des archétypes de tout ce qui est dans le Monde sensible. Autrement dit, tous les objets du monde sensible sont des images ou des copies des Idées se trouvant dans le Monde intelligible. Les objets ne sont pas réels ; par contre, ce sont les Idées qui sont réelles.

Aristote s'inscrit en faux contre cette théorie et ne retient que le Monde sensible. Pour lui, c'est à partir des choses sensibles que je peux avoir l'idée de ceci ou de cela. Exemple : en voyant un manguier, puis un citronnier, etc., j'arrive par l'abstraction, à l'idée de l'arbre.

2° Leurs commentateurs : Porphyre et Boèce

Porphyre de Tyr (233-305), secrétaire de Plotin, se consacra à répandre les écrits de Plotin ; mais il rédigea aussi une introduction aux catégories d'Aristote en expliquant les notions d'être, essence, forme, matière, action, passion, lieu, temps, situation, possession, sujet, attribut... Quand j'affirme que Socrate est un *être vivant (genre)* et un *homme (espèce)*, je dis quelque chose d'essentiel de Socrate sans quoi Socrate ne serait pas Socrate...

Il posa le problème qui le tourmentait à ce propos : « Quant aux genres et aux espèces (désignées par des mots qui ne signifient plus les choses corporelles concrètes), ont-ils une existence ou ne sont-ils

qu'en nos seules pensées ? S'ils existent, sont-ils des corps ou des choses séparées, ou n'existent-ils que dans les choses sensibles ? »¹⁴³ Porphyre posa seulement le problème mais sans y répondre.

Boèce, pour sa part, donna déjà la réponse qu'il avait trouvée chez Aristote : un *genre* existe en plusieurs *espèces*, et l'espèce en plusieurs *individus* ; donc, Aristote pensait que les genres et espèces n'existaient pas comme tels (cf. ce que nous disions déjà ci haut sur Boèce). Mais Boèce ne l'approuva pas. Autrement dit, il s'interdisait de choisir entre Platon et Aristote, et se limita à dire que le contenu des idées « ne se trouve pas dans les objets extra-mentaux tel qu'il est dans l'idée »¹⁴⁴ Qu'est-ce à dire ? « Ils (objets) existent dans les choses sensibles mais sont compris sans les corps ». Extra-mentalement, il n'y a pour le genre et l'espèce qu'un seul sujet à savoir l'individu, mais cela n'empêche pas de les considérer séparément tout comme « la concavité et la convexité d'une seule et même ligne ne nous empêchent d'avoir des idées différentes du convexe et du concave et de les définir différemment »¹⁴⁵.

3° Guillaume de Champeaux, Roscelin de Compiègne, Abélard

L'*ultra-réalisme* (réalisme extrême) de Guillaume de Champeaux (+ 1121) fut la première solution donnée à ce problème. « D'après cette théorie, nos concepts de genre et d'espèce correspondent à une réalité existant extra-mentalement dans les objets, comme une réalité subsistante à laquelle les individus participent. Ainsi le concept Homme ou Humanité reflète une réalité : c'est l'humanité ou la substance de la nature humaine qui existe en dehors de l'esprit de la même façon que dans l'esprit, c'est-à-dire comme une substance unique à laquelle tous les hommes participent¹⁴⁶. Il y a donc une sorte d'essence matérielle qui existe de manière identique en chaque individu et toutes les différences sont accidentelles. Les choses concrètes sont « subordonnées » à leur essence.

Cette théorie implique « qu'on ne peut sauver l'objectivité de la connaissance qu'en affirmant une correspondance naïve et exacte

¹⁴³ PORHYRE, cité par J. MANTOY, o.c., p. 39.

¹⁴⁴ F. COPLESTON, o.c., p. 152.

¹⁴⁵ *Ib.*, p. 155.

¹⁴⁶ *Ib.*, p. 153.

entre la pensée et les choses »¹⁴⁷. D'autres défenseurs du *réalisme* à l'instar de Platon, ont affirmé que les universaux existent en soi, comme le dit Platon. D'autres encore diront qu'ils existent dans la pensée divine. Notons qu'Anselme a été favorable à cette position et on voit qu'il s'est inspiré de Saint Augustin.

*Le (premier) nominalisme (théorie selon laquelle les concepts n'existent pas en eux-mêmes comme des essences mais ils ne sont que des mots qui désignent des choses individuelles réelles) de Roscelin de Compiègne (1050-1120) est allé dans le sens opposé en affirmant que « les individus seuls existent »*¹⁴⁸. Autrement dit : « les termes généraux n'ont pas d'objets généraux ou universels qui leur correspondent ; leurs seuls objets sont des substances individuelles. »¹⁴⁹ Roscelin affirme même que les universaux ne répondent à rien de réel. Ce sont de simples mots : « *flatus vocis* » (un souffle ou un son de la voix)¹⁵⁰. C'est déjà le nominalisme avant la lettre, que nous trouverons formellement chez Guillaume de Occam.

Abélard, ancien élève de Roscelin et de Guillaume, opta pour une voie moyenne. Il fait d'abord une distinction entre *ante rem* (cf. Platon), *in re* (cf. Aristote) et *post rem*. Conformément à la pensée de Platon, il trouve « l'universel » réalisé *ante rem* dans l'Idée divine, cause exemplaire du créé. Mais Aristote lui apprend que l'intelligence tire par abstraction la propriété universelle de la chose particulière, d'où l'universel *post rem*, qu'est l'idée générale, auquel correspond selon Abélard un universel *in re* : c'est-à-dire que, dans la pensée, « les ressemblances sont dégagées des différences ; dans la chose, au contraire, ressemblances et différences forment un seul être individuel »¹⁵¹.

La solution d'Abélard a été appelée le *conceptualisme* qui est en fait un *réalisme modéré*. Pour bien argumenter sa prise de position, Abélard distingue ensuite entre *vox* et *sermo* afin de se démarquer par rapport aux nominalistes. Pour lui, l'universel n'est pas *vox* mais *sermo*. *Vox* désigne un mot « en tant qu'entité physique » (*flatus vocis*). On pourrait dire « l'appellation » ou le « nom propre » qui sert à

¹⁴⁷ *Ib.*, p. 155.

¹⁴⁸ *Ib.*, p. 157.

¹⁴⁹ *Ib.*, p. 157.

¹⁵⁰ J. MANTOY, o.c., p. 39.

¹⁵¹ *Ib.*, p. 39-40.

désigner une chose de manière individuelle. Or, nous savons qu'aucune *chose* ne peut être prédiquée d'une autre *chose* (ce serait contraire au principe d'identité : une chose peut *désigner* une autre, mais se *substituer* à elle). Dans ce cas, *sermo* désigne le mot en sa relation avec le contenu logique qui est exprimé par le mot et c'est ce qui peut être prédiqué¹⁵². Bref, c'est par le moyen d'un concept (*sermo*) que nous concevons « ce qui est *dans* l'objet, quoique nous ne le concevions *pas comme* [tel qu'il est] il est dans l'objet »¹⁵³.

4° Thomas d'Aquin et Guillaume d'Occam

Saint Thomas déclarera, à son tour, que « les universaux ne sont pas des choses subsistantes mais existent dans les choses singulières »¹⁵⁴. Il fait donc écho à Abélard. Le concept universel « Homme » est obtenu par abstraction (du sujet), mais cela ne veut pas dire que le concept est fruit d'une imagination qui ne correspond pas à l'objet.

Par contre, Guillaume d'Occam maintiendra le principe selon lequel seul l'individu existe en tant que chose subsistante. Ce qui est universel n'existe que dans l'esprit (*in mente*). C'est là le *point de vue nominaliste*.

¹⁵² F. COPLESTON, *o.c.*, p. 165.

¹⁵³ *Ib.*, p. 165.

¹⁵⁴ *Ib.*, p. 169.

2.3.2. LA HAUTE SCOLASTIQUE (13^e siècle)

Pour comprendre l'évolution philosophique en cette période, il faut tenir compte du fait que, dès la prise de Tolède (Toledo) par l'armée espagnole, les chrétiens mozarabes et les chrétiens du Nord, désormais réunis dans la grande chrétienté de l'Europe, ont commencé le lent travail d'osmose (et d'acculturation) entre monde arabe et monde chrétien occidental. Ainsi, dans la seconde moitié du 12^e siècle, grâce à l'archevêque de Tolède, plusieurs traducteurs d'exception – s'appuyant sur le bilinguisme des juifs – réalisent la traduction en latin d'une partie notable du corpus philosophique gréco-arabe.¹⁵⁵ En dehors des traducteurs de Tolède, trois hellénistes latins qui traduisent les textes de la philosophie antique directement du grec en latin : Guillaume van Moerbeke, Michel Scot, Jacques de Venise.¹⁵⁶ Si les années 1200 n'ajoutent rien au corpus platonicien déjà connu, c'est la première fois (vers la fin du 12^e siècle) que l'œuvre d'Aristote est connue dans sa quasi-totalité.

Notons cependant qu'Avicenne et Averroès ont été connus *avant* Aristote, car les traducteurs de Toledo étaient davantage intéressés à l'œuvre des philosophes arabes. Ceci explique le fait que fait qu'Aristote n'a jamais été connu par les penseurs médiévaux « à l'état pur » mais toujours à travers le filtre de ses commentateurs arabes. C'est ainsi qu'au début, ces penseurs ont connu un Aristote platonisant (sous l'impact d'Avicenne), ensuite un Aristote déplatonisant (sous l'impact d'Averroès). Ensuite, grâce au travail de révision des traductions et de la critique textuelle d'un dominicain flamand, Guillaume de Moerbeke, confrère et contemporain de Thomas d'Aquin, ce dernier – qui est le plus grand maître de la Haute Scolastique – a pu connaître un Aristote plus authentique moyennant des textes plus fiables.¹⁵⁷

Les 12^{ème} et 13^{ème} siècles ont donc été marqués non seulement par cette « invasion » bouleversante d'Aristote et de ses grands commentateurs arabes, mais également par un fort mouvement de résistance dans la théologie et la philosophie franciscaine

¹⁵⁵ A. DE LIBERA, *o.c.*, p. 346.

¹⁵⁶ *Ib.*, p. 359.

¹⁵⁷ *Ib.*, p. 385.

(l'augustinisme). Nous retiendrons trois figures qui sont, dans l'ordre *chronologique* : 1. Albert le Grand (né en 1193), 2. Bonaventure (né 1217) et 3. Thomas d'Aquin (né en 1225). Mais nous les exposerons dans un ordre (qui nous semble plus *didactique*) en commençant par Bonaventure qui symbolise l'augustinisme chrétien, ensuite : les deux aristotéliens chrétiens : le « maître » Albert de Grand, et son « disciple » : Thomas d'Aquin.

2.3.2.1. ALBERT DE LAUINGEN (ST. ALBERT LE GRAND) (1193-1280)

2.3.2.1.1. Vie et oeuvre

Albert le Grand est né à Lauingen (en Souabe, Allemagne) d'une famille de chevaliers. Il étudia à Cologne (en Allemagne) et à Padoue (Italie) où il se distingua dans les arts libéraux, à savoir les sciences naturelles et philosophiques, et prit connaissance des œuvres physiques et éthiques d'Aristote sans pour autant obtenir un titre académique. Après ses études à Padoue, il entra chez les Prêcheurs ou Dominicains vers 1220, après quoi il fut envoyé à Paris pour obtenir les titres académiques.

Premier Allemand à devenir maître en théologie de l'Université de Paris (1245-1248) – où son succès fut tel qu'il devait donner ses cours en plein air, à la place Maubert – il enseigna ensuite, de 1248 jusqu'en 1252, au « studium » dominicain de Cologne où il eut comme l'un de ses élèves Thomas d'Aquin.

De 1254 à 1257, il fut provincial de la province d'Allemagne, puis évêque de Regensburg en 1260. Il présenta sa démission pour pouvoir s'adonner de nouveau à l'enseignement qu'il reprit à Cologne dès 1270 et où il finit aussi sa vie en 1280.

Il a joué, non seulement, un rôle décisif dans la transmission des textes d'Aristote, mais il s'est encore livré à d'importantes recherches dans les domaines minéralogique, botanique, physiologique, zoologique. Au plan philosophique, il a surtout produit des commentaires aux écrits d'Aristote, des philosophes arabes et juifs (Al-Farabi, Algazel, Avicenne, Averroès...), du Pseudo-Denys, etc. Par conséquent ses œuvres (sans jamais avoir fait une synthèse accomplie) sont nombreuses et variées. Sans les citer en détail, qu'il suffise de dire qu'elles ont été éditées en 21 gros volumes !

Ajoutons qu'Albert le Grand a lutté bec et ongles pour que Aristote soit étudié et utilisé, car de lui on pouvait beaucoup apprendre, quitte à le corriger sur certains points. D'autre part, il a éliminé de son aristotélisme tout ce qu'il y avait d'incompatible avec la Révélation chrétienne et avec l'enseignement traditionnel de l'Eglise. De cette manière, son aristotélisme « n'a rien de radical, ni d'exclusif »¹⁵⁸. Ainsi, Albert le Grand a marqué l'achèvement de

¹⁵⁸ F. VAN STEENBERGHEN, *o.c.*, p. 99.

« l'émancipation intellectuelle de la chrétienté et une étape décisive dans l'assimilation de la science païenne »¹⁵⁹, émancipation, rappelons-le, qui avait commencé avec Justin.

Il a pleinement mérité son titre de « *doctor universalis* » pour son savoir dans tous les domaines (sciences positives-philosophie-théologie). Notons qu'il a été canonisé tardivement par Pie XI en 1931.

2.3.2.1.2. Foi et Raison

Il a fait une distinction claire entre la théologie et la philosophie, où chacune des deux a sa propre méthode : la théologie est fondée sur la Révélation et la philosophie sur la raison. Les philosophes doivent « dire ce qu'on a à dire en se fondant sur des raisonnements ; les théologiens [doivent] expliquer et rendre compréhensibles aux fidèles, les vérités et les principes de la foi révélée »¹⁶⁰. Donc : chacune de ses deux sciences explore son champ de recherche propre. La philosophie ne doit pas intervenir là où il s'agit de questions théologiques et vice-versa. La théologie fera appel à l'autorité des Ecritures Saintes, celle d'Augustin, d'Ambroise et des autres Pères de l'Eglise, interprètes reconnus de la vérité révélée. De son côté, la philosophie écouterait l'autorité de Socrate, de Platon et surtout d'Aristote, « comme le meilleur connaisseur du monde naturel »¹⁶¹ sans excepter les auteurs néoplatoniciens (le Pseudo-Denys notamment) et les auteurs arabes.

Par rapport à l'augustinisme, Albert le Grand affirme que le niveau auquel peut atteindre la raison philosophique doit être abaissé. Il ne s'agit pas (comme chez Anselme) de trouver par l'intellect les raisons des dogmes révélés (par ex. la Trinité, l'Incarnation). Selon lui, ce sont là des articles de la pure foi. La raison ne peut procéder qu'en partant des « effets » en remontant aux « causes ». Autrement dit : ce qui est premier dans l'ordre de la connaissance est dernier dans l'ordre de l'être : nous ne pouvons atteindre Dieu que par le monde sensible, par des preuves cosmologiques allant de l'effet à la cause, et non par une preuve

¹⁵⁹ *Ib.*, p. 99.

¹⁶⁰ ALBERT LE GRAND, cité par *Ib.*, p. 316.

¹⁶¹ B. MONDIN, *o.c.*, p. 316.

ontologique. De la considération du monde, on peut sans doute conclure à l'existence de Dieu ; mais il n'est pas possible de savoir – avec une entière certitude rationnelle – si le monde a (oui ou non) commencé ou a toujours existé : selon lui, les arguments pour l'éternité du monde que l'on trouve chez Aristote équilibrent presque les arguments contraires et seule la Révélation peut trancher la question.¹⁶²

2.3.2.1.3. Conception métaphysique et gnoséologique

Les augustinien du 13^e siècle, sous l'influence d'Avicenne, admettaient dans « toutes » les créatures, aussi bien spirituelles que corporelles, une composition hylémorphique : l'ange, aussi bien que l'âme de l'homme, est composée de matière et de forme. Contrairement à cette vue, et suivant Aristote avec sa théorie de l'intelligence motrice qui est un acte pur, Albert refuse d'admettre une matière comme une composante des êtres spirituels. Ce refus a eu pour effet de transformer sa vision de l'univers. Puisque la forme (par ex. celle de l'homme) est par elle-même un « universel » et puisque le principe d'individuation est dans les accidents provenant de la « matière première » qui s'ajoute à (ou plutôt limite) la forme, il s'ensuit que la nature d'un homme concret (individuel) n'a presque plus rien de commun avec celle de l'ange, car les anges, étant des formes *pures* (sans matière), diffèrent, non comme des *individus*, mais comme des *espèces*. De même pour les facultés de l'un et de l'autre : l'ange peut avoir une connaissance intuitive (sans erreur et sans recherche), tandis que l'homme ne l'a pas et doit nécessairement et toujours atteindre ce qui est rationnel par une opération d'abstraction sur les images sensibles pour aboutir enfin aux distinctions plus ou moins claires : de genres, d'espèces, etc.

Ainsi, on a l'impression chez lui d'une profonde cassure dans la continuité entre Dieu et l'homme. Albert le Grand refuse d'admettre tout ce qui, dans la connaissance intellectuelle, rapprocherait l'homme de Dieu : entre autres l'intellect agent que citent les philosophes arabes et qui, chez Averroès, est une intelligence motrice de la sphère lunaire, commune à tous les hommes, qui est remplacée dès Bonaventure par un intellect agent qui est une partie de l'âme

¹⁶² E. BREHIER, *o.c.*, p. 584.

humaine ; et il estime qu'il y a autant d'intellects agents qu'il y a des âmes (des hommes). Albert le Grand est aussi d'avis que chaque intellect d'homme est vide de formes (*tabula rasa*) et qu'il doit les « tirer » des images sensibles. Enfin, il pense que, si jamais une intelligence séparée ou angélique influe sur nous, celle-ci doit apparaître quant à nous comme une « révélation », entièrement distincte de la connaissance naturelle. Dans ces conditions, on comprend comment l'étude de la nature a tant pu intéresser Albert le Grand, car « l'expérience seule donne la certitude » dans tous les domaines.¹⁶³

¹⁶³ *Ib.*, p. 584-585.

2.3.2.2. JEAN DE FIDANZA (St. BONAVENTURE) (1221-1274)

2.3.2.2.1. Vie et oeuvre

Jean Fidanza, dit Bonaventure, est né à Bagnoregio, près de Viterbe, en 1221. Son père était médecin et envoya son fils à la Sorbonne de Paris en 1236. En 1243, il entra dans l'ordre franciscain et il devint titulaire de la chaire franciscaine de la Faculté de théologie. La même année que Thomas d'Aquin (1257) il obtint son doctorat. Elu ministre général de son Ordre en 1257, Bonaventure quitta la vie académique. En 1273, il fut créé cardinal et prit part au Concile œcuménique de Lyon en 1274 où il mourut la même année après la clôture du Concile.

Son œuvre philosophique consiste dans son *Commentaire sur les sentences*. Il publia aussi ses « questions disputées » dont le *Breviloquium*, et un autre livre très connu *Itinerarium mentis in Deum* (l'itinéraire de l'âme vers Dieu). Il a lu Aristote et certains commentateurs arabes (Avicenne qu'il apprécie). Mais il préféra Platon et il plaça le Pseudo-Denys (avec l'idée de hiérarchie) et saint Augustin au-dessus de tout.

La postérité conférée à saint Bonaventure le titre de *Doctor Seraphicus*¹⁶⁴.

2.3.2.2.2. Rapport entre Foi et Raison selon Bonaventure

Pour Bonaventure, la Raison est subordonnée à la Foi chrétienne, comme la philosophie l'est à la théologie. La raison peut arriver à connaître Dieu et ce qu'est l'âme si elle est aidée par la foi. Selon lui, la plus grande injustice que l'on puisse faire à la philosophie est de la séparer de la théologie en la condamnant à une inévitable incertitude¹⁶⁵. Et il lui semble que c'est, parce que les philosophes païens n'ont pas eu la foi (chrétienne) qu'ils sont tombés dans des erreurs. Ainsi Aristote a-t-il affirmé l'éternité du monde, commettant une erreur plus grande que Platon. Cependant, Bonaventure excuse Aristote et il reconnaît lui-même qu'il n'a pas assez approfondi la pensée de ce grand philosophe. A quoi sert la philosophie ? Cette

¹⁶⁴ F. Van STENBERGHEN, o.c., p.92.

¹⁶⁵ B. MONDIN, o.c., p. 416.

question nous amène à exposer la tâche de la philosophie selon Bonaventure.

2.3.2.2.3. La tâche de la philosophie

Il s'ensuit que, pour Bonaventure, la philosophie ne doit pas être le fruit d'une curiosité qui veut atteindre les choses en elles-mêmes, mais d'une attitude religieuse qui nous porte vers Dieu. : « Les créatures peuvent être considérées, ou bien comme des choses [pour elles mêmes], ou bien comme des signes »¹⁶⁶.

C'est pourquoi, en toutes choses, il cherche des expressions, des vestiges, des images de Dieu. Selon lui, tout est commandé par le vaste symbolisme de la Nature où il faut déchiffrer la présence de Dieu tout comme on le fait en lisant la Bible. Par conséquent, la philosophie voit Dieu à l'œuvre partout, soit comme cause *exemplaire*, cause *efficiente*, ou cause *finale* qui sont les trois thèmes fondamentaux, selon lui, de la philosophie.

Pour caractériser sa manière de philosopher, on a parlé d'*exemplarisme* : « dans sa propriété d'imiter l'être divin, *toutes les choses sont des imitations de l'être divin* »¹⁶⁷. Mais cette caractérisation peut induire en erreur. - 1) D'abord, cette imitation (du modèle par excellence, Dieu) n'est pas identique en toutes choses, mais connaît des degrés différents : certaines choses sont de simples *vestiges*, d'autres (les hommes) sont des *images* et d'autres (les hommes qui vivent en union avec Dieu) entrent dans la *ressemblance* de Dieu. - 2) De plus, rien ne peut combler le gouffre (ontologique) qui sépare la créature du Créateur qui transcende absolument toute créature. - 3) D'autre part, rien ne peut empêcher non plus l'âme (l'homme) à désirer et vouloir son retour à Dieu. Ces deux exigences, apparemment contradictoires, vont de pair chez lui.¹⁶⁸ Reprenant à Avicenne l'idée de « l'âme-miroir » aspirant à reproduire en elle-même tout l'univers, et reprenant du Pseudo-Denys, l'idée de l'ordre hiérarchique des êtres, Dieu s'exprime en l'homme selon ses capacités de réception.¹⁶⁹

¹⁶⁶ Cité par GILSON, o.c., p. 209.

¹⁶⁷ *Ib.*, p. 416.

¹⁶⁸ E. BREHIER, o.c., p. 577.

¹⁶⁹ Cf. A. De LIBERA, o.c., p. 405.

2.3.2.2.4. Dieu

Pour prouver l'existence de Dieu, Bonaventure fit d'abord appel à l'argument de Saint Anselme (l'argument ontologique, a priori), mais il affirma que Dieu est aussi perçu par l'expérience a posteriori : soit l'expérience intime de chaque homme (dans l'intériorité), soit l'expérience de la nature du monde corporel qui confirme ou illustre l'existence de Dieu : l' « univers étant le miroir du Créateur »¹⁷⁰.

Il précise que Dieu, comme *cause efficiente* (ou créatrice) est différent de Dieu, *cause exemplaire*. Etant le modèle d'une infinité de *mondes possibles*, la volonté de Dieu en a choisi un (le nôtre) pour des raisons qui nous sont entièrement inconnues et Bonaventure va si loin de refuser d'admettre que Dieu ait nécessairement créé le « meilleur » des mondes possibles parce que la volonté de Dieu ne peut pas être *obligée* (nécessité – non libre)... Par ce volontarisme typique de l'école franciscaine (qui ira encore s'accroissant : on le verra quand nous parlerons de Guillaume d'Occam), Bonaventure a voulu s'opposer à toute tentative de créer une sorte de continuité entre Dieu et les créatures, telle que l'avait fait le néo-platonisme païen.

2.3.2.2.5. Les créatures

Tout d'abord, il affirme, à partir de sa foi chrétienne, que la création existe *ex nihilo* et que, par conséquent, il n'y a pas (ou il ne peut y avoir) d'éternité du monde.

Au niveau des créatures comme telles (anges, hommes, animaux...), il souligne de haut en bas, la *déficience* au niveau de leur être. Cela s'illustre par le fait que les créatures ne peuvent exister qu'en recevant la perfection divine, en tant que multitude d'êtres, chaque être étant encore composé de forme(s) et de matière (la matière soulignant la passivité-réceptivité de chaque être créé). Contrairement à saint Thomas d'Aquin, il va même si loin d'affirmer qu'il n'y a *pas de formes « pures »* dans la création et qu'un étant peut recevoir *plusieurs formes*. Ainsi, défend-il l'hylémorphisme universel (cf. Avicenne) : « l'hylémorphisme n'est pas *propre au monde des corps* : même dans le monde des esprits (des anges), il y a composition de matière et de forme (spirituelles) : ce qui explique, selon lui, qu'ils

¹⁷⁰ GILSON, o.c., p. 94.

sont des individus contrairement à ce qu'a pensé Thomas d'Aquin : donc changeants, actifs et passifs, des êtres en puissance avec la possibilité de se perfectionner (devenir davantage ce qu'ils sont).

A cause de la déficience de l'être créé, Bonaventure accepte qu'il existe *une pluralité des formes substantielles* (subordonnées les unes aux autres) dans la même substance : par ex. la *forme de la corporéité*, puis la *forme de la luminosité* de cette corporéité, etc. Ceci s'oppose clairement à la position d'Aristote et de Thomas d'Aquin qui préconisent *l'unicité* de la forme substantielle, la forme étant ce qui fait qu'un étant soit effectivement ce qu'il est : chaque substance étant unique, qui doit avoir une forme substantielle unique qui fixe complètement la nature d'un tel étant. Bonaventure ne l'accepte pas car, selon lui, cela signifierait que la « forme substantielle » parachèverait l'étant à tel point que plus rien de substantiel ne puisse s'y ajouter et cela voudrait dire qu'on admet que la créature soit déjà parfaite et achevée...

Encore du même état d'esprit provient l'autre différence qui l'oppose au célèbre théorème métaphysique de son collègue dominicain, Thomas d'Aquin (indirectement à Aristote), concernant la production des formes : un être en puissance ne peut devenir un être en acte sinon sous l'influence d'un autre être déjà en acte : cela implique que la forme qui naît dans un étant en puissance, y est d'abord totalement absente, puis en est en quelque sorte tirée sous l'influence d'un autre être en acte, ce qu'on appelle dans le jargon classique « l'éduction des formes ». Bonaventure s'y oppose catégoriquement, pour se ranger du côté d'Augustin qui prétend que *la « matière » n'est pas totalement inerte*. Au sein de celle-ci, existent des *principes actifs (rationes seminales)* que l'étant en acte ne fait que « développer »¹⁷¹.

2.3.2.2.6. L'homme

Pour Bonaventure, l'homme est un composé du corps et de l'âme. Le corps a sa matière et l'âme aussi a sa matière et sa forme. Mais les deux substances forment une seule personne.

¹⁷¹ *Ib.*, p. 94-95; E. BREHIER, *o.c.*, pp. 578-579.

L'âme est immortelle, car spirituelle. L'âme est créée directement par Dieu au moment où le corps se développe à partir des raisons séminales¹⁷². Elle est immortelle dans son individualité.

2.3.2.2.7. Théorie de la connaissance

Sur ce point, curieusement il emprunta aussi à Aristote et aux philosophes arabes sur plusieurs points, mais complétés par les vues d'Augustin. Ainsi, il accepta la distinction entre l'intellect agent et l'intellect possible ; mais, d'abord, comme d'ailleurs Thomas d'Aquin, il fit de l'un comme de l'autre une faculté de l'âme et *il refusa de voir dans l'intellect agent une réalité distincte (séparée, comme la dernière des intelligences célestes)*. Pour Bonaventure, il n'y a pas d'intermédiaire entre Dieu et l'âme humaine. Contrairement à Averroès, il considéra que l'intellect agent et possible sont propre à chaque individu (nous pouvons l'expliquer aussi par le simple fait que chacun a ses propres idées qui ne sont pas celles des autres, ni de l'humanité en général).

De plus, la connaissance connaît plusieurs niveaux de profondeur.

1° Sur le plan sensible, il accepte la théorie d'Aristote (et de Thomas d'Aquin) : l'intelligence de l'homme est comme une « tabula rasa » avant les sensations sensibles, excepté pour l'idée de Dieu (car nous sommes fait à son image) et les premiers principes (éternels). En pratique, tout commence par la connaissance sensible. Mais là aussi il modifie : l'intellect agent n'est pas – par rapport à l'intellect possible – comme une faculté purement *agente* (en acte) vis-à-vis d'une faculté purement *patiente* (passif, possible, en puissance). L'intellect agent *aide seulement* l'intellect patient à faire l'opération d'abstraction qui est nécessaire pour passer des images aux formes intelligibles que l'intellect agent contemple (déjà/toujours).

2° Il considère que l'âme *se connaît* elle-même d'une manière directe et intuitive, indépendamment des sens.

3° L'âme *connaît* également Dieu par une sorte d'expérience intime, à l'aide d'une idée *innée* et non pas abstraite ; enfin l'âme saisit les *caractères absolus de la vérité* (les principes de toute

¹⁷² B. MONDIN, o.c., p. 419.

connaissance), car elle les connaît grâce à une « illumination » divine » (une lumière naturelle)¹⁷³.

A l'objection : si la connaissance humaine est faillible puisqu'elle dépend des sens ; comment alors notre intelligence peut-elle connaître (posséder) les principes stables ou éternels de la connaissance ? il répond : Ils ne sont pas connus par nous-mêmes comme un résultat de nos efforts de connaissance, mais donnés d'emblée et ils nous éclairent en toute connaissance puisqu'ils en sont les *présupposés* ; ils existent dans le Verbe de Dieu qui nous éclaire.

¹⁷³ F. VAN STEENBERGHEN, *o.c.*, p. 93-94.

2.3.2.3. Thomas d'Aquin

2.3.2.3.1. Vie et oeuvre

Fils de Landolphe, comte d'Aquino, en Italie, près de Naples, Thomas d'Aquin est né en 1225 dans le château fort familial de Roccasecca. Il appartenait à une famille féodale importante d'origine germanique ou normande. Présenté dès l'âge de cinq ans comme « oblat » (enfant offert à Dieu) à l'abbaye bénédictine du Mont-Cassin, où son oncle était l'Abbé, il y résida jusqu'en 1235 (à l'âge de 10 ans). A 14 ans, il se rendit à Naples pour y étudier les arts libéraux (1239-1244) et c'est là qu'il entendit parler pour la première fois d'Aristote et rencontra l'Ordre des Prêcheurs (dominicains). En 1244 à l'âge de 19 ans, il décida d'entrer chez les Dominicains, mais sa mère s'y opposa et chargea un de ses fils, Reynald, d'enlever Thomas et de l'enfermer pendant une année à Roccasecca. Néanmoins, Thomas persista dans sa volonté de devenir dominicain et obtint finalement la permission des parents. Ses supérieurs l'envoyèrent aussitôt à Paris où il rencontra Albert le Grand dont il devint l'élève favori et suivit l'enseignement : d'abord à Paris (de 1245 à 1248), puis à Cologne (de 1248 à 1252) où il devint pour ainsi dire son « assistant ». De retour à Paris, il composa sa première grande œuvre *Commentaire des Sentences* (1254-1256), devint maître en théologie (en 1256), commençant sa carrière professorale, alternativement en France (1256-1259, en Italie (à Orvieto, Rome et à Viterbe (1259-1268) mis à la disposition du Pape, puis de nouveau en France (1268-1272). Rentré à Naples pour y fonder un *studium* dominicain, il y resta jusqu'en 1274. Appelé par le Pape Grégoire X au Concile de Lyon, il tomba brusquement malade et mourut en route vers Lyon, à l'abbaye cistercienne de Fossanuova (située entre Naples et Rome), à la date du 7 mars 1274. Il n'avait que 49 ans.

La vie de l'Aquinate a été principalement consacrée à la prédication (notamment à la cours papale) et à l'enseignement théologique et philosophique. Canonisé en 1323 par le pape Jean XXII, il fut proclamé docteur de l'Eglise en 1567. En 1879, le pape Pie IX le proposa comme guide sûr à tous les théologiens et philosophes catholiques. Ce fut le début du néo-thomisme.

Notons cependant que Thomas d'Aquin fut fortement combattu peu après son décès. En 1277, plusieurs thèses de son enseignement

furent censurées tant à Paris qu'à Oxford. Dans les années 1280, parut un *Correctoire du frère Thomas*, de la main du franciscain Guillaume de la Mare, imposé à tout l'ordre franciscain comme garde-fou contre les « erreurs » du maître dominicain. Même au sein de l'ordre dominicain, Thomas eut de nombreux adversaires. Plus tard, au contraire, on s'est rendu compte que, malgré les innovations qu'il avait introduites, il était beaucoup plus traditionnel qu'on ne le croyait à première vue.

Il a beaucoup écrit dans les deux domaines cités (théologie et philosophie). Ses œuvres principales sont : *Liber Sententiarum* [de Pierre Lombard] (1252), la *Summa contra Gentiles* (1258), la *Summa Théologique* (1267-1273). Il a aussi publié de nombreuses *Questiones disputatae*, des *Quodlibetales*, des opuscules, et un *Compendium theologiae*. Ce qui frappe chez lui, c'est l'esprit de synthèse et la clarté de ses exposés ; on y trouve une « extraordinaire synthèse de la foi et de la raison »¹⁷⁴ ; un grand équilibre dans ses prises de position contraire à tout extrémisme. Cependant, son œuvre ne présente pas une synthèse « fermée » (prétendue parfaite). Par ailleurs, sa synthèse a été fruit, non d'une pensée isolée, mais d'un « dialogue » avec le savoir « de son temps » envers lequel il a eu le sens critique pour discerner ce qui était acceptable. « Aristotélien », il est cependant resté « chrétien » sans ambiguïté. Il a beaucoup commenté les écrits d'Aristote, d'Averroès, du Pseudo Denys et de Boèce.

Trois épisodes de sa vie témoignent de son ouverture d'esprit :

1. Sentant le danger que présentaient pour la pensée chrétienne les traductions et les commentaires d'Aristote faits par Averroès dont le prestige ne cessa d'augmenter à Paris¹⁷⁵, il ne fallait pas le combattre directement, mais indirectement en cherchant encore mieux à connaître Aristote que lui, sur base des textes mêmes d'Aristote, moyennant des traductions meilleures que celles faites par Averroès (du grec en arabe). C'est pourquoi Thomas d'Aquin demanda à son confrère, Guillaume de Moerbeke, de retraduire encore une fois les écrits d'Aristote, mais directement du grec en latin, et aussi littéralement que possible.¹⁷⁶

¹⁷⁴ A. DE LIBERA, o.c., p. 407.

¹⁷⁵ Cf. le succès grandissant de l'« averroïsme latin » de Siger de Brabant à la Faculté des Arts de Paris.

¹⁷⁶ F. CHATELET, o.c., p. 174.

2. La *Summa contre Gentiles*, qui est la « somme » la plus « philosophique » des deux qu'il a rédigées, a été composée à la demande de son confrère Raymond de Peñafort pour servir de manuel aux missionnaires dominicains engagés dans la conversion des musulmans. Son but était de présenter un exposé de théologie chrétienne apte à donner une réponse aux objections des musulmans. Ainsi, dans une première partie, il traita des vérités chrétiennes accessibles à la raison, tandis que, dans le reste, il présenta les vérités qui sont seulement accessibles par la foi en la Révélation chrétienne.¹⁷⁷

3. Sur le plan théologique, il s'est montré d'un esprit de grande ouverture envers les Pères grecs en faisant composer un recueil de textes de ces Pères – la *Catena aurea* -consacré à l'exégèse des quatre évangiles. Pour ce faire, il a de nouveau demandé à des bons connaisseurs de la langue grecque de lui faire traduire en latin un nombre sans précédent de textes des Pères grecs.¹⁷⁸ Analysons, à présent, le rapport entre foi et raison chez saint Thomas.

2.3.2.3.2. Rapport Foi et Raison selon Thomas d'Aquin

En général, on peut dire que Thomas d'Aquin s'est aligné sur la position de son maître Albert le Grand (son « Socrate » pour ainsi dire !). Pour lui, la foi et la raison étaient deux formes de connaissance bien distinctes : « La raison atteint la vérité en fonction de son évidence intrinsèque (médiante ou immédiate) ; la foi, au contraire, accepte une vérité sur base de l'autorité de la Parole de Dieu »¹⁷⁹. Il a particulièrement souligné l'autonomie de la philosophie dont il se sert d'ailleurs très bien dans sa polémique avec les croyants non chrétiens (juifs et musulmans), principalement Avicbron et Averroès. En outre, il considéra la théologie comme une vraie science ; car, une fois acceptées les prémisses de la foi, la raison est libre de développer une réflexion ultérieure sur les données de la foi.

¹⁷⁷ *Ib.*, p. 175.

¹⁷⁸ A. DE LIBERA, o.c., p. 407.

¹⁷⁹ B. MONDIN, o.c., p. 350.

Il n'y a certainement pas de « double vérité »¹⁸⁰ chez / pour lui : une qui serait vraie en philosophie et fausse en théologie (et vice versa). D'abord, parce que c'est déjà en soi un non-sens, car, selon la logique : quand A est vrai, le non-A est faux. Mais il en est également ainsi parce que, selon lui, foi et raison ne peuvent jamais se contredire dans la mesure où elles émanent toutes les deux de Dieu. Par conséquent, la théologie et la philosophie ne peuvent pas aboutir à des vérités divergentes. Elles diffèrent seulement par leur méthode : la philosophie part des choses créées pour atteindre Dieu, alors que la théologie prend « Dieu comme point de départ »¹⁸¹. S'il est possible que les deux entrent parfois en conflit, ce n'est qu'un conflit accidentel et dépassable.

Dans le domaine de la connaissance philosophique, Thomas juge que l'organe général de la connaissance est la raison humaine laquelle a comme critère de vérité l'évidence immédiate et intrinsèque. Cependant, selon lui, la foi peut y intervenir comme organe extraordinaire et « intégratif » comme pour aider la raison à *atteindre plus facilement, plus sûrement et plus vite*, son ultime but¹⁸².

2.3.2.3.3. La connaissance naturelle

A propos de la connaissance naturelle, Thomas d'Aquin a substantiellement dit la même chose qu'Albert le Grand. Soulignons que, pour Thomas, même en ce qui concerne la formulation des premiers principes, les données sensibles sont nécessaires, car « les sens soumettent à l'intellect les faits dans lesquels il trouve l'application et la vérification concrète des principes premiers »¹⁸³.

Sans être le « résultat » de l'expérience, les principes premiers sont présents dans l'intellect avant toute expérience, mais l'esprit en prend conscience seulement quand il est en contact avec l'expérience sensitive¹⁸⁴.

Le but de la volonté est le bien alors que celui de l'intellect est le vrai. La vérité est définie comme « *adaequatio rei et intellectus* » et

¹⁸⁰ Ce qu'on attribue à tort ou à raison à Averroès, ce qui aurait été une des raisons pourquoi il fut chassé de la Mosquée.

¹⁸¹ P. KUNZMAN et Alii, o.c., p. 81.

¹⁸² *Ib.*, p. 348.

¹⁸³ B. MONDIN, o.c., p. 341.

¹⁸⁴ *Ib.*, p. 342.

l'adéquation¹⁸⁵ entre la chose et l'intellect a lieu quand l'intellect saisit (*est présent à*) l'être des choses. Ceci advient dans l'acte de jugement.

L'intelligence en acte est identique à la chose qu'elle comprend. Bien sûr, le « connu » est dans le « connaissant » *à la manière du connaissant* : la « *species impressa* » dans les choses ainsi que dans les images captées par les sens de la personne, devient « *species expressa* » (concept) en elle.

Comment arrive-t-il que l'erreur s'introduise dans notre connaissance ? Cela n'est pas dû aux sens (à moins qu'ils soient malades ou ne fonctionnent pas correctement). L'erreur provient plutôt de l'intellect : 1° quand il n'exécute pas les contrôles voulus : ainsi, il doit commencer par contrôler si les organes sensitifs sont en bon état, si les conditions de la lumière, de la couleur, etc. sont normales, si le sujet se trouve en état de sommeil ou d'éveil¹⁸⁶. 2° du fait que l'intellect humain est exposé à des erreurs à cause de la complexité de l'objet à connaître ; 3° de l'intromission des passions dans l'activité de l'intellect. Les passions empêchent l'intellect de considérer les choses sérieusement, objectivement et impartialement. Malgré ces défauts, Thomas d'Aquin est optimiste et trouve que la raison a vraiment la capacité d'atteindre la *vérité* en même temps que la *réalité*.¹⁸⁷

2.3.2.3.4. La métaphysique thomiste

Thomas affirma le primat absolu de *l'être*.² Son ontologie partira de la diversité des « étants » (ens/entia) sensibles (pierres, animaux, hommes...). Tout étant est en *acte* et en *puissance*, autrement dit : *en devenir*. Ainsi, à tout étant appartient le pouvoir d'être ou de ne pas être, c'est-à-dire d'être changeant. Alors se pose la question : si les êtres changent, comment s'explique leur permanence substantielle (identité/unité) dans leur transformation ? D'abord par le caractère substantiel des étants ; et c'est ici qu'intervient la *forme* comme ce qui détermine par rapport à la *matière* qui est indéterminée. « La *matière* est aussi le fondement de la *diversité*, car la même forme peut

¹⁸⁵ Terme difficile à traduire : adaptation, égalisation, ajustement, assimilation, intime présence à...

¹⁸⁶ B. MONDIN, o.c., p. 344.

¹⁸⁷ *Ib.*, p. 347.

s'incarner dans plusieurs individus »¹⁸⁸. La substance est le tout (stable) constitué par la forme et la matière »¹⁸⁹.

Tout être a une *essence (essentia)* : le « ce qu'il est » de tout être ; la spécificité d'un être (*quidditas*). L'essence est aussi bien dans les substances individuelles que dans la pensée sous la forme de concepts universels. L'essence se rapporte au tout (forme et matière) d'un être, mais se distingue de la substance qui, elle, reçoit les déterminations accidentelles (par ex. la taille d'une personne) qui ne dépendent pas de l'essence¹⁹⁰.

En outre, Thomas établira une distinction réelle entre l'essence et l'acte d'être des étants¹⁹¹. Aucun étant n'est pur être. Aucun d'eux n'a toute la perfection de l'être (en tant que tel), laquelle perfection est complète, absolue, totale, infinie. Tout étant n'a qu'une perfection limitée signifiée par son essence et tout étant, n'étant pas l'être même, reçoit son être par participation¹⁹². Participation à quoi ? A l'être suprême, l'Être subsistant¹⁹³ :

- qui crée l'étant qui est *inexistant* avant sa production par l'Être Subsistant¹⁹⁴ ;
- qui *communique généreusement son être* (sa propre perfection) aux étants ;
- qui communique cet être autant *qu'il est possible à la nature créée de recevoir cette perfection*¹⁹⁵.

Voilà ce qui conduit à dire qu'il y a analogie entre être de Dieu et l'être des étants (l'homme par ex.) ; le concept de l'être n'est donc ni équivoque, ni univoque, mais « analogue » dans une combinaison de ressemblances et dissemblances.

¹⁸⁸ P. KUNZMANN et Ali, o.c., p. 81.

¹⁸⁹ *Ib.*, p. 83.

¹⁹⁰ *Ib.*, p. 83.

¹⁹¹ B. MONDIN, o.c., p. 357.

¹⁹² THOMAS D'AQUIN, cité par *Ib.*, p. 358.

¹⁹³ B. MONDIN, o.c., p. 360.

¹⁹⁴ *Ib.*, p. 361.

¹⁹⁵ THOMAS D'AQUIN, cité par *Ib.*, p. 362.

2.3.2.3.5. La Théodicée thomiste

La question de Dieu

Thomas d'Aquin ne se contente pas des réponses déjà données à son temps : Dieu est celui que tout le monde connaît (l'universalité de la croyance en Dieu chez les peuples), ou celui qui existe comme le fondement de l'ordre moral (sans quoi tout serait permis, ce qui évidemment pas le cas).

Il répond aussi à deux objections qui ont toujours été faites et continuent à être faites jusqu'aujourd'hui : l'existence d'un Dieu bon est incompatible avec le mal qui existe ; et Dieu est une hypothèse superflue puisque la science pourra un jour tout expliquer. A la première, il répond que « Dieu, souverainement bon, ne permettrait aucunement que quelque mal s'introduise dans son œuvre s'il n'était tellement puissant et bon que du mal même il puisse faire du bien »¹⁹⁶. A la deuxième, il répond que la science peut bien expliquer les choses quant aux « causes secondes » (observables), mais pas au niveau de la « causa prima » qui est une cause existante par elle-même. Cette dernière affirmation est mise en évidence à travers les cinq voies...

Les cinq « voies » vers Dieu

Trois observations préalables :

1) Thomas rejette les *preuves a priori*, dont celle de Saint Anselme, et fait appel à des *preuves a posteriori* ;

2) preuves ou « voies » (*viae*) ? – Même si le mot « preuve » est employé dans la tradition philosophique, en fait, il n'en est pas question chez Thomas d'Aquin qui emploie le mot « voies » (pistes) qui fait appel aux « procédés de raisonnement les plus ordinaires » (par ex. remonter de l'effet à la cause¹⁹⁷) et « se fondent sur l'interdiction de recourir à une régression à l'infini »¹⁹⁸ parce que c'est absurde, un non-sens, un manque de courage d'aller au bout de son raisonnement.

3) «... *quod omnes dicunt esse Deum* » (« que tous disent être Dieu ») : Thomas s'adresse aux « gens du livre » (juifs, chrétiens,

¹⁹⁶ THOMAS d'AQUIN, *Summa Theologica*, I^a, q.2 ; a.3.

¹⁹⁷ E. BREHIER, o.c., p. 592.

¹⁹⁸ THOMAS D'ACQUIN, cite par *lb.*, p. 83.

musulmans) qui parviennent facilement à identifier ce qu'ils ont trouvé par voie philosophique à ce qu'ils connaissent par la Révélation dans les livres saints de leur religion.

1. (cf. le livre *Physique* d'Aristote) La première voie est tirée du *mouvement* pour deux raisons probablement : parce que c'est quelque chose que tout le monde admet facilement, car manifeste (visuel), et parce que, dans l'Antiquité, le mouvement local était considéré comme le plus parfait concernant même les sphères célestes. Alors, dit-il : « Tout ce qui est mû, est mû par un autre ». On peut répondre que cet autre est mû à son tour, et ainsi de suite. Cependant, recourir à une série infinie lui semble un non sens, car quelque part le mouvement doit avoir été mu par un premier « moteur » qui a mis en mouvement autre chose que lui (c'est ce que nous voyons être en mouvement) sans être lui-même mis en mouvement (et qui est donc « un moteur immobile »)... Et « tout le monde comprend que c'est Dieu »¹⁹⁹, conclut Thomas. C'est un argument (voie) qu'il considère « manifeste » et qu'il a surtout développée dans la *Summa contra Gentiles*.

2. (cf. le second livre de la *Métaphysique* d'Aristote) La deuxième preuve se base sur le *changement* produit par des *causes efficientes*. Toute chose provient d'une autre cause ; puisqu'il est impossible de remonter à l'infini dans la série des causes efficientes, il doit exister une cause efficiente première « que tous les hommes appellent Dieu »²⁰⁰.

3. La troisième preuve part du constat que, dans les choses qui changent, on peut observer qu'il y a celles qui d'abord n'existaient pas, et commencent à exister ; et l'inverse : qu'il y a des choses qui existaient et qui disparaissent. Autrement dit : elles sont *contingentes* ou non nécessaires. Thomas arrive alors à affirmer qu'il faut bien qu'il y ait quelque part un Etre nécessaire qui soit la raison d'être de la venue à l'existence des êtres contingents. A supposer (par absurde) que l'Etre nécessaire n'existe pas, aucun être contingent n'existerait

¹⁹⁹ THOMAS D'AQUIN, cité par F. COPLESTON, o.c., p. 362.

²⁰⁰ *Ib.*, p. 362.

non plus ; autrement dit : rien de ce que nous voyons exister, n'existerait. Ce qui est manifestement faux puisque quelque chose existe selon notre expérience.

4. (cf. le second livre de la *Métaphysique* d'Aristote) La quatrième preuve part des *degrés de perfection* : de bonté, de beauté, de vérité, etc., dans les choses se trouvant en ce monde. Ainsi nous formulons des jugements comparatifs en disant « ceci est plus beau que cela », « ceci est meilleur que cela »²⁰¹. Ceci conduit Thomas à postuler l'existence d'un Bien suprême, d'une Vérité suprême (etc.) comme « étalon » de mesure, ce qui doit être l'Être suprême « que nous appelons Dieu ». C'est la preuve la plus admirée, mais aussi la plus contestée dans l'histoire.

5. (cf. Jean Damascène et Averroès) La cinquième preuve est dite *téléologique*. Thomas remarque que « toutes choses dans la nature » (donc, non seulement les hommes par leurs désirs et les animaux par leurs instincts, mais aussi les plantes, les pierres...) agissent en vue d'une certaine fin. Etant donnée la régularité et la fréquence de ce fait, il ne peut être le fait du hasard, mais doit être le résultat d'une *intention*. Or les objets inorganiques sont dépourvus de connaissance ; « ils ne peuvent tendre à une fin à moins qu'ils ne soient dirigés par un être doué d'intelligence et de connaissance [...]. Il existe donc un Être intelligent qui dirige vers leur fin les choses de la nature »²⁰². C'est la preuve la plus utilisée, que même Kant a beaucoup estimée.

2.3.2.3.6. Anthropologie thomiste

L'homme est un composé de corps et d'âme. Mais les deux forment l'unique substance de l'homme. Grâce à la raison l'homme participe au monde du pur esprit ; grâce à son corps, il participe au monde de la matière. L'âme humaine a besoin du corps pour connaître à partir de l'expérience sensitive. Puisque l'âme est spirituelle, tout en se séparant du corps à la mort, elle peut subsister : « L'âme humaine, dit-il, est une forme qui, selon son être, ne dépend

²⁰¹ F. COPLESTON, o.c., p. 364-365.

²⁰² *Ib.*, p. 365-366.

pas de la matière »²⁰³. Après la mort, l'individualité de l'âme en dehors du corps persiste, parce que (selon lui) l'âme intelligente n'est « pas totalement saisie par la matière ou immergée en elle, comme les autres formes matérielles »²⁰⁴.

L'unique âme spirituelle, qui est aussi la forme substantielle du corps, possède différentes facultés : « ...*végétative* (force de vie), *sensitive* (perception sensible), *appétitive* (instinct), *motrice* (déplacement), et *rationnelle* (entendement) »²⁰⁵. La faculté sensitive se divise à son tour en cinq sens particuliers (goût, odorat, audition, vision et toucher), la représentation, l'estimation et la mémoire. L'entendement, quand à lui, se divise en intellect *possible* (patient) et en intellect *agent* (actif).

L'homme a aussi des *passions*. En elles, il y a *l'attrait* (désir, concupiscence) et la *répulsion* (l'agressivité, irascibilité)²⁰⁶. Voilà qui nous conduit à nous consacrer à l'éthique thomiste.

2.3.2.3.7. Ethique²⁰⁷

Les idées fondamentales de la morale naturelle sont empruntées à Aristote (*Ethique à Nicomaque*). L'éthique thomiste est eudémoniste et téléologique car son objet est l'étude des actions humaines destinées à *une fin* qui apporte le bonheur. Notons que ce n'est pas que nous devons choisir cette fin : elle est déjà donnée d'emblée. Nous n'avons qu'à choisir les actes particuliers (comme les moyens qui conduisent à la fin).

Retenons que la volonté humaine, de par elle-même, tend vers le *bien absolu* et ne trouve sa satisfaction que dans l'obtention de ce bien. Si, pour Aristote, l'éthique était une éthique de la conduite humaine en cette vie terrestre, Thomas considère le bonheur parfait comme quelque chose qu'on ne peut acquérir que dans la vie future et ce bonheur consiste essentiellement dans la *vision de Dieu*, tout en incluant aussi la satisfaction de la volonté (cf. Augustin).

Les *actes humains* sont distincts des *actes de l'homme* (*actiones hominis*) qui peuvent être irréfléchis et involontaires. Les premiers

²⁰³ Contra gentiles, II, 81.

²⁰⁴ *Ib.*, II, 68, fin.

²⁰⁵ P. KUNZMANN, o.c., p. 85.

²⁰⁶ *Ib.*, p. 81.

²⁰⁷ Pour cette section nous nous inspirons de Frédéric Copleston, o.c., p. 420-432.

procèdent de la réflexion et de la volonté de l'homme qui a pour objet le bien. Chaque homme a vocation d'ordonner tous ses actes conformément à l'ordre de la raison pratique qui, guidée par la « syndérèse » (une sorte de lumière naturelle, un discernement naturel entre bien et mal)²⁰⁸ nous oriente spontanément vers la fin dernière et nous fait reconnaître le bien pour le bien, et le mal pour le mal. Toutefois, cela ne suffit pas pour nous guider dans le choix de nos actions concrètes.

Pour nous guider ultérieurement, Thomas reconnaît l'importance de trois sortes de lois : *la loi éternelle, la loi naturelle, la loi positive (divine et humaine)*. Les lois sont des « ordres donnés par la raison (de Dieu ou de l'homme) » pour assurer la rectitude de la volonté.

La « loi divine » ou éternelle est la soumission de Dieu à sa propre sagesse divine, ou la correspondance parfaite entre raison et volonté en Dieu. Retenons que plus tard, les Occamistes protesteront contre cette idée comme quoi elle imposerait ainsi une limite à la liberté souveraine de Dieu.

La « loi naturelle » est le reflet de la loi divine pour autant qu'inscrite dans la nature de tout ce qui est créé, et donc aussi dans la raison humaine qui discerne (peu à peu) les normes d'agir en les dérivant de la nature (et/ou) de la réflexion de sa propre raison.

La « loi positive » divine est la loi de Dieu telle qu'elle a été imparfaitement « révélée » aux Juifs, et parfaitement en Christ aux chrétiens.

La loi positive humaine est celle édictée par les autorités ou législateurs humains (celles de l'Etat et d'autres institutions), dans la responsabilité qu'ils ont pour le « bien commun » (ou le bien général de la communauté). La fonction du législateur est d'explicitier, de préciser et de concrétiser la loi naturelle, de l'appliquer aux cas particuliers et de lui donner force effective en liant l'observation de la loi à la rétribution et à la sanction. Le législateur n'a pas le droit de promulguer des lois contraires à la loi naturelle.

²⁰⁸ Le terme « sintérèsis » (examen, conservation) est un terme qui a son origine dans les écrits de saint Jérôme et signifie « conscience morale fondamentale », la « ratio naturalis » dans sa fonction pratique de discernement du bien et du mal ; la partie qui n'a pas été touchée par le péché originel et est restée intacte.

Pour Thomas, à la suite d'Aristote, la vie morale progresse en posant des *actes* moraux qui deviennent des *habitus* : de bonnes habitudes qui constituent les vertus (contraires aux mauvaises habitudes ou vices). On peut avoir des vertus intellectuelles sans avoir acquis les vertus morales ; et les vertus morales sans les vertus intellectuelles. La prudence est caractérisée par le sens du juste milieu entre les extrêmes (excès – défaut), mais aussi par la sagesse de l'application de la loi au cas concret en tenant compte de toutes les circonstances et conséquences. La passion doit être soumise à la raison qui commande à la volonté d'agir. Comme on le voit, il y a un certain intellectualisme dans la morale de Thomas d'Aquin. Analysons sa philosophie politique et sociale.

2.3.2.3.8. Philosophie sociale et politique²⁰⁹

Retenons qu'on reconnaît que le livre *De regimini principum*, a été écrit, « au moins en sa dernière partie » par un certain Ptolémée de Lucques (Tolomeo da Lucca – 1236-1327), dominicain thomiste, chroniqueur de l'Eglise et biographe de Thomas d'Aquin, vers 1301. Mais, malgré cela, on reconnaît que le traité exprime admirablement l'esprit thomiste.²¹⁰

Aristote affirmait que l'Etat était appelé à satisfaire, théoriquement au moins, tous les besoins de l'homme. Thomas ne partageait pas complètement cette idée, car il y a la fin surnaturelle que l'Etat ne peut satisfaire. Or la fin surnaturelle est aussi un besoin de l'homme. Seule l'Eglise est capable de pourvoir à cette fin. Et cette fin ne peut être pleinement atteinte que dans la vie future.

Pour Thomas, comme pour Aristote, l'Etat est une *institution naturelle* fondée sur la nature de l'homme, car l'homme est un être social, un « animal politique » (*zoon politicon*), appelé à vivre dans la société organisée, donc un Etat. Voilà qui nécessite aussi *la division du travail*.

L'Etat est une « société parfaite ». C'est pourquoi il dispose de tous les moyens nécessaires pour réaliser sa fin qui est le « bien commun » des citoyens (*bonum commune*). La réalisation du bien commun exige d'abord la paix entre les citoyens d'un même Etat ;

²⁰⁹ Encore une fois nous recourons à F. Copleston, o.c., p. 434-443.

²¹⁰ E. BREHIER, o.c., p. 606.

ensuite, une direction unifiée des activités pour réaliser ensemble le bien ; et enfin, la satisfaction des biens vitaux. Il faut donc un gouvernement avec autorité qui a comme tâche d'écartier les obstacles au bon ordre, d'édicter les lois, et de réaliser efficacement le bien commun. Une loi peut être injuste soit parce qu'elle est contraire au bien commun, soit parce que le législateur l'a promulguée en vue d'un intérêt égoïste imposant un fardeau injustifié aux subordonnés. Thomas nous demande de ne pas nous soumettre aux lois contraires à la loi naturelle et divine.

Dans la classification des formes de gouvernements, Saint Thomas suit sans doute Aristote. Il distingue trois formes bonnes et trois formes mauvaises ou déviations: monarchie (avec son opposé : la tyrannie), l'aristocratie (avec son opposé : l'oligarchie), la démocratie (avec son opposé : l'anarchie). La tyrannie est la pire de toutes, tandis que la monarchie est la meilleure. Il faut cependant dire que, pour lui, ce n'est pas tellement la forme du gouvernement qui importe, mais c'est la réalisation du bien commun. Il n'est pas facile de trouver l'homme capable d'être bon monarque selon lui. La peine de mort est légitime pour les délits graves et le courage consistera à mourir pour le bien commun, par exemple pour défendre son pays.

Thomas écrit : « le Royaume n'est pas fait pour le Roi, mais le Roi pour le Royaume ». Si le Roi sacrifie le bien de ses citoyens à ses intérêts personnels, ceux-ci sont dégagés de toute obligation à son égard et ont le droit de le déclarer déchu de son pouvoir. Cependant Thomas n'est pas favorable aux révolutions car, selon lui, elles engendrent d'habitude un mal plus grand ; et il n'est pas permis de tuer, même pas le tyran.

Dans l'Etat chrétien, l'Eglise a le droit de déposer les rois (les déclarer déchus de leur pouvoir) et de les excommunier de l'Eglise. Ainsi, il est favorable à une forme de « théocratie modérée ». Il semble bien d'accord que le peuple participe à la mise en place des détenteurs du pouvoir, mais ne conçoit pas qu'il y ait une souveraineté populaire.

L'Eglise a une fin surnaturelle plus haute que celle de l'Etat. D'où celui-ci est *subordonné à l'Eglise* en tout ce qui concerne la vie surnaturelle. Le monarque qui dirige les affaires terrestres doit faciliter l'accès à cette fin. Thomas défend le pouvoir indirect de l'Eglise sur l'Etat.

2.3.3. LA SCOLASTIQUE TARDIVE (13^{ème} – 14^{ème} siècle)

Déjà vers la fin du 13^e siècle, et surtout tout au long du 14^e siècle, nous assistons à la critique contre les grandes synthèses construites antérieurement. Ce qui forme la période de transition vers les Temps « modernes ». C'est à cette période transitoire que nous allons consacrer cette section qui se propose de dialoguer avec les auteurs typiques ci-après: Frère *Roger* Bacon – (à ne pas confondre avec Sir *Francis* Bacon qui est un philosophe des *Temps modernes* et qui a publié le *Novum Organum* en 1620 –), John Duns Scot et Guillaume d'Occam. Tous les trois furent des franciscains.

2.3.3.1. ROGER BACON (1214 – 1294)²¹¹

2.3.3.1.1. Sa vie

Roger Bacon, surnommé « *doctor mirabilis* » (docteur admirable) en raison de sa science prodigieuse, philosophe, savant et alchimiste, (qui est considéré comme l'un des pères de la méthode scientifique, même s'il faut relativiser cette affirmation comme nous le verrons), fut né en Angleterre en 1214. Vers 1228, à presque quatorze ans, il commença ses études à l'université d'Oxford. Vers 1236, il obtint le grade de maître ès arts (*magister in artibus*). En 1237, on le trouve à Paris, à la Faculté des Arts où il donnait, pour la première fois, un enseignement complet sur Aristote qu'il commenta dans ses *Questiones*. C'est pendant cette même période qu'il publia une *Summa grammatica* et deux *traités de logique*.

De 1247 à 1256, il se fixa à Oxford, en enseignant toujours Aristote. Mais il commença à se détacher des enseignements scolastiques pour étudier les langues « sapientielles » (hébreu, grec, arabe, chaldéen) et les sciences (optique, mathématiques, astronomie, etc.).

Son second séjour à Paris s'étendit de 1256 à 1280. En cette période, il fit la connaissance de saint Bonaventure, ministre général des franciscains et devint lui-même franciscain. Suit un temps de

²¹¹ Résumé de ce qu'on peut lire sous le titre *Roger Bacon* [en ligne] http://fr.wikipedia.org/wiki/Roger_Bacon#Biographie (consulté le 14 mars 2012).

silence car il reçut l'ordre de ne rien publier sur ses découvertes scientifiques.

Sa seconde grande période de production s'étend de 1260 à 1292. Il rêvait d'une université parisienne fondée sur la connaissance non seulement d'Aristote, d'Avicenne et d'Averroès, mais encore sur les sciences arabes auxquelles il se sentait profondément redevable. Au pape Clément IV, un ami qu'il connaissait bien, il envoya une lettre dédicace qui exposait trois projets de somme philosophique et scientifique : *Opus minus* (1265), *Opus majus* (1268), *Opus tertium* (1270), mais aussi un livre *De speculis comburentibus* (sur les miroirs ardents) et quelques opuscules sur l'astrologie et l'alchimie.

Après la mort de Clément IV (nov. 1268), Roger Bacon en butte à des sanctions et des arrestations. On lui reprochait, entre autres, ses opinions sur l'astrologie et certaines « nouveautés suspectes ». Entre 1277 et 1279, il fut mis en prison à Ancône (en Italie). Vers 1280, il revint à Oxford. Vers 1292, il composa le *Compendium studii theologiae* (Abrégé des études théologiques), qui résume sa pensée en philosophie et théologie.

Il mourut à Oxford le 11 juin 1294. Il aurait dit sur son lit de mort : « Je me repens de m'être donné tant de peine dans l'intérêt de la science. » De 1295 à 1310, la législation des franciscains interdisait la lecture de ses livres d'alchimie²¹² et de magie.

2.3.3.1.2. L'apport de Bacon (sciences, philo, théol.)

Roger Bacon a rédigé deux grammaires : *Grammatica graeca* et *Grammatica hebraica*, dont on ignore les dates de composition. On lui doit aussi une *Summa grammatica*. Sa linguistique développe une théorie de la signification venue d'Augustin qui sera reprise par Guillaume d'Occam, en faisant dépendre la signification non seulement du signe lui-même mais encore de celui qui en fait usage et de l'intention posée. Remaniant la distinction signe naturel / signe construit, il opte pour une logique fondée sur le sujet. Selon lui, le sens d'un discours n'est pas donné une fois pour toutes, ni son sens reçu sans conditions.

²¹² L'alchimie est une discipline qui recouvre un ensemble de pratiques et de spéculations en rapport avec la transmutation des métaux. L'un des objectifs était d'arriver à changer les métaux « vils » en métaux « nobles » !

Avant Francis Bacon et Gaston Bachelard, Roger Bacon a dénoncé, dans sa lettre au pape et dans son *Opus majus*, les quatre « causes générales de l'erreur humaine » : le fait de se cacher sa propre ignorance, les exemples d'autorités fragiles et indignes, le poids des habitudes, et enfin les préjugés. Il a rejeté les arguments d'autorité parce qu'ils s'appuient sur des raisons extérieures. Quant aux raisonnements abstraits ou purement logiques, ils nous font concéder une conclusion sans la certifier par voie de l'expérience. De plus, ils sont stériles pour l'avancement des sciences. La bonne voie est celle de « l'expérience » qui se base sur le raisonnement spontané qui se tient au contact des choses. C'est pourquoi, sur le plan scientifique, il a cessé de pratiquer la méthode purement spéculative et il a conseillé et pratiqué le recours à l'expérience.

Malheureusement, il a encore confondu les véritables sciences avec les sciences « occultes » : la chimie avec l'alchimie, l'astronomie avec l'astrologie. Encore bien de son temps, il a cru en l'astrologie : « Il est manifeste que les corps célestes sont les causes de la génération et de la corruption de toutes les choses inférieures » et, selon lui, il suffit de chercher dans le passé la même configuration des astres pour arriver à faire une prédiction ! C'est une des raisons pour lesquelles, sa doctrine a été rejetée par l'évêque de Paris, Etienne Tempier, et par le supérieur général des Franciscains. Mais, quant à la magie, Roger Bacon s'y est formellement opposé dans une lettre intitulée : *Lettre sur les prodiges de la nature et de l'art et sur la nullité de la magie*.

Toutefois, il y a, chez lui, des avancées substantielles et, dans ses écrits, on trouve des passages où diverses inventions sont décrites avec une bonne précision. Ainsi, on doit à Roger Bacon d'ingénieuses observations sur l'optique²¹³. Il a aussi affirmé la nécessité des mathématiques : « Toute science requiert les mathématiques » (*Opus majus*, t. III, p. 98). Dès 1267, il a encore proposé la réforme du

²¹³ Il eût l'idée de la trichromie et la réfraction de la lumière ; une réflexion sur l'arc-en-ciel — dont il mesure l'ouverture angulaire, 42° et recense les variantes : rosée, fontaines, prismes — qui prend position pour la vision de Robert Grosseteste plutôt que celle d'Ibn al-Haytham (père de l'optique moderne), ainsi qu'une description de la « chambre noire » : un instrument optique qui permet d'obtenir une projection de la lumière sur une surface plane.

calendrier, sans avoir eu connaissance des travaux antérieurs d'Omar Khayyam.

En tout cas, il a eu foi dans la science et dans la technique. Il voyait déjà *l'utilité de la science* pour les inventions techniques qui allaient en dériver. Célèbre est l'un de ses textes où l'on peut voir une anticipation des véhicules automobiles, des machines à voler, des sous-marins... On lui a aussi attribué l'invention de la poudre à canon, des verres grossissants, du télescope, de la pompe à air et d'une substance combustible analogue au phosphore.

En philosophie, Roger Bacon est classé, depuis Étienne Gilson, dans l'école appelée « augustinisme avicennisant », qui fait de l'intellect agent séparé (dont parlent Aristote et Avicenne) le Dieu *illuminateur* (dont parle Augustin) qui peut être identifié au Verbe divin, la deuxième personne de la Trinité. Roger Bacon croit que la philosophie est le résultat d'une influence de l'illumination divine dans notre esprit. Quant à Aristote, Roger Bacon a compris, avant d'autres, qu'Aristote avait commis quelques erreurs à propos des phénomènes naturels. Ce qui ne l'a nullement empêché d'intégrer sa pensée dans ses propres synthèses, ainsi que celle de Platon.

Quant à la foi, selon lui, elle ne devait pas entrer en conflit avec la connaissance de la nature. Pour ce qui regarde la théologie, dans son *Opus minus*, il a dénoncé le primat des *Sentences* de Pierre Lombard sur la Bible, la corruption des textes visibles par leurs différentes versions, les erreurs d'interprétation, et enfin : l'invasion de la théologie par la philosophie. Il encore déploré l'ignorance des sciences expérimentales et de la linguistique, ainsi que le culte de la personnalité.

Curieusement, Roger Bacon est, sur l'expérience, autant mystique que scientifique. L'expérience est double, écrit-il : « l'une passe par les sens extérieurs [...] et cette expérience est humaine et philosophique [...], [l'autre consiste en] illuminations intérieures » (*Opus majus*, t. II, p. 169). La première expérience est physique, s'appuie sur des instruments adaptés et sur des « œuvres certificatrices », sur des phénomènes astronomiques, optiques, fondés sur la vue, portant sur le monde corporel. La seconde expérience, mystique, consiste en illuminations *générales* par l'intellect agent (et indirectement par Dieu lui-même), parfois aussi

en illuminations *spéciales* (telles que les intuitions particulières et personnelles). Passons à la deuxième figure de la scolastique tardive.

2.3.3.2. JEAN DUNS SCOT (1265/1266-1307)

2.3.3.2.1. Vie et oeuvre²¹⁴

Surnommé *Docteur subtil* à cause de son sens aigu de l'argumentation et de la finesse de l'examen critique des doctrines de ses prédécesseurs, Jean Duns Scott est né en 1266 (ou peut-être à la fin 1265) dans la petite ville de Duns en Ecosse (d'où son surnom de Duns Scot). En 1280, il fut admis dans l'ordre des Frères Mineurs. C'est probable qu'il ait passé les années allant de 1288 à 1300 dans les collèges de son ordre ; ensuite à l'Université d'Oxford où il eut comme maître Guillaume de Ware, un disciple de Bonaventure. Il y enseigna en commentant les *Sentences* de Pierre Lombard. Il a peut-être passé encore quelques mois à l'Université de Cambridge.

Sa vie académique commença pour de bon en 1302 (ou 1300) avec l'enseignement à l'Université de Paris comme bachelier. L'année suivante, le milieu universitaire connut une grave crise consécutive à la querelle entre le roi Philippe le Bel et le pape Boniface VIII : pour entretenir financièrement ses armées en conflit avec l'Angleterre, Philippe voulait taxer les biens de l'Eglise. Le pape répliqua par l'excommunication. Comme réaction, le roi tenta de réunir un concile général pour déposer le pape et fit pression sur les ordres religieux présents à Paris pour qu'ils s'alignent sur sa position, mais quatre-vingt frères franciscains, parmi lesquels Duns Scot et son maître Gonzalves d'Espagne, refusèrent de signer le manifeste anti-papal (l'appel à un concile général). Le roi les sanctionna en les obligeant à prendre le chemin de l'exil.

Après la mort de Boniface et grâce à la diplomatie de son successeur Benoît XI, le roi autorisa les exilés à revenir enseigner à Paris. Duns Scot quitta donc sa retraite d'Oxford (ou de Cambridge?) vers la fin de l'année 1304, et rentra en France. C'est alors que Gonzalves d'Espagne recommanda au provincial de son ordre

²¹⁴ A. DE LIBERA, o.c., pp. 421-425 ; Georges DE NANTES, *Le Bienheureux Jean Duns Scot, Docteur catholique*, sur le site *La Contre-Réforme catholique au XXIe* [en ligne] [http:// www.crc-resurrection.org/ Renaissance_catholique/ Metaphysique_Duns_Scot/ Metaphysique_Jean_Duns.php](http://www.crc-resurrection.org/Renaissance_catholique/Metaphysique_Duns_Scot/Metaphysique_Jean_Duns.php).(page consultée le 10 juin 2012).

"l'excellente science, le très subtil génie" de Duns Scot, dont la réputation grandit auprès de ses pairs.

A Pâques 1305, il devint docteur en théologie et fut promu, l'année suivante, maître du « studium » des franciscains à Paris et régent des franciscains (1306-1307). C'est en ce temps qu'il a participé à une dispute avec le maître dominicain Guillaume Pierre Godin à propos du rôle de la matière dans l'individuation.

A la requête du chapitre général de Toulouse, il partit en octobre 1307 enseigner à Cologne comme « *lector principalis* » : selon une version, pour contrecarrer le monopole intellectuel des dominicains en Allemagne ; selon une autre, pour garantir sa propre sécurité puisqu'en 1307, il avait défendu, seul contre tous, la thèse de l'Immaculée Conception²¹⁵ et cela avait provoqué l'indignation des dominicains qui en appelèrent à des sanctions puisqu'ils qualifiaient cette doctrine comme hérétique. Puisque qu'il avait déjà fait partie des bannis au moment de la crise entre Philippe et le pape Boniface, il valait mieux que ses supérieurs préviennent son arrestation. C'est à Cologne qu'il mourut, brusquement, le 8 novembre 1308, à seulement 42 ans.

Duns Scot fut admiré au Moyen Âge et fit de nombreux disciples. Cependant, il eut un grand opposant au sein même de l'ordre franciscains, à savoir son confrère, Guillaume d'Occam qui, avec son maître, a toutefois privilégié le dialogue à la polémique pour développer ensuite sa propre pensée. Mais, il fut ridiculisé à la Renaissance par les principaux intellectuels de l'époque, notamment Rabelais, à l'exception de Pic de la Mirandole. Ainsi, le surnom de « docteur subtil », qui désignait à l'origine une pensée rigoureuse et fine, devint péjoratif, désignant l'excès de subtilités vaines et obscures.

Oubliée par les Modernes, à l'exception de Leibniz qui se mit à l'école du scotisme dans sa jeunesse (en acceptant le concept d'écécité qu'il a critiqué par après)²¹⁶, la philosophie scotiste a ressurgi de manière inattendue chez des philosophes

²¹⁵ Thèse qui est devenue une vérité définie solennellement par quand Pie IX, en 1854, qui en proclamant le dogme, n'a eu qu'à reprendre mot pour mot la démonstration de Duns Scot.

²¹⁶ Leibniz a donné une version *épistémologique* de l'écécité, tandis que Duns Scot l'avait conçue comme *ontologique*.

contemporains : par ex. chez Heidegger qui lui a consacré sa thèse de doctorat considérant Scot comme celui qui, dans l'histoire de la philosophie, a finalisé l'onto-théologie en identifiant l'Être à Dieu comme l'Êtant suprême et général.

Objet d'une constante vénération au sein même de l'ordre franciscain, il lui a fallu attendre le début du 20^e siècle pour que sa cause de béatification soit introduite à Rome sous le pontificat de saint Pie X, pour aboutir enfin à sa béatification, le 20 mars 1993 par le pape Jean-Paul II qui, en fait, a reconnu et confirmé le culte préexistant.

2.3.3.2.2. Caractéristiques de la pensée de Duns Scot

Duns Scot fut plus augustinien que thomiste. Il a bien sûr aussi emprunté chez deux grands maîtres précédents : Bonaventure et Thomas d'Aquin. Mais, au fond, sa pensée occupa une place à part et connut une longue lignée de disciples (les scotistes).

* De *l'école augustinienne*, il reprit ce qui concerne la doctrine de la supériorité de volonté sur l'intellect : la volonté est entièrement libre et peut même commander à l'intellect. Il a aussi adopté la doctrine de la pluralité des formes (Bonaventure). Mais il a rejeté la doctrine des *rationes seminales* et de l'illumination ; avec les thomistes, il nie aussi la possibilité de pouvoir prouver apodictiquement la création « dans le temps » qui pourrait donc aussi être « éternelle ». Contre Anselme de Canterbury, il nie qu'il y aurait une certaine « nécessité rationnelle » dans la création, l'incarnation et la rédemption. Selon Duns Scot, ce sont des actes totalement libres de la part de Dieu qui aurait pu ne pas les avoir posés.

* De *l'école aristotélicienne*, il prit la critique des idées innées : la connaissance a priori est impossible : « C'est en partant des choses sensibles et moins connues en elles-mêmes que nous venons à la connaissance des choses immatérielles » (*Questions de Métaphysique*). Rien ne nous est donc connu avant l'expérience qui nous vient des sens ; il n'y a pas non plus d'intuition de l'absolu. Toute connaissance est donc a posteriori. Mais il retient (contraire à Thomas d'Aquin) « l'actu-alité » de la matière (qui n'est pas purement « potentielle ») ; que ce n'est pas la « matière » qui individualise l'homme, mais un aspect formel : l'écécité d'un être (ou étant).

* De *l'école d'Avicenne*, il a retenu la doctrine selon laquelle l'être est un concept univoque, et la distinction entre ce qui est *nécessaire pour soi* (ou ce qui existe nécessairement, comme c'est le cas pour Dieu, où l'essence est identique à l'existence) et *nécessaire en tant que cause de l'être fini* qui est contingent (comme ce qui est suspendu à Dieu comme la *cause nécessaire* de son être).

Sa pensée est donc assez complexe. Cherchons d'en exposer les thèmes principaux²¹⁷.

2.3.3.2.3. La sensation, « l'intellection » et l'intuition

La « sensation » est pratiquement ce que nous entendons aujourd'hui par la « perception » moyennant les cinq sens externes (les « sièges » de la sensation) à la *périphérie* de notre être ; avec un seul « sens commun » au *centre* de notre être : la mémoire et l'imagination, qui ont leur siège dans le cœur et le cerveau. « L'intellection » (l'entendement) discerne la vérité dans les sensations – et l'intuition est un acte de l'intellect qui « cerne » vraiment « l'être » des êtres concrets (externes) et de soi-même (dans l'auto-conscience).

Pour Duns Scot, comme dans toute la scolastique, la sensation résulte des modifications des organes (la vue, l'ouïe, le toucher...) qui sont appelées « impressions » et qui donnent lieu à des « espèces sensibles » en nous. La « sensation » nous fait déjà connaître les qualités des choses telles qu'elles sont.

Il affirme en plus qu'elle n'est pas entièrement passive. Elle est aussi « active ». En effet, il arrive qu'il y ait modification des organes sensitifs sans qu'il y ait perception ; alors l'âme elle-même *produit* ses sensations.

La vraie connaissance suppose une mutuelle collaboration entre la sensation et l'intellection : l'intellect ne nous fait rien connaître sans le concours des sens ; mais, de même sans l'intellect, nous n'avons pas une vraie science des choses, mais seulement des sensations par lesquelles nous ne sommes pas capables de nous élever à la question de la vérité et à la réalité d'une chose sentie. Aussi l'intellect exerce-t-il un contrôle sur les sens pour éviter l'erreur :

²¹⁷ Nous ferons appel à B. MONDIN, *o.c.*, p. 427-435 et à P. KUNZMANN et Ali, *o.c.*, p. 87.

c'est lui qui compare les données des sens et les rectifie en les jugeant d'après certains principes de causalité, de non-contradiction, etc., sur ce qui est possible ou impossible.

Selon Duns Scot, *l'intellect peut connaître directement les particuliers*. A ce propos, il affirme : « De grands hommes se sont trompés » en faisant allusion à Aristote, Albert le Grand, Thomas d'Aquin qui ont affirmé que l'intellect a pour objet de connaissance *l'universel dégagé de l'espèce sensible* et que *le particulier n'est connu que par les sens*. Selon Thomas, pour déterminer ce qui *individualise* un être, il faut le caractériser par des termes qui sont des genres et des espèces jusqu'à ce que – par impuissance – nous sommes obligés de distinguer deux individus par leurs « espèces sensibles ». Par ex. tel individu est un être vivant, puis un homme, puis un théologien, un théologien qui étudie à Rome ou à Kinshasa... et ainsi de suite par des déterminations de plus en plus concrètes on devra déterminer qui il est.

Or, pour Duns Scot, la distinction par des espèces sensibles est *déjà un jugement de l'intellect*. C'est l'intellect qui juge de la vérité des données des sens. De plus, la connaissance intuitive n'est pas réduite aux impressions sensibles évidentes, ni non plus aux premiers principes de la raison pure, mais s'étend également jusqu'aux espèces « spécialissimes » et à la réalité concrète elle-même dans toute sa richesse ; donc : à ce que la réalité est elle-même en toute profondeur. Bref, ce que les philosophes anciens considéraient impossible sous prétexte que « l'individu est ineffable ». Car, dans l'expérience sensible, toutes les choses nous sont données dans leur totalité indubitable au point que Duns Scot retrouve en elle (l'expérience) tous les caractères de *l'infini* et de *l'absolu* de l'être.

2.3.3.2.4. La connaissance des universaux

En abordant ce point, nous voudrions montrer que l'intellect a une deuxième fonction. En effet, il connaît aussi les choses (idées) générales, les « universaux ». Comment arrivons-nous à la connaissance des idées générales ou des universaux? La connaissance des universaux implique les idées générales et leurs attributs. Ainsi connaissons-nous le concept d'animal et les qualités qu'on y rattache. Duns Scot rejette l'idée selon laquelle nous pouvons connaître les universaux par une intuition ou une sorte de révélation

surnaturelle (cf. Bonaventure). En plus il n'est pas d'accord que les idées universelles puissent venir des sens car ceux-ci ne saisissent que la présence d'un objet.

Duns Scot souligne que l'intellect n'est pas non plus seulement « réceptif » (*adaequatio ad rem*), mais « constructif » et cela dès le début. L'intellect nous fait concevoir les espèces et les genres, les liens entre nos idées et enfin les principes. L'universel est fruit de l'intellect en deux sens : *créé* (produit) par lui et *pensé* (connu) par lui. Ces deux rôles de l'intellect vont de pair avec la distinction entre un intellect *actif* et un intellect *possible*. L'intellect actif est ce qui cause (produit) la pensée alors que l'intellect possible est la pensée elle-même, après que l'intellect possible soit passé de la puissance à l'acte. Les « espèces intelligibles » sont définies comme le produit de l'intellect agent, dans l'intellect possible moyennant la transformation des données des sens ou de la mémoire.

2.3.3.2.5. La connaissance de l'être et son univocité

L'objet adéquat de l'intellect est *l'être en général* ; c'est-à-dire que, selon Duns Scot, toutes nos pensées se ramènent aux catégories de l'être, car tout ce que nous pensons (genre, espèce, individu, rapport, qualité) constitue des aspects ou des modifications de l'être.

Scot a fortement insisté sur ce caractère absolu de toutes les réalités contingentes. En effet, chez lui, l'être *fini* rappelle aussitôt l'être *infini*. Autrement dit, dans l'être fini transparait l'être infini. Si la différence est totale entre l'être et le néant, par contre entre une graine de sable, un animal, un homme, un ange et Dieu lui-même, la distinction n'est que « modale », car la similitude prévaut sur les différences. En termes doctes : le concept « être » est *univoque*²¹⁸, c'est-à-dire qu'il est prédiqué de la même façon de tout, selon deux « modalités » fondamentales: l'être *fini* et l'être *infini*. S'il n'en était

²¹⁸ Thomas d'Aquin trouve que le terme « être » est *analogue* en vue de sauvegarder la transcendance de Dieu et garder une distance entre l'être fini et infini, tout en affirmant une similitude et un rapport essentiel entre les deux sens du terme. L'équivocité est donc « non accidentelle » (par un hasard linguistique), mais « réfléchie et voulue ». Sur ce point, il y a donc une opposition frontale entre les deux grands penseurs du Moyen Age, car Thomas d'Aquin affirme : « Il est impossible de prédiquer quoi que ce soit de manière univoque de Dieu et des créatures. » (*Summa Theologica*, 1^a p., q.13, art.5). Le concept d'analogie est pour lui la solution au problème d'un discours sensé sur Dieu.

pas ainsi, toute connaissance de Dieu à *partir des créatures* serait impossible, selon lui.

2.3.3.2.6. Distinction seulement « formelle » (pas réelle) entre essence et existence

D'habitude, on distingue entre une *distinction* formelle, qui existe entre aspects d'une *même réalité* qu'on peut définir de façons diverses, et une *distinction réelle* quand les deux aspects sont séparables, par ex. dans le cas où – et c'est le point de vue de Thomas d'Aquin – l'existence vient s'ajouter, comme de l'extérieur, à une essence.

D'après Duns Scot, la distinction entre être et essence n'est pas « réelle », mais seulement « formelle ». Autrement dit : quand nous saisissons dans notre connaissance un étant concret, par intuition nous percevons aussitôt et inséparablement *l'existence* de cet étant (l'acte du Créateur qui fait exister l'étant) – et ce qu'il est : son *essence singulière* appelée par lui « *substantia prima* » (appelée plus tard par les scotistes, « *haecceitas* ») ce qu'aujourd'hui on pourrait appeler : individualité, ipséité, singularité, unicité. C'est seulement en deuxième instance, que l'intellect du philosophe y découvre aussi des « formes générales » (quiddités) : genres, espèces...

2.3.3.2.7. Le problème de l'individuation des étants par « l'ecceité » (*haecceitas*)

A la différence d'Aristote, d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, Duns Scot enseigne que ce qui existe est individuel et que l'individualité n'est pas causée par *la matière première* avec les « accidents », mais par « la substance première » ou l'« ecceité ». Ainsi, c'est la « socratéité » qui fait l'homme concret qui s'appelle Socrate, la « paulité » qui fait que Paul soit Paul... Autrement dit : il n'y a pas d'autre cause à chercher que l'individuation elle-même qui est constituée d'emblée, et pas par après (accidentellement).

Pour démontrer sa thèse, Scot a donné l'exemple des anges : comment peut-il y avoir des anges différents (selon la Bible : Michael, Gabriel, Raphaël...) si l'ange n'est qu'une pure forme qui spécifie une nature angélique générale ? Supposer partout une composition de matière et de forme (cf. Bonaventure) est insuffisant ; il faut supposer

un principe antérieur à la composition de forme et de matière, qui est *l'individuation ontologique* dès le départ qui fait de chaque étant un individu tout à fait différent des autres individus, donc singulier ou unique.

2.3.3.2.8. Rapport entre philosophie – théologie

Selon Duns Scot, la philosophie doit s'accorder avec les Écritures, mais elle en est indépendante dans sa recherche. Il distingue donc nettement philosophie et théologie, ce qui ne l'empêche pas de recourir à l'une pour éclairer l'autre. La philosophie prend même beaucoup de place chez dans les questions touchant la Révélation, car Dieu peut être cherché par la raison même s'il y a une Révélation. Cependant, croire n'est pas comprendre et la foi dépasse la raison. Le plan de Dieu est insondable d'où il y a des choses qu'il ne faut même pas chercher à comprendre.

2.3.3.2.9. La connaissance de Dieu

Comme Thomas d'Aquin, il a refusé la preuve « ontologique » d'Anselme. Si nous connaissions d'avance (a priori) l'essence de Dieu, nous connaîtrions aussi son existence. Mais, justement, nous ne connaissons pas l'essence de Dieu. Par ailleurs, selon lui, la soi-disant preuve ontologique est seulement « prétendument » a priori, car l'idée de l'être infini qu'on applique ici à Dieu est *déduite de l'expérience des êtres finis*, donc en réalité une preuve a posteriori.

Par conséquent, en l'absence d'une telle connaissance a priori, nous devons raisonner *a posteriori* : nous former d'abord *l'idée de Dieu* d'après le témoignage des sens qui suggère l'idée de l'être infini. Ensuite, établir la preuve *de son existence* en se basant sur la causalité efficiente et la contingence du monde : puisque le néant ne peut rien produire et une chose ne peut se produire elle-même. Enfin, conclure que tout ce qui est produit est produit par « autre chose » et que cette autre réalité, parce que l'on ne peut remonter à l'infini, doit finalement « être par elle-même ». Toutefois, avertit Duns Scot, si nous pouvons savoir avec certitude que Dieu *existe*, nous ne savons pas *ce qu'il est*.

Quant aux attributs de Dieu, il affirme que Dieu est d'abord un être infini (en acte), avec toute la perfection de l'être (cf. « Je suis celui

qui suis » : Ex 3,14) : un être *nécessaire* car il est *par soi* ; il ne peut être ni produit ni détruit. Cet être ne peut qu'être *unique*, car ce n'est pas possible qu'il se différencie en deux ou trois êtres par quelque accident, ce qui contredirait sa nature, et il ne peut y avoir deux natures éminentes (parfaites).

Quant à son rapport avec nous, Dieu s'identifie à la puissance de sa volonté et la création provient de cette volonté qui veut toujours le bien, non pour des raisons spécifiques qui la justifieraient, mais tout simplement parce qu'il l'a voulue.

2.3.3.2.10. Les hommes et les anges

Dans son étude des créatures supérieures, à savoir les hommes et les anges, Scott a totalement rompu avec le matérialisme aristotélico-thomiste en posant, à la lumière de la Révélation (Gn 2, 7), que les anges et les hommes sont, pour ainsi dire, d'une même famille et qu'ils sont des êtres *individuels*.

L'Ange se connaît, connaît Dieu et les créatures comme nous. S'ils n'ont pas les intuitions sensibles, cela ne veut pas dire que leur connaissance leur viendrait uniquement d'une infusion passive de la sagesse de Dieu. Ils sont comme nous... Tout comme l'homme, l'Ange se connaît par introspection. Il connaît Dieu par la connaissance naturelle de son intellect, en même temps qu'il en a aussi une connaissance surnaturelle. Ayant la connaissance des créatures, sa raison lui démontre que Dieu est le premier dans l'ordre de l'être puisqu'il a toutes les perfections.

2.3.3.2.11. Morale

Notre comportement est bon quand il est produit par l'obéissance à Dieu et l'amour de Dieu. Puisque ce que Dieu veut est toujours bon, est bon même ce qui est contraire à ce que l'homme comprend comme étant son bien. Sur ce point, il y a lieu de constater que Scott se démarque de Thomas d'Aquin qui affirme qu'il faut observer les commandements de Dieu, non seulement par respect et amour de Dieu, mais aussi parce qu'ils sont « ratifiables » par la raison et la loi naturelle.

2.3.3.2.12. La société

Sur le plan social, Duns Scot retient seulement la famille comme « société naturelle » et non pas la société politique (l'Etat) qui, selon lui, est une institution fondée sur le libre contrat entre individus. En outre, il reconnaît la légitimité de la propriété individuelle. La « communion des biens » étant presque impossible pour l'homme pécheur, Dieu a changé (adapté) la loi et permis la propriété privée.

2.3.3.3. GUILLAUME D'OCCAM (1290-1349)²¹⁹

Avec lui a commencé la « nouvelle voie » (*via moderna*) inaugurée au XIV^{ème} siècle, celle des logiciens nominalistes et des hommes de science, opposée à l'ancienne voie (*via antiqua*), celle des métaphysiciens des écoles rattachées à Albert le Grand, Saint Thomas et Duns Scot. La « *via moderna* » remet en cause les acquis philosophiques et théologiques du XIII^{ème} siècle.

2.3.3.3.1. Vie et œuvre²²⁰

Né à Ockham (ou Occam en français), village situé au Sud-Ouest de Londres en 1285 (selon d'autres en 1290), il fit des brillantes études à partir de 1315, d'abord au *studium* (scolasticat universitaire) franciscain d'Oxford, puis à Paris. Il ne semble pas avoir été élève direct de Duns Scot. Il enseigna à Oxford et aurait dû devenir docteur, mais il en fut probablement empêché par sa convocation à la cour papale d'Avignon en 1324. En effet, il fut accusé d'hérésie par John Lutterell, chancelier thomiste de l'Université d'Oxford, à cause de ses positions métaphysiques radicales. Sans être condamné, pendant quatre ans il vivait en sémi-liberté dans un couvent de son ordre à Avignon. Cela peut expliquer pourquoi il a toujours porté le surnom de « *venerabilis inceptor* » (vénérable initiateur, débutant ou assistant) !

Par coïncidence, cette période fut marquée par l'opposition du pape Jean XXII aux franciscains où le courant « spirituel » aurait voulu que le vœu de pauvreté soit vécu d'une manière radicale : sans aucune possession (propriété) matérielle. Puisque les biens des franciscains (leurs couvents) étaient des « biens d'Eglise », le pape aurait voulu que, s'ils ne voulaient pas accepter un « droit à la propriété », ils reconnaissent au moins « un droit d'usage » sinon un jour ces biens risquaient d'être confisqués par l'autorité civile. Le courant spirituel, en tête le ministre général, Michel da Cesena, refusa : ils ne voulaient accepter qu'un usage *de fait* de leurs biens sans réclamer un droit. C'était d'ailleurs, selon eux, ce que l'Eglise tout entière devrait faire en

²¹⁹ Nous recourons encore une fois à B. MONDIN, *o.c.*, p. 439-442 et à P. KUNZMANN et Alii, *o.c.*, p. 89.

²²⁰ Guillaume d'Ockham (ou d'Occam) [en ligne] http://fr.wikipedia/wiki/Guillaume_d'Ockham (page consulté le 12/05/201)

se basant sur le Christ et les apôtres qui n'avaient jamais eu des propriétés. Le pape le convoqua à son tour à la cour papale d'Avignon en 1327.

Occam, au début, ne s'intéressa à la querelle sur la pauvreté qu'il croyait d'ailleurs réglée. Mais tout changea quand Michel de Césène arriva au couvent d'Avignon. Persuadé par lui que le pape était tombé dans l'hérésie, Occam se rallia à Michel de Césène qui sollicita son aide pour argumenter sa défense. Mis en difficultés tous les deux, ils s'enfuirent ensemble d'Avignon dans la nuit du 25 mai 1328 pour se rendre chez le candidat-empereur du « Saint Empire romain » Louis de Bavière à Munich (en Allemagne) où, à son arrivée, Occam aurait prononcé ces mots célèbres : « Ô Empereur, défends moi avec le glaive, et moi je te défendrai avec la parole ». Ainsi, dans son opposition au pape, Louis de Bavière qui venait de proclamer la primauté du pouvoir « temporel » sur le pouvoir « spirituel », trouva un formidable appui dans le courant spirituel des franciscains.

Le 20 avril 1329, le pape excommunia Michel de Césène et, un peu plus tard aussi Occam, qui consacra le reste de sa vie à son œuvre théologique et philosophique, ainsi qu'à la rédaction de pamphlets politico-religieux contre l'autorité pontificale. Il est probable qu'il mourut de la peste qui sévissait en ce temps à Munich.

L'occamisme se répandit en Allemagne où il trouva un vulgarisateur dans la personne de Gabriel Biel ; et ce furent les disciples de Biel comme Staupitz qui, au couvent des augustins, initièrent Martin Luther, le futur grand réformateur protestant, dans la théologie « nominaliste » où Dieu apparaît comme capricieux et arbitraire.

Occam laissa une œuvre abondante où nous trouvons notamment la *Summa totius logicae* (Somme de toute la logique) et le *Breviloquium de potestate papae* (Bref exposé sur le pouvoir du pape). On a vu en lui les prémices de la philosophie analytique, du néo-positivisme, etc.

2.3.3.3.2. Foi et raison : un rapport d'exclusion

Occam va plus loin que Duns Scot dans l'affirmation de la séparation de la raison et de la foi en posant qu'il n'y a même pas de hiérarchie entre philosophie et théologie. La première ne peut devenir la « servante » de la seconde, car il n'y a pas de rapport entre

les deux. Dans le même sens, le pouvoir temporel est d'un autre ordre que le pouvoir spirituel.

2.3.3.3.3. Philosophie du langage

Guillaume d'Occam défendit une philosophie « nominaliste » (ou mieux « terministe ») où les universaux (humanité, animalité, beauté...) sont des « signes » (référents) qui renvoient à une chose rencontrée dans l'expérience sensible (*aliquid stat pro aliquo*).

Il développa ainsi une philosophie du langage en distinguant nettement entre les mots et les choses, entre lesquels se trouvent les universaux. Les mots se rapportent de façon secondaire aux choses par l'intermédiaire des concepts mentaux. Pour les mots, il distingue entre la parole parlée et le mot écrit ; les mots comme tels sont des signes conventionnels dont la signification est arbitraire ; les concepts mentaux (signifiés par les termes, mots) se rapportent, par contre, de manière naturelle aux choses.

Pour lui, la connaissance s'appuie sur les choses sensibles et singulières. L'utilisation des universaux est toutefois nécessaire à la pensée pour se constituer comme telle.

2.3.3.3.4. Théorie de la connaissance et la métaphysique

Les choses singulières sont l'objet de l'esprit humain. On les connaît d'abord intuitivement, puis abstraitement : « Ockham s'intéresse surtout à la connaissance intuitive du singulier, fondement de toute expérience qui seule nous donne accès immédiat aux vérités contingentes [...]. A cette connaissance intuitive [...] il oppose la connaissance dite abstraite [...] qui saisit les choses abstraction faite de ce qu'elles existent ou non [...] qui se confond plus ou moins avec la capacité d'imaginer une chose en son absence »²²¹.

Lui-même n'aurait pas encore rejeté la métaphysique. Ce sont plutôt ses disciples qui ont franchi ce pas. Quelle est sa métaphysique ? – 1° que ce qui existe (réellement) c'est *l'existant singulier* qui se démontre dans l'immédiateté de l'intuition externe ou interne. – 2° Il n'y a pas d'« essences » (ou quiddités communes) qui impliqueraient un « être commun ». Les termes abstraits sont purs mots, des termes conventionnels, des représentations. – 3° L'être fini

²²¹ A. DE LIBERA, *o.c.*, p. 432-433.

est totalement *contingent*, c'est-à-dire produit par la volonté souveraine de Dieu, à cette réserve près qu'une chose existante ne peut pas ne pas exister (car Dieu ne peut vouloir la contradiction). - 4° Il garde aussi *les notions de substance et de qualité*.

Mais Guillaume d'Occam a ouvert la voie vers le rejet de la métaphysique en affirmant que *l'être, l'essence, l'existence* ne sont que des manières de parler de la même chose : le singulier²²². La différence de sens de ces termes n'est pour lui que grammaticale. Est réel seulement ce qui existe ; existe ce qui individuellement est distinct ; est individuellement distinct ce qui est physiquement séparable. Ainsi, il a ouvert le chemin vers l'empirisme de Hume.

2.3.3.3.5. L'économie de concepts

Il paraît que le principe qu'on lui attribue : « il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité » (*Pluralitas non est ponenda sine necessitate*), surnommé : l'économie ou la parcimonie de concepts (le « rasoir » d'Occam), ne se trouve pas comme tel dans ses écrits. Occam a plutôt repris à son compte l'adage scolaire dérivé d'Aristote : « C'est en vain que l'on fait [=explique] avec plusieurs [concepts] ce que l'on peut faire avec un petit nombre ». Pour expliquer une chose, il ne faut pas invoquer plus de principes qu'il ne faut strictement. Pour lui, c'était d'abord un principe logique, ensuite seulement un principe métaphysique : « *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitate* ». Par ex., selon lui, les catégories de quantité, de lieu et de temps, ne sont pas distinctes de la substance corporelle. Même la catégorie de « relation » (avec la causalité), n'est pas, selon lui, « réelle » ; c'est la raison qui établit des relations.

Au plan métaphysique, il a rejeté la doctrine de la « distinction formelle » (existence/essence) de Duns Scot parce que, dans son entendement, ils créent une division interne au sein des êtres.

2.3.3.3.6. Conception de Dieu et de l'homme

Du fait de sa *toute-puissance*, Dieu aurait pu aussi créer les choses autrement ; et ce qu'il a produit par la médiation des causes

²²² *Ib.*, p. 433.

temporelles, il aurait pu le produire lui-même sans elles. Il préconise donc la contingence la plus absolue de tout ce qui est créé.

Au plan strictement philosophique, l'homme ne peut donner des preuves convaincantes, ni sur l'existence de Dieu, ni sur l'immortalité de l'âme, car il n'y a pas de passerelles de la métaphysique vers la théologie ; mais, Guillaume d'Occam (suivi sur ce plan par Pascal par ex.) admet que l'homme aspire profondément à voir Dieu et à l'immortalité. Ce qui rend ces affirmations vraisemblables.

2.3.3.3.7. Conception morale et politique

L'intellect humain ne sait atteindre la réalité en ce qu'elle est. Par conséquent, la raison ne peut pas vraiment établir des règles morales sur base de celle-ci. Les règles morales se réduisent alors à ce que Dieu veut de nous (donc à la loi divine positive).

La faculté la plus parfaite en l'homme n'est pas l'intellect, mais la volonté. L'homme ressemble à Dieu (et se rapproche de Lui) si sa volonté est bonne, et il se sépare de Dieu quand elle est mauvaise.

Il a défendu l'indépendance de l'Etat face à l'Eglise. Ainsi, il s'est attaqué à l'absolutisme du Pape et il a affirmé que le Pape n'est pas la source de l'autorité impériale qui, elle, vient des princes électeurs. Selon lui, l'Eglise n'a pas à s'occuper de l'élection de l'Empereur, anticipant par là sur le principe de la séparation de l'Etat et de l'Eglise. La question peut se poser s'il n'a pas rendue dépendante l'Eglise de l'Etat (qui est l'autre extrême que nous voyons se réaliser chez Martin Luther). Avec lui, commence déjà la « laïcisation » de la société européenne. En 1338, les princes allemands affirment que le roi (l'empereur) est élu par la majorité des voies sans besoin d'une confirmation de son élection par le Pape.

2.3.3.3.8. A propos de la science

Guillaume d'Occam s'est aussi intéressé à la science. Ainsi, en 1323, il introduisit la différence entre ce qu'on appelle le « *mouvement dynamique* » que nous engendrons, et le « *mouvement kinétique* » engendré par des interactions, notamment par des collisions.

2.4. Conclusion partielle sur la philosophie scolastique

Le succès du nominalisme à la fin du Moyen Age « scolastique » est incontestable, mais il ne faudrait pas en déduire, par erreur, qu'il

est désormais le seul courant qui subsiste. Les grands maîtres du Moyen Age continuent d'avoir de nombreux disciples : les *thomistes*, *scotistes* et les *occamistes* se sont donc partagé le terrain.

L'occamisme a été combattu par l'Eglise par un décret applicable aux universités, qui dépendaient alors de l'Eglise, et qui disait : « Que nul ne prétende enfermer la science dans les propositions et les termes [*comme le font les logiciens nominalistes*] ; la science [philosophique et autre] atteint la réalité ». Mais, en ce Moyen Age tardif, a surgi aussi un courant totalement opposé comme l'affirme avec force l'historien de la philosophie, Emile Bréhier : « La contrepartie du mouvement nominaliste [...] est le mouvement mystique qui se déroule vers la même époque, et surtout en Allemagne »²²³ là justement où le nominalisme était en train de se répandre après avoir conquis l'Angleterre. Ce mouvement mystique a eu comme inspirateur la puissante figure, plus théologien que philosophe, Maître Eckhart, (Eckhart von Hochheim, 1260-1327) qui voulut *réhabiliter la métaphysique comme un cheminement mystique* qui s'inspire de Plotin, Augustin, le Pseudo-Denys l'Aréopagite, et qui a vu Dieu présent et actif dans l'homme, et l'homme absorbé en Dieu.

On peut donc conclure que la fin du Moyen Age ne s'oriente pas vers une seule direction au niveau de la pensée, mais vers plusieurs directions à la fois, et est caractérisée par une profonde « scission des esprits » :

« D'une part le nominalisme, où la raison dirigée par l'expérience, commence à connaître les lois naturelles des choses, mais où la foi renvoie à la puissance absolue d'un Dieu qui aurait pu créer de tout autres lois et reste libre de les modifier ; d'autre part le mysticisme qui va directement à Dieu sans passer par la nature, et ne retrouve ensuite la nature que toute pénétrée de Dieu et en quelque sorte résorbée en lui.

Ce qui est plus grave peut-être, c'est que cette scission répond à la séparation de deux milieux intellectuels : d'une part, les Universités où se crée à ce moment une véritable aristocratie intellectuelle, et où s'élaborent les méthodes de la science ; d'autre part, les couvents dont la vie spirituelle, beaucoup plus liée à celle des masses, comporte, à côté des spéculations de

²²³ E. BREHIER, o.c., p. 648.

profonds mystiques, des mouvements populaires très étendus, plus sociaux qu'intellectuels. »²²⁴

C'est une erreur de penser que la philosophie du Moyen Age est une sorte de « pensée unique », stéréotype puisque nous avons vu qu'il y a une pluralité d'écoles et même des positions personnelles bien différentes au sein de celles-ci. Le patrimoine de leur philosophie est donc plus riche qu'on ne le croit parfois et les études historiques ne cessent encore d'en révéler certains aspects inconnus.

Aussi reste-t-il impérieux de bien connaître le Moyen Age *pour bien comprendre la philosophie des Temps modernes* qui sur, bien des points, continue leur réflexion ou réagit à celle-ci. Il continue même d'inspirer plusieurs philosophes contemporains. Personne ne peut nier que nous héritons du Moyen Age certains concepts philosophiques fondamentaux et aussi certaines méthodes (la dialectique par ex.) qui peuvent encore nous inspirer aujourd'hui.

²²⁴ *Ib.*, p. 654.

CONCLUSION GENERALE

A la fin de notre cours, nous devons nous poser une question plus générale qui concerne la philosophie « antique » chrétienne et la « scolastique », mais aussi les temps postérieurs : *Une philosophie chrétienne a-t-elle existé et a-t-elle le droit d'exister ?* Autrement dit : s'il a un sens de combiner foi chrétienne (ou toute autre religion) et philosophie ? La question n'est pas banale car elle a déjà fait couler beaucoup d'encre.

La patristique et la scolastique ont fait défiler devant nous des hommes qui ont pensé et écrit *à partir de leur « lieu » théorique et pratique*. Il est bien vrai que la société était alors dans les mains de clercs, des moines et des conventuels, comme à la Renaissance, elle passera aux mains des laïcs. Ainsi, le Moyen Age est un lieu et un temps qui a ses particularités et problématiques spécifiques liées à la rencontre très intense entre christianisme et philosophie (d'abord antique ou patristique, puis scolastique). Ainsi est née *une culture propre au Moyen Age* : un nouveau monde, nouveau par rapport au monde antique. Ainsi certains concepts insoupçonnés dans l'Antiquité gréco-latine, auxquels nous avons fait allusion dans notre conclusion à la Patristique, ont vu le jour.

Doit-on dire comme les rationalistes – anticléricaux pour la plupart (Jean Barthélemy Haureau, C. Pront, François Picavet, Louis Rougier, Léon Gauthier, Léon Brunschvicg, François Masai, Heidegger, etc.) – que durant le Moyen Age, il y a eu un sommeil de la philosophie, une stérilité philosophique due à l'influence excessive de la foi chrétienne (et du contrôle de l'Eglise) sur la philosophie ? Et plus radicalement, peut-on affirmer qu'une philosophie chrétienne (juive, musulmane...) n'a pas le droit d'exister comme il n'y a pas de mathématique chrétienne... ?

Nous pensons qu'il n'y a *pas de philosophie pure*. Tout philosophe est fils de son temps et de son milieu. Puis, il fait de la philosophie selon « ce qu'il est ». Quand il « philosophe », il peut être influencé par sa religion tout comme par son athéisme, ou par des croyances païennes ; mais cela ne fait pas que son « philosopher » devienne inauthentique pour autant. La philosophie étant une prise de position raisonnée, tout dépend de la solidité de l'argumentation. Et c'est ce que nous admirons quand même chez les Augustins,

Pseudo-Denys, les Albert le Grand, les Abélard, les Thomas d'Aquin, les Duns Scot, les Guillaume d'Occam, les Ibn Sina, les Ibn Rushd, les Ibn Gabirol... tout comme chez Pythagore, Parménide, Socrate, Platon, Plotin, etc. Bref, tous ces gens – que ce soient des païens, des chrétiens, des juifs ou des musulmans – qui ont voulu philosopher consciemment, authentiquement, en ayant seulement peur de contredire leur conscience.

Il y a donc une place pour *une philosophie chrétienne*, ou mieux, pour une philosophie *pratiquée par des chrétiens* qui, reconnaissent la force et la faiblesse de la raison et qui, de ce fait, font aussi appel à leur foi sans pour autant « perdre la raison ». Ainsi, on comprend qu'il y a eu une philosophie chrétienne au Moyen Age, comme il y a eu une philosophie juive, ou musulmane. Et il y a de la place, aujourd'hui, pour une philosophie hindoue, bouddhiste, africaine...

Même encore au 20^e siècle, une philosophie chrétienne a pu exister, comme le prouvent les Gabriel Marcel, les Jacques Maritain, les Louis Lavelle, les Maurice Nédoncelle, les Bergson, les Paul Ricoeur... mais en réfléchissant sur des problématiques propres à leur temps, qui ne sont pas identiques à celles du Moyen Age.

C'est un préjugé à combattre de croire que le bon philosophe ne peut être que celui qui met sa foi entre parenthèses. Qu'on le demande aux athées : ils refuseront de mettre de côté leur athéisme parfois militant. C'est d'ailleurs impossible, car nous enseigne Husserl : *l'époché* (la mise entre parenthèses de *l'expérience vécue*) n'est jamais totale ; et la foi en Dieu, tout comme l'athéisme, appartient à ce domaine. On philosophe toujours à partir d'un « lieu » théorique et pratique donné. Contrairement à ce qu'affirme Martin Heidegger, le christianisme n'exige pas l'exclusion de la métaphysique²²⁵ ; et à l'encontre de Maurice Clavel, nous affirmons également que la foi n'est pas absolument contraire à la pensée humaine

Par conséquent, nous devons renvoyer dos à dos *le rationalisme et le fidéisme* ; ces deux attitudes qui cachent un complexe (l'un de supériorité, l'autre d'infériorité) qui révèle un déséquilibre humain. Foi et Raison, comme l'a bien dit le pape Jean-Paul II, dans sa lettre encyclique *Ratio et Fides* (de 1998), sont les deux « ailes de l'homme ».

²²⁵ C'est peut-être le cas dans des christianismes spécifiques tels que le luthéranisme ou le calvinisme.

A dire vrai, s'il y a conflit entre les deux, c'est dans l'homme qui les pratique et ne sait pas toujours comment en faire la synthèse.

Bibliographie sommaire

1. Livres

- BREHIER, E., *Histoire de la philosophie. I/ Antiquité et Moyen Age*, 5e édition revue et mise à jour par Pierre Maxime Schühl et Maurice de Gandillac, Paris, Quadrige/PUF, 1989.
- CHÂTELET F., *La philosophie médiévale du 1er siècle au XVe siècle* (Histoire de la Philosophie. Tome II), Paris, Hachette, 1999.
- COPLESTON, F., *Histoire de la philosophie. La philosophie médiévale*, Paris, Casterman, 1964.
- D'ASTER, E., *Histoire de la philosophie*, Paris, Payot, 1952.
- DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris, Quadrige/PUF, 2004.
- DE RIJK, L. M., *La philosophie au Moyen Age*, Leiden, Brill, 1985.
- DE WULF, M., *Histoire de la philosophie médiévale. Tome premier : Des origines jusqu'à la fin du 12^e siècle*, Louvain/Paris, Librairie. J. Vrin, 1934.
- DURAND, E., *Histoire de la philosophie*, Paris, Ancienne Librairie Poussielgue, 1910.
- GILSON, E., *La philosophie au Moyen Age. Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, Paris, Payot, 1952.
- JEANNEAU, E., *La philosophie médiévale*, Paris, P.U.F., 1963.
- KENNY, J., *La philosophie du monde arabe. Auteurs et thèmes principaux*, Kinshasa, F.C.K., 1994.
- KUNZMANN et Ali, *Atlas de la philosophie*, (Encyclopédies d'aujourd'hui), Paris, Librairie Générale Française, 1993.
- MANTOY, J., *Précis d'histoire de la philosophie*, 9^e édition mise à jour par F. Foulquié et J. Mantoy, Paris, Editions de l'Ecole, 1951.
- MONDIN, B., *Storia della filosofia medievale*, seconda edizione riveduta, corretta, ampliata, Roma, Ponteficia Università Urbaniana, 1991.
- MPALA MBABULA, L., *-Pouvoir et limites de la raison. Cours d'histoire de la philosophie moderne occidentale*, Lubumbashi, Ed. Mpala, 2002.

- La passion de connaître et la recherche du bonheur. Cours d'Histoire de la philosophie antique (de l'Égypte antique à Plotin), Lubumbashi, Ed. Mpala, 2003.

RUSS, J., *Philosophie : les auteurs, les œuvres. La vie et la pensée des grands philosophes. L'analyse détaillée des œuvres majeures*, Paris, Bordas, 1996.

RUSSELL, B., *Histoire de la philosophie occidentale en relation avec des événements politiques et sociaux de l'antiquité jusqu'à nos jours*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des idées), 1952.

VAN STEENBERGHEN, F., *Histoire de la philosophie. Période chrétienne*, deuxième édition mise à jour, Louvain/Paris, Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1973.

2. Articles

ATRIUM : *section philosophie : philosophie du Moyen Age*, [en ligne] <http://www.yrub.com/philo/> (page consultée le 6 mai 2010).

DESCHOUX, M., *Augustinisme*, dans JERPHAGNON, L. (dir.), *Dictionnaire des Grands philosophes*, Toulouse, Privat, 1973, p. 45-49.

PEPIN, *Saint Augustin et la patristique occidentale*, dans CHÂTELET, C. (dir.), *La philosophie médiévale (du I^{er} au XV^e siècle)*, Paris, Hachette, 1972, p. 81-105.

TROUILLARD, J., *Proclus*, dans *Dictionnaire des philosophes*, préface de André Comte-Sponville, Paris, Albin Michel/Encyclopaedia Universalis, 1998, p. 1263-1267.

TABLE DES MATIERES

PREFACE	4
INTRODUCTION	7
PREMIERE PARTIE : LA PHILOSOPHIE ANTIQUE CHRETIENNE	17
1.1. Caractéristiques générales.....	17
1.2. Attitude vis-à-vis de la philosophie païenne	18
1.3. AUTEURS	19
1.3.1. JUSTIN, LE MARTYRE (100-165)	19
1.3.1.1. Vie et oeuvre	19
1.3.1.2. Conception de Dieu et de l'homme	19
1.3.2. TERTULLIEN (vers 160- après 220 / 155-222 ?)	21
1.3.2.1. Vie et oeuvre.....	21
1.3.2.2. Rapport entre philosophe et chrétien	21
1.3.2.3. Conception de Dieu et du Logos	22
1.3.2.4. Conception de l'homme.....	23
1.3.3. CLEMENT D'ALEXANDRIE (150- mort avant 215)	24
1.3.3.1. Vie et oeuvre.....	24
1.3.3.2. Rapport entre philosophie et christianisme	24
1.3.3.3. Quelques éléments de sa conception de Dieu et de l'homme.....	26
1.3.4. ORIGENE (185-254)	27
1.3.4.1. Vie et oeuvre.....	27
1.3.4.2. Conception de Dieu	27
1.3.4.3. Conception de la création et de l'homme	28
1.3.4.4. Conception de l'homme.....	29
1.3.5. AUGUSTIN D'HIPPONE (354-430)	30
1.3.5.1. Vie et oeuvre.....	30
1.3.5.2. Rapport entre Foi et Raison	31
1.3.5.3. Théorie de la connaissance.....	32
1.3.5.4. Théorie de l'illumination et les trois degrés de connaissance	33
1.3.5.5. Conception de Dieu	35
1.3.5.6. Conception du monde.....	37
1.3.5.7. Conception de l'homme.....	38
1.3.5.8. A propos de l'Ethique.....	39
1.3.5.9. Conception de l'Histoire, de l'Eglise et de l'Etat.....	41
1.3.6. LE PSEUDO-DENYS L'AREOPAGITE (480-510)	43
1.3.6.1. Vie oeuvre.....	43

1.3.7. SEVERIN BOECE (480-525)	45
1.3.7.1. Vie et oeuvre	45
1.3.7.2. L'apport de Boèce à la philosophie.....	46
1.3.7.3. Anthropologie, éthique et philosophie de l'histoire	47
Conclusion sur la philosophie « patristique ».....	48
DEUXIEME PARTIE : LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE	51
2.1. LA SCOLASTIQUE ISLAMIQUE	51
2.1.1. Leur vision sur le rapport Raison-Foi.....	52
2.1.2. APERÇU BIOGRAPHIQUE ET IDEES FONDAMENTALES	54
2.2. LA SCOLASTIQUE JUIVE	58
2.2.1. SALOMON IBN GABIROL (Avicbron) (1020-1070)....	59
2.2.1.1. Attributs de Dieu	59
2.2.1.2. La doctrine de l'hylémorphisme universel.....	59
2.2.2. MOÏSE MAÏMONIDE (1135-1204)	60
2.3. LA SCOLASTIQUE CHRETIENNE (occidentale)	61
2.3.1. La méthode scolastique.....	61
2.3.2. La première scolastique.....	63
2.3.2.1. JEAN SCOT ERIGENE (810-877).....	63
2.3.2.1.1. Vie et oeuvre	64
2.3.2.1.2. Son œuvre principale : <i>De divisione naturae</i> ...	65
2.3.2.1.3. Conception de l'homme	66
2.3.2.1.4. La connaissance de Dieu	66
2.3.2.2. ANSELME DE CANTERBURY (1033/1034 - 1109).....	68
2.3.2.2.1. Vie et oeuvre	68
2.3.2.2.2. La relation entre Foi et Raison	68
2.3.2.2.3. L'argument « ontologique » en faveur de l'existence de Dieu.....	69
2.3.2.2.4. Que faut-il conclure au sujet de l'argument d'Anselme?.....	70
2.3.2.2.5. Liberté et mal.....	71
2.3.2.3. Pierre Abélard (1079-1142).....	72
2.3.2.3.1. Vie et oeuvre	72
2.3.2.3.2. La réponse d'Abélard à « la querelle des universaux » (concepts universels)	74
2.3.2. LA HAUTE SCOLASTIQUE (13 ^e siècle).....	78

2.3.2.1. ALBERT DE LAUINGEN (SAINT ALBERT LE GRAND)	
(1193-1280)	80
2.3.2.1.1. Vie et oeuvre	80
2.3.2.1.2. Foi et Raison	81
2.3.2.1.3. Conception métaphysique et conséquences sur le	
plan gnoséologique	82
2.3.2.2. JEAN FIDANZA DE TOSCANE (SAINT BONAVENTURE)	
(1221-1274)	84
2.3.2.2.1. Vie et oeuvre	84
2.3.2.2.2. Rapport entre Foi et Raison selon Bonaventure	
.....	84
2.3.2.2.3. La tâche de la philosophie (et donc du	
philosophe)	85
2.3.2.2.4. Dieu	86
2.3.2.2.5. Les créatures	86
2.3.2.2.6. L'homme	87
2.3.2.2.7. Théorie de la connaissance	88
2.3.2.3. Thomas d'Aquin	90
2.3.2.3.1. Vie et oeuvre	90
2.3.2.3.2. Rapport Foi et Raison selon Thomas d'Aquin .	92
2.3.2.3.3. La connaissance naturelle	93
2.3.2.3.4. La métaphysique thomiste	94
2.3.2.3.5. Théodicée (doctrine philosophique prouvant	
l'existence et des attributs de Dieu et le justifiant-plus	
tard-du mal pouvant constituer une objection à sa bonté	
ou à son existence) : les cinq « voies » (<i>viae</i>)	96
2.3.2.3.6. Anthropologie thomiste	98
2.3.2.3.7. Ethique	99
2.3.2.3.8. Philosophie sociale et politique	101
2.3.3. LA SCOLASTIQUE TARDIVE (13^{ème} – 14^{ème} siècle)	104
2.3.3.1. ROGER BACON (1214 – 1294)	104
2.3.3.1.1. Vie et oeuvre	104
2.3.3.1.2. L'apport de R. Bacon à la linguistique, la science, la	
philosophie, et la théologie	105
2.3.3.2. JEAN DE DUNS, surnommé JEAN DUNS SCOT	
(1265/1266-1307)	109
2.3.3.2.1. Vie et oeuvre	109

2.3.3.2.2. Caractéristiques générales de la pensée de Duns Scott.....	111
2.3.3.2.3. La sensation - l'intellect (l'intellection) - l'intuition	112
2.3.3.2.4. La connaissance des universaux	113
2.3.3.2.5. La connaissance de l'être et son univocité	114
2.3.3.2.6. Distinction seulement « formelle » (pas réelle) entre essence et existence	115
2.3.3.2.7. Le problème de l'individuation des étants par « l'ecceité » (<i>haecceitas</i>).....	115
2.3.3.2.8. Rapport entre philosophie - théologie	116
2.3.3.2.9. Notre connaissance de Dieu selon Duns Scott	116
2.3.3.2.10. Les hommes et les anges	117
2.3.3.2.11. Morale	117
2.3.3.2.12. La société	118
2.3.3.3. GUILLAUME D'OCCAM (1290-1349).....	119
2.3.3.3.1. Vie et oeuvre.....	119
2.3.3.3.2. Foi et raison : rapport d'exclusion.....	120
2.3.3.3.3. Apport d'Occam à la logique et la philosophie du langage	121
2.3.3.3.4. Théorie de la connaissance et la métaphysique	121
2.3.3.3.5. Le principe d'économie (parcimonie) de concepts : le « rasoir d'Occam ».....	122
2.3.3.3.7. Conception morale et politique	123
2.3.3.3.8. A propos de la science	123
2.4 Conclusion partielle sur la philosophie « scolastique »	123
CONCLUSION GENERALE.....	126
Bibliographie citée	129
TABLE DES MATIERES.....	132