

Histoire de la philosophie

22 Philosophie du haut Moyen Âge

Par le Dr Arthur Holmes du Wheaton College

Très bien, aujourd'hui nous allons parler de philosophie du haut Moyen Âge. Je pense que nous aborderons ce sujet aujourd'hui et probablement la semaine prochaine également. L'ordre du jour est affiché, et je voudrais commencer par quelques généralités.

Premièrement, on retrouve des influences platoniciennes et aristotéliennes non seulement dans la philosophie chrétienne du Moyen Âge, mais aussi dans les philosophies juive et musulmane. Cela se comprend aisément, puisque ces trois religions sont les trois principales religions théistes, c'est-à-dire des religions qui reconnaissent un Dieu créateur personnel et transcendant.

De par ce point commun entre les trois grandes religions théistes, nombre de leurs problèmes philosophiques étaient similaires. Comment expliquer le rapport entre le temps et l'éternité ? Dieu et la création ? Comment la théorie des universaux, des formes, s'y intègre-t-elle ? Qu'en est-il du rapport entre la foi et la philosophie ? Quand les deux semblent-elles s'opposer, ou le sont-elles réellement ? Tant de questions philosophiques communes se posaient dans les trois traditions.

Et elle est apparue dans les trois traditions en lien avec l'influence omniprésente du platonisme et de l'aristotélisme à la fin du Moyen Âge. Voilà pour la première généralisation. La seconde est que la contribution majeure, la contribution la plus durable, de cette période du haut Moyen Âge, jusqu'aux alentours de l'an 1000, réside dans la définition et l'exploration des questions philosophiques relatives au rapport entre la foi religieuse et ces traditions philosophiques.

L'exploration et la définition de questions qui, de ce fait, ont nécessité un traitement plus approfondi et constructif à la fin du Moyen Âge. Plus tard, du moins. Par des personnalités telles que Thomas d'Aquin, Bonaventure, Duns Scot et Guillaume d'Arles.

Les quatre figures majeures dont nous parlerons plus tard . Je ne veux pas insinuer que le haut Moyen Âge ne recèle aucune valeur intrinsèque. Bien au contraire.

Mais, dans une perspective historique plus large, il s'agit en grande partie d'une préparation à ce qui suivra. Et je tiens à préciser que les deux chapitres de Stumpf, les chapitres 7 et 8, qui sont au programme aujourd'hui, vous seront très utiles pour appréhender les sujets que nous allons aborder. Bien.

L'influence platonicienne, et comme je l'ai indiqué précédemment, par platonicien à ce stade de l'histoire, nous entendons autant néoplatonicien que platonicien, s'est tellement mêlée aux pensées chrétienne, juive et islamique qu'il est parfois très difficile de les démêler. La distinction fondamentale réside, bien sûr, dans celle entre une création qui émane de l'être même du divin, la théorie néoplatonicienne de l'émanation, et une création qui surgit du néant.

Création ex nihilo. Cette distinction fondamentale. Mais il fallut longtemps pour que le caractère crucial de cette distinction imprègne tout le mouvement philosophique de l'époque.

On le constate chez plusieurs figures impliquées dans le développement platonicien. L'une d'elles, dont vous entendrez parler, est Denys l'Aréopagite. Du moins, c'est le pseudonyme qu'il s'est donné.

Denys l'Aréopagite, ce nom est tiré du récit du Nouveau Testament concernant la visite de Paul à Athènes. Après sa prédication sur la résurrection des morts, les philosophes présents, dont Denys, s'absentèrent. Ce personnage médiéval tire donc son nom de cet épisode et se nomme Denys l'Aréopagite. En contrepartie, il s'attribue le titre de Pseudo-Denys.

Donc, Pseudo-Denys, Denys l'Aréopagite, une seule et même personne. Vers 500 après J.-C. Ce qu'il possède est presque prévisible compte tenu de ce que j'ai dit.

Une hiérarchie d'êtres émanant de l'Un. Oui, c'est la position officielle du néoplatonisme. Une hiérarchie d'êtres émanant de l'Un.

Avec des degrés d'unité et d'ordre variables. Et puisque les ressemblances s'accroissent à mesure qu'on monte dans la hiérarchie, il est possible de parler de l'Un, Dieu, en termes positifs. Autrement dit, Dieu est bon, bien plus que nous.

Et aussi de manière négative. En disant que Dieu n'existe pas. Parce qu'il est, par degré, infiniment différent des choses d'en bas.

On trouve donc ici les conceptions positives et négatives de Dieu. Pour Denys l'Aréopagite, cette religion aboutit à une voie mystique qui rappelle fortement celle de Plotin. Denys, par ce mysticisme néoplatonicien, établit ainsi un précédent qui sera repris par plusieurs auteurs mystiques ultérieurs.

L'un d'eux, au XIII^e siècle, que vous rencontrerez plus loin dans votre lecture, est l'écrivain allemand Maître Eckhart. Maître Eckhart. Qui pensait que Dieu était au-delà de toute rationalité.

Et la voie mystique mène à l'union avec Dieu. Cela ressemble beaucoup à la pensée de Plotin. Denys l'Ancien est donc un exemple de cette influence.

Un autre exemple est celui de Jean Scot Erugina. Je précise « Jean Scot » pour le distinguer d'une figure importante de la fin du Moyen Âge, Duns Scot. Leur seul point commun est le nom, qui indique leur origine : l'Irlande.

Les Écossais en Irlande. Mais Jean Scot Duns Scot. Or, ce qui est significatif concernant Jean Scot Erugina, encore une fois, c'est son appartenance à la tradition néoplatonicienne.

Il distingue donc différents niveaux auxquels on peut parler du divin en considérant le processus d'émanation provenant de l'Un et d'épistrophe retournant à l'Un. Il parle de Dieu, l'Un, comme du créateur incréé, de la source de tout.

Qui est au-delà de la bonté, de la vérité, de l'être au sens où l'on peut parler d'être ? On ne peut donc parler de l'Un qu'en utilisant des termes négatifs, par la voie de la négation.

On peut dire que Dieu n'est pas. On ne peut pas dire ce qu'il est au sens littéral ou précis. En revanche, il parle du Logos.

Il représente l'unité de toutes les formes, à l'instar de Plotin et de Zeus. Le Logos est, dans son langage, le créateur créé. Remarquez l'expression « créateur créé ».

Plutôt que coéternels ou coexistants, les formes qui composent les Logos sont les archétypes, les modèles, les exemples selon lesquels tout le monde des particuliers est façonné. Ainsi, le monde des particuliers participe à ces formes et est désigné comme le non-créateur créé.

Mais, de par la téléologie sous-jacente, il y a ce retour à l'Un. Ainsi, Dieu est la cause finale de tout le processus, qui cherche à maintenir son identité, son ordre et son unité. Dieu, en tant que cause finale, est connu comme le non-créateur incréé.

Et lorsqu'on obtient ces quatre désignations, on constate au moins que Godus Erogena prenait très au sérieux le principe du tiers exclu en logique. Autrement dit, tout ce dont on parle est soit créateur, soit non-créateur, et soit créé, soit incréé. Il effectue donc les modifications.

Créateur non créé. Créateur créé. Non-créateur créé.

Incréé, non-créateur. Mais il s'agit là de sa tentative de parler de Dieu, voyez-vous, en ce sens qu'il est à la fois la cause formelle, la cause finale et la cause matérielle de la création, dans le cadre de l'émanation néoplatonicienne. Et vous constaterez que

Jean Scot Érigène est une figure qui présente encore un certain intérêt pour les médiévistes.

D'accord. Percevez-vous le néoplatonisme chez Denys et Ériogène ? Denys l'er est mort vers 500 et Ériogène en 877.

Mais le troisième personnage que je souhaite mentionner est un peu plus important encore : il s'agit de saint Anselme, de Cantorbéry, considéré comme le premier archevêque de Cantorbéry.

Je cherche ma feuille de notes. Notes. On dirait qu'une page a disparu.

C'est bien pratique, non ? On dirait bien. Bon, je vais devoir improviser un peu. Anselme, vers l'an 1000, au début du XIe siècle.

L'influence platonicienne est très marquée, mais avec une théorie de la création plutôt que de l'émanation. Cela tient au fait qu'il suit Augustin de bien plus près que Plotin et, par conséquent, la théorie des émanations. Cependant, à la suite d'Augustin, on retrouve une sorte de hiérarchie où il existe des degrés d'être correspondant, bien sûr, à des degrés de bonté, à travers toute la création.

Et Dieu est, oui, l'Un, et Dieu est le bien, comme on le trouve également chez saint Augustin. Le mal est une privation du bien, et le bien des choses dans la création est qu'elles tendent à accomplir leur fin naturelle. Toute chose possède sa propre nature, don de Dieu, grâce à la théorie des formes.

Toute chose possède sa propre nature, don de Dieu, qui, appartenant à la même hiérarchie de l'être et de la bonté, a pour nature non seulement d'atteindre la bonté, mais aussi, dans une certaine mesure, de ressembler à Dieu. Ainsi, l'imitation de Dieu, à ce degré, convient à chaque créature particulière et est bénéfique à toute la création. Il s'agit d'être comme Dieu dans sa perfection immuable.

On retrouve différents degrés de cela à tous les niveaux de la hiérarchie de l'être. Voilà son cadre de référence global. Et Anselme, dans ses écrits, garde cela à l'esprit et combine deux éléments qui y sont implicites.

L'un relève du schéma métaphysique, l'autre de la dévotion religieuse. Ainsi, à la lecture du traité philosophique d'Anselme, on constate que ses réflexions sont ponctuées de moments d'élan de prière, de louange ou autres expressions similaires. De prime abord, j'ai été frappé par la ressemblance avec la tradition de certains auteurs et poètes grecs classiques qui commençaient leurs écrits par une ode ou un hymne aux dieux.

Mais il devient très clair, à la lecture d'Anselme, que c'était là la méthode de réflexion pratiquée dans les monastères médiévaux. Voyez-vous, le travail était donc une activité de louange à Dieu.

Et si l'œuvre était philosophique, c'était un acte de louange à Dieu. Elle était donc ponctuée de toutes parts d'expressions spontanées de cette louange. L'idée étant que chaque créature cherche à imiter et à louer le bien qui est Dieu.

Or, ce qui caractérise surtout Anselme – et Kaufman en propose une sélection à ce sujet –, c'est sa tentative d'élaborer une argumentation ontologique en faveur de l'existence de Dieu. Cette argumentation s'inscrit dans le cadre métaphysique qu'il a développé selon la perspective augustinienne, chrétienne et platonicienne. Du fait de l'existence de degrés d'être, de degrés de bonté, il s'ensuit que l'être le plus élevé dans la hiérarchie est identique à la bonté parfaite.

Partant de ce cadre, son argument ontologique se présente ainsi : j'ai l'idée d'un être parfait, pour lequel on ne saurait concevoir de perfection supérieure. Et cet être existe nécessairement.

Vous voyez, cette conclusion finale n'aurait aucun sens en dehors de ce cadre. Car, admettant la conception du bien, on admet la conception d'un être parfait. L'être nécessaire du bien est inhérent à la nature même de l'existence.

Tout est lié à sa nature et à ses fins. Son argument ontologique n'est donc qu'une application du schéma métaphysique. On peut assurément affirmer que cet argument dépend du système considéré.

Et c'est le cas. Nous verrons, lorsque nous aborderons les arguments de Thomas d'Aquin, qu'eux aussi dépendent du système, c'est-à-dire du cadre de pensée dans lequel il évolue.

Arguments dépendants du système. Je doute qu'il existe un argument qui ne dépende pas du système. Certes, les arguments en faveur de l'existence de Dieu, mais je pense que c'est le cas pour tout le reste.

On a toujours des présuppositions, quelles qu'elles soient. Mais chez Anselme, cela devient particulièrement flagrant. Et c'est ce genre de chose qui me porte à croire que la valeur des arguments ne réside pas tant dans la démonstration, à partir d'un point de départ neutre, de l'existence de Dieu.

Cela montre simplement à quel point le concept de Dieu est essentiel au cadre de pensée systématique dominant à cette époque. On ne peut penser métaphysiquement sans ce concept. C'est apparemment ce qu'affirme Anselme.

Si vous avez Kaufman sous la main, jetez un coup d'œil à la page 522 ; son argument y est brièvement exposé. 522. Dès le deuxième paragraphe, il affirme que l'existence d'un objet dans l'entendement est une chose, et la compréhension de l'existence de cet objet en est une autre.

Il illustre son propos ainsi : un peintre conçoit d'abord ce qu'il va créer, l'ayant à l'esprit, mais n'en a pas encore la pleine conscience puisqu'il ne l'a pas encore réalisé. Une fois l'œuvre créée, il la possède à la fois dans son esprit et dans l'existence. Cette distinction devient donc essentielle.

Et il poursuit : même l'insensé en est convaincu. Il fait référence à l'affirmation du psalmiste selon laquelle l'insensé dit en son cœur : « Il n'y a point de Dieu. » Ainsi, même l'insensé est convaincu qu'il existe quelque chose, au moins dans l'entendement.

Oui, il faut que cela existe dans l'entendement de l'insensé pour qu'il puisse dire que Dieu n'existe pas. Voyez-vous, il existe quelque chose dans l'entendement au-delà duquel rien de plus grand ne saurait être conçu.

Il le comprend. Tout ce qui est compris existe dans l'entendement. Ce dont on ne peut concevoir de plus grand ne peut exister dans l'entendement seul, car si cela existait dans l'entendement seul, ce ne serait pas ce dont on ne peut concevoir de plus grand, puisqu'il serait plus grand d'exister indépendamment que d'exister dans l'entendement seul.

Autrement dit, l'idée d'un être parfait qui n'existe pas revient à penser qu'il lui manque une perfection. Or, c'est une idée contradictoire. Si l'idée d'un être parfait qui n'existe pas est contradictoire, alors la seule autre possibilité est l'idée d'un être parfait qui existe.

Vous voyez. Et donc l'existence nécessaire de cet être parfait possédant toutes les perfections. Il poursuit : si ce dont on ne peut concevoir de plus grand existe dans l'entendement seul, alors cet être même dont on ne peut concevoir de plus grand est celui dont on peut concevoir un plus grand.

Et cela est impossible, contradictoire. Par conséquent, il ne fait aucun doute qu'il existe un être au-delà duquel rien de plus grand ne peut être conçu et qui existe à la fois dans l'entendement. Et en réalité ... Et puis, dans le chapitre suivant, cela existe si véritablement qu'on ne peut concevoir que cela n'existe pas.

Il est impossible de concevoir un être dont on peut concevoir la non-existence, un tel être. Par conséquent, si ce dont on ne peut concevoir rien de plus grand peut être conçu comme n'existant pas, ce n'est pas ce dont on ne peut concevoir rien de plus grand. Contradiction irréconciliable.

Il existe donc un être si parfait qu'on ne peut concevoir l'existence d'aucun être plus grand, au point même qu'on ne peut concevoir sa non-existence. Et cet être, c'est toi, Seigneur Dieu, et les masses de louanges te suivent. Tu vois bien ce qu'il fait.

Il dit : « J'ai l'idée d'un être parfait, au-delà duquel rien de plus grand, de plus parfait ne saurait être conçu. » Dire que cet être n'existe pas, c'est le dévaloriser, le faire perdre son statut d'idée d'être parfait. Si l'on a véritablement l'idée d'un être parfait, cet être possède nécessairement la perfection de l'existence.

L'argument d'Anselme. À cet argument, un moine du nom de Gaunilo répondit, reprenant la figure de style d'Anselme et se faisant appeler Gaunilo le Fou : « J'ai l'idée d'une île parfaite. Cela ne prouve pas son existence. »

Ce à quoi Anselme répondit très simplement : bien sûr que non, car une île parfaite n'est pas un être parfait. C'est un être fini, limité. Elle ne possède pas toute la perfection.

Cela a ses limites. Votre réponse, Gaunilo, est donc hors de propos. Vous êtes complètement à côté de la plaque.

Mais cela ne change rien au fait que cet argument dépend du système . Il s'agit d'un argument construit au sein de ce cadre métaphysique de hiérarchie de l'être, selon lequel l'être, l'existence, est une existence parfaite, immuable et invariable, et toute idée d'un être parfait doit donc être l'idée d'un être qui existe nécessairement. Il s'agit donc d'un argument dépendant du système.

Alors, Anselme, des commentaires ? Oui. Ryan. Explique-moi comment son concept et son argument en faveur de Dieu se rapportent à la valeur de l'idéalisme par rapport à l'empirisme.

Avez-vous le sentiment que ... Vous voulez dire par idéalisme platonicien ? Eh bien, il me semble qu'il affirme une grande valeur à l'idéal, lui conférant presque... Oui, oui. Vous opposez l'idéalisme à l'empirisme. Je ne suis pas sûr que ce soit pertinent, car certains idéalistes sont aussi empiristes.

George Berkeley. Ce que vous entendez peut-être par rationalisme plutôt qu'empirisme, c'est que, indépendamment des preuves empiriques, vous disposez d'un argument a priori pour démontrer, en l'occurrence, l'existence de Dieu. Et votre question est : comment cela illustre-t-il la supériorité de... ? Oui.

Eh bien, je crois que je dirai simplement que cela démontre la supériorité de certains modes de pensée, ou plutôt que certains modes de pensée sont plus adaptés à certains sujets qu'à d'autres. Autrement dit, si vous cherchez à comprendre ce qui ne

va pas physiquement, je vous suggère de vous en remettre aux données empiriques de la médecine, domaine où les méthodes empiriques sont, à mon avis, extrêmement précieuses. Si vous tentez d'appréhender un objet non empirique, inaccessible aux sens, comme Dieu, vous devez employer une autre méthode.

En quelque sorte, je réponds simplement en évoquant cette distinction fondamentale : si l'on veut traiter des aspects physiques particuliers, très bien, on peut utiliser une approche. Mais si l'on veut traiter de l'éternel, de l'invisible, il est évident qu'une autre approche s'impose. Pourquoi universaliser les méthodes empiriques pour tout type de sujet ? Voyez-vous, c'est une forme de réductionnisme.

Cela présuppose que tout ce qui existe est d'une nature particulière et, vraisemblablement, pour certains, de nature physique. Vous voyez ? Pourquoi présupposer cela méthodologiquement, au point d'exclure d'autres alternatives ? Oui. Or, si vous considérez la valeur d'un raisonnement abstrait de ce type a priori, alors, bien sûr, l'hypothèse sous-jacente est qu'il existe une forme de corrélation entre la logique et la réalité.

Vous voyez ? Une conclusion logique doit donc être vraie pour la réalité. Or, cette supposition n'est valable que si l'on admet que la réalité obéit aux lois de la logique, et par conséquent à la pensée logique. C'est précisément ce qu'affirmaient la tradition platonicienne et aristotélicienne, toute la tradition grecque, et, je crois, toute tradition théiste, qui affirme la rationalité du créateur, dont la sagesse transparaît dans la création. Vous voyez ? En ce sens, les lois de la logique ne sont pas d'origine humaine.

Elles concernent la structure de la pensée humaine, car elles concernent la structure de la pensée divine et la structure de l'être telle que Dieu l'a créée. Si vous me dites que c'est une affirmation très présomptueuse, je vous réponds : non. La loi fondamentale de la logique est que A est égal à A et non à non-A, et c'est une loi de l'être divin.

Dieu est Dieu et non pas non-Dieu. Vous comprenez ? Et même Dieu ne peut pas être non-Dieu. Les lois de la logique s'appliquent donc à Dieu.

Oui. Je crois que les lois de la logique impliquent quelque chose d'irréductible. Or, pour justifier cela métaphysiquement, il faut une structure rationnelle de l'être ultime, ce que propose le théisme.

En ce sens, je pense qu'Anselme a raison. Bien sûr, l'acceptation par Anselme de formes réelles, d'universaux réels – universaux réels opérant dans l'esprit du Logos, le créateur, et intervenant dans l'ordonnement de la création – n'implique pas un développement plus poussé de cette idée.

Mais par définition, les universaux sont des entités intelligibles. Vous voyez ? Ce sont des objets que l'on peut connaître par la pensée abstraite, la dialectique. Par conséquent, un argument a priori abstrait est tout à fait approprié pour traiter de l'ordre rationnel des choses.

Et là encore, on arrive à la même conclusion : compte tenu de son système, ce type d'argument est tout à fait pertinent. Je n'ai pas encore dit que, compte tenu de son système, il était valable. Vous voyez ce que je veux dire ? Mais c'est un argument tout à fait pertinent.

S'il y a un problème dans cet argument – et je ne suis pas certain que le débat soit réciproque –, s'il y en a un, je pense qu'il pourrait s'agir de ceci : l'idée d'un être parfait inclut nécessairement l'idée d'existence. C'est donc l'idée d'un être parfait existant nécessairement qui constitue l'idée même d'un être parfait.

Vous voyez, il faut donc adopter cette idée, celle d'un être parfait, par opposition à l'idée d'un être parfait qui n'existe pas. Mais adopter cette idée, et donc concevoir de manière cohérente un être parfait qui n'existe pas, est une chose. Se demander s'il existe réellement une corrélation entre ces idées de perfection et la réalité en est une autre.

Autrement dit, il faudrait contester le cadre métaphysique. Je pense que c'est là le cœur du problème. Ce qui a déclenché cette réflexion, je suppose, c'est l'argument de Kant contre ce cadre.

C'est à peu près ce qu'il a dit ? Oui, Kant adopte une position différente, du moins son principal argument est que l'existence n'est pas un prédicat propre. Nous aborderons ce point lors de l'étude de sa critique de la raison pure au semestre prochain. L'existence n'est pas un prédicat propre.

Autrement dit, l'existence n'est pas une autre qualité que l'on puisse attribuer à Dieu. Dès lors, ajouter l'existence ne revient pas à ajouter une autre perfection. Affirmer que Dieu n'existe pas ne remet pas en cause la perfection même.

Si Kant a raison sur ce point, alors un autre problème se pose. L'existence est-elle une perfection ? Les penseurs médiévaux auraient tous répondu par l'affirmative.

Et ils répondraient par l'affirmative pour cette raison. Et peut-être puis-je l'expliquer au mieux en évoquant la conception kantienne de l'existence au lendemain de la révolution scientifique : un monde réduit à de simples faits physiques.

Vous savez, cette phrase : « Puis-je supporter une chose aussi inerte ? » Un monde de particules physiques nues et inertes. Des particules. Or, en ce sens, l'existence est une chose dépourvue de valeur.

Sans valeur. Ce n'est pas une question de qualité. Ce n'est pas une qualité que l'on possède.

Pour les médiévaux, l'être, l'existence, peut se concevoir en termes d'unité. Cela confère une identité. Rien n'existe sans identité.

Elle doit donc être unifiée. Unité. Vérité.

Autrement dit, elle doit posséder une nature intelligible. Bon sang ! Oui, car si elle possède une nature intelligible, elle se situe quelque part dans la hiérarchie des êtres.

Autrement dit, les médiévaux parlent des qualités transcendantales de tout être . L'existence nue n'existe pas. Dès lors, pourquoi Kant peut-il contredire Anselme ? Parce qu'il possède un cadre métaphysique différent.

Différentes présuppositions quant à la nature de l'être. Donc, encore une fois, on en revient au système métaphysique. Vous me suivez ? Je ne m'attendais pas à débattre de l'argument ontologique, mais il est pertinent.

Important. D'accord. Anselme est donc un bon représentant de la pensée chrétienne dans cette tradition platonicienne.

Et qui d'autre avons-nous ? Nous avons Denys l'Ancien. Nous avons Jean Scot Érigène. Nous avons Anselme.

Très bien, maintenant, permettez-moi d'en ajouter deux autres : Avicenne et Avesebon.

Et si Anselme est un bon représentant chrétien de cette tradition, Avesenna est un bon représentant musulman, et Avesebon un bon représentant juif. D'accord. Avesenna, oui, les émanations, les intermédiaires entre l'un et le multiple, l'éternel et le temporel.

L'émanation, un processus nécessaire et éternel. Cela vous rappelle quelque chose ? Un néoplatonicien musulman. Avesebon, les émanations, parlent de Dieu par la négation, de ce que Dieu n'est pas.

Un chemin mystique vers l'union avec Dieu, transcendant la pensée. L'histoire se poursuit donc. Plus tard, au Moyen Âge, au XIIIe siècle, nous rencontrons Bonaventure.

Bonaventure. Je n'en dirai pas plus pour l'instant, si ce n'est que, suite à la redécouverte d'ouvrages aristotéliens perdus, alors qu'Aristote était présenté comme le maître incontesté de la philosophie, malgré certaines difficultés pour un théiste, Bonaventure a renié Aristote et cherché à renouer avec la tradition platonicienne. Nous reviendrons sur ce point dans un instant.

Bien, ces auteurs représentent donc l'influence platonicienne. Passons maintenant, plus simple et plus bref, à l'influence aristotélienne. Je tiens à mentionner trois figures importantes : Boèce, Maïmonide et Averroès.

Boèce, chrétien, Maïmonide, juif, Averroès, musulman. Boèce mourut en 524. À peu près à la même époque, un peu plus jeune que, mais à peu près à l'époque de Denys l'Ancien.

Il est connu pour avoir été traducteur et commentateur d'Aristote. Son œuvre la plus célèbre et la mieux conservée, *La Consolation de la philosophie*, fut d'ailleurs écrite en prison. *La Consolation de la philosophie* est encore disponible en traduction aujourd'hui.

Mais la contribution la plus importante de Boèce, historiquement parlant, est sa formulation du problème des universaux. Il pose les questions fondamentales relatives à la théorie des formes. Et je maintiendrai ce point jusqu'à ce que nous abordions le cinquième point de notre programme concernant le haut Moyen Âge.

D'accord. Maïmonide, écrivain juif, est surtout connu pour son ouvrage « *Guide des égarés* ». On dit qu'il tente de faire avec Aristote ce que Philon d'Alexandrie avait tenté de faire avec Platon, en ce qui concerne la foi juive.

N'oublions pas que Philon a développé une sorte d'interprétation juive du moyen platonisme. Alexandrie, de son côté, s'efforce de développer une interprétation juive de la philosophie aristotélienne. Maïmonide, quant à lui, y parvient.

Mais c'est sur Averroès que je souhaite m'attarder plus précisément. Averroès a également écrit un commentaire sur Aristote. Et c'est d'ailleurs grâce à l'intérêt des musulmans pour Aristote qu'il a été redécouvert en Occident, plus précisément grâce à l'intérêt des philosophes musulmans d'Espagne.

Il se trouve que Maïmonide et Averroès ont tous deux vécu à Cordoue, en Espagne, à la même époque. Curieux, en effet. Le Juif et le Musulman.

Averroès a développé sa conception aristotélienne, en quelque sorte, avec une légère influence platonicienne. Car il existait une hiérarchie d'intermédiaires : une hiérarchie d'intermédiaires entre la pure actualité, qui est Dieu, et la pure potentialité, qui est la matière première.

La matière première est la matière élémentaire sans la forme d'aucun élément ou type de chose particulier. Ainsi, entre Dieu, qui est pure actualité, et la matière au bas de la hiérarchie, se trouvent cent intelligences intermédiaires. Cette hiérarchie d'êtres est toujours à l'œuvre.

Il s'agit d'un processus d'émanation. Selon lui, l'âme humaine en fait certes partie, mais à la mort, elle s'unit à une âme rationnelle cosmique. Il n'existe donc pas d'immortalité individuelle.

L'immortalité individuelle n'existe pas. Or, c'est l'œuvre d'Averroès qui a initié Aristote à la philosophie chrétienne au milieu du Moyen Âge, aux XIe et XIIe siècles.

Averroès reconnaissait le conflit entre l'aristotélicien qu'il connaissait et les croyances religieuses musulmanes. L'émanation, par opposition à la création ex nihilo, impliquait l'éternité de la matière. L'éternité de la matière, avec son potentiel actualisé par Dieu dans la création.

Deuxièmement, la perte de l'immortalité individuelle. Pour résoudre cette tension, Averroès, et cela nous amène au problème de la foi et de la raison, développe la notion de double vérité. Les vérités de la foi sont distinctes des vérités de la raison.

La vérité théologique se distingue de la vérité philosophique. Or, la manière dont il les a conciliées, si l'on peut dire, consistait à affirmer que la foi, la religion, s'exprime de façon allégorique et métaphorique, utilisant des images que le croyant, même sans instruction, peut comprendre et auxquelles il peut réagir. C'est la philosophie qui s'exprime avec précision.

Ainsi, face à cette tension entre les deux, il semble privilégier l'approche philosophique. Cette approche philosophique correspond à son interprétation d'Aristote. Et Aristote, il en était convaincu, représentait pour toujours le summum de la philosophie.

Averroès interroge le rapport entre la foi et la raison à travers le prisme des relations entre une religion et une philosophie particulières. De ce fait, le problème de la foi et de la raison, comme on l'appelle, devint l'un des enjeux majeurs de la fin du Moyen Âge. Je me propose donc d'esquisser quelques-unes des alternatives qui semblent se développer face à ce problème durant cette période préparatoire, et d'anticiper la réponse de Thomas d'Aquin.

Tout d'abord, revenons à saint Augustin. Chez lui, on retrouve une tradition qui affirme que la foi cherche à comprendre. Ou, comme le dit Anselme : « credo ut intelligam », je crois pour comprendre.

Et cela semble être le point de départ des débats médiévaux. Ce qu'Augustin voulait dire, me semble-t-il, est assez clair à la lumière de ce que nous avons fait avec sa pensée. À savoir que si la foi est une étape de la compréhension – car il faut au moins comprendre, dans une certaine mesure, ce que l'on croit pour y croire, et qu'une certaine argumentation rationnelle peut être avancée –, la foi est une étape de la compréhension, mais la compréhension est la récompense de la foi.

Ainsi, pour le chrétien engagé dans l'activité rationnelle de la philosophie et de la théologie (Augustin et Anselme ne font pas de distinction entre les deux), la quête de la compréhension philosophique et théologique est une quête motivée et guidée par la foi, c'est-à-dire par ce que l'on croit déjà. Et comme nous l'avons vu notamment chez Anselme, cette quête peut être une activité propre à la vie monastique, une louange à Dieu, car elle implique de réfléchir sur Dieu et sa création, même si cela suppose de se confronter aux complexités de la métaphysique.

Ainsi, la foi aspire à la compréhension. Autrement dit, Augustin et Anselme conçoivent la philosophie non comme une compréhension neutre, ni comme une activité neutre sur le plan religieux, mais comme une démarche entièrement religieuse, qui ne part pas de rien, mais de ses croyances, pour ensuite explorer plus en profondeur leurs implications. Voilà ce qu'étaient Augustin et Anselme.

Comme vous le voyez, Averroès suggérerait l'existence d'une tension entre les deux et la démontrait dans sa lecture d'Aristote. Cette notion de tension fut reprise au XII^e siècle par un auteur chrétien, Seeger de Brabant, qui représente ce que l'on a appelé l'averroïsme latin. Latin, car il écrivait en latin et non en arabe, mais aussi, fondamentalement, en raison de son appartenance à la chrétienté occidentale.

L'averroïsme latin. La doctrine de la double vérité a été intégrée à la pensée chrétienne. Cette doctrine a été introduite par Seeger de Brabant, qui soutenait que la religion et la philosophie traitent de deux types de vérité.

Les discours religieux sont plus imaginatifs et dramatiques que strictement logiques. Certains laissent entendre que Seeger aurait admis, tout comme Averroès, avoir mal interprété Aristote, et qu'il n'y aurait pas eu de conflit. Quoi qu'il en soit, cet averroïsme latin nous est parvenu comme référence. Or, c'est précisément en réaction à cet averroïsme latin de Seeger de Brabant et à la controverse autour de l'interprétation aristotélicienne d'Averroès que Bonaventure rejeta toute idée d'un aristotélisme christianisé, et le conduisit à se tourner vers Augustin et Anselme, ainsi que vers la tradition platonicienne des siècles précédents.

Vous voyez, l'un des points essentiels chez Augustin et Anselme, comme nous l'avons vu la dernière fois, est que le logos éclaire l'esprit. Et Bonaventure disait que sans la lumière du logos, il aurait été impossible à Aristote de connaître la vérité. Sans la lumière du logos, cela aurait été impossible.

L'aristotélisme, Averroès et Seeger de Brabant ne concevaient pas l'illumination divine de l'esprit humain. Cette notion était absente. C'est pourquoi Bonaventure se détourna d'Aristote.

Rappelons-nous que, selon Averroès, l'un des problèmes d'Aristote était celui de l'immortalité individuelle. Le problème de l'immortalité individuelle. Mais ce n'est pas le seul.

Se pose également la question, du fait de la théorie des universaux, de savoir pourquoi Dieu ne pourrait pas être une cause efficiente et créer. Le Dieu d'Aristote n'était qu'une cause finale. Pourquoi pas ? Parce que le Dieu d'Aristote pense simplement à sa propre pensée.

Aristote n'a pas perçu que les formes sont des idées archétypales dans l'esprit de Dieu. S'il avait pris connaissance de l'enseignement platonicien, médioplatonicien, néoplatonicien, du platonisme chrétien, ou encore de l'enseignement cristallin du platonisme selon lequel les formes sont des exemples dans l'esprit de Dieu, il saurait que Dieu ne se contente pas de penser à sa propre pensée, mais qu'il pense aux exemples, et qu'en pensant aux exemples, il peut donner son esprit à des êtres particuliers qui incarnent ces exemples. Ajoutons à cela cette considération supplémentaire.

Qu'est-ce qui fait d'un individu un individu ? Un individu. Eh bien, une privation de forme. C'est ce que disait la tradition néoplatonicienne.

Mais il n'en est rien, affirme Bonaventure, qui dépasse la tradition platonicienne. Ce qui fait de l'individu ce qu'il est, c'est qu'il porte en lui la forme non seulement de l'espèce, mais aussi de toutes les qualités possibles qu'il développera. Ainsi, Dieu, connaissant les formes des espèces et toutes les qualités possibles, peut penser à la combinaison particulière de qualités qui identifie l'individu.

Dieu pouvait connaître les individus. Et, les connaissant, Dieu pouvait agir comme cause suffisante et créer un individu. C'est ainsi que Bonaventure introduit une doctrine de l'individualité qui permet de parler de la création des individus par Dieu et de l'immortalité individuelle.

Comment expliquer l'immortalité individuelle ? Platon nous a appris que chaque individu possède un corps et une âme. Soit. Mais qu'est-ce qui compose ce corps et cette âme ? Ce qui les unit, c'est une base matérielle commune, neutre tant sur le plan physique que rationnel.

Ce qui s'ajoute à cette matière commune, c'est la forme de toutes les qualités corporelles propres à l'individu, ainsi que la forme de son âme rationnelle. Ainsi,

puisque matière et forme existent, et que nous ne faisons plus qu'un, la matière et l'âme rationnelle peuvent survivre à la mort, rendant possible l'immortalité individuelle. Bonaventure a donc répondu en développant la tradition platonicienne de manière à affirmer que Dieu connaît les individus, qu'il les crée, et que l'immortalité individuelle est possible.

Nous allons voir qu'Aquinas est en désaccord avec Averroès et Bonaventure, qu'il souhaite s'allier à Aristote, mais que pour ce faire, il doit nuancer la pensée d'Aristote. Vous comprenez ? C'est ainsi qu'apparaît une autre possibilité. L'intrigue se complexifie.