

Histoire de la philosophie

23 Problème des universaux

Par le Dr Arthur Holmes du Wheaton College

Bien, notre sujet du jour, dans la continuité de notre étude du haut Moyen Âge jusqu'à Thomas d'Aquin, est le problème des universaux. Je voudrais commencer par la formulation qu'en a donnée Boèce au X^e siècle. Voyons voir.

Ah, je suppose que je dois m'approcher, n'est-ce pas ? Voilà. Maintenant, il ne nous reste plus qu'à faire la mise au point . Compris.

Boèce, dans sa formulation du problème des universaux, l'a posé en trois questions auxquelles, lors de la discussion qui a suivi, une quatrième question a été ajoutée. Premièrement, les genres et les espèces existent-ils réellement dans la nature , c'est-à-dire en dehors de l'esprit, ou ne sont-ils que des constructions mentales ? Autrement dit, existe-t-il des formes réelles ? Et, bien sûr, la réponse affirmative à cette question conduit à une conclusion réaliste. On parle donc d'une théorie réaliste des universaux selon laquelle il existe des universaux réels, indépendamment des concepts simplement universels ou de l'application universelle des termes.

D'accord, le réalisme. La deuxième question est la suivante : s'il s'agit de réalités, sont-elles matérielles ou immatérielles ? Autrement dit, sont -elles transcendentes au sens platonicien du terme, ou ces universaux sont-ils matérialisés dans le particulier ? Voilà la distinction fondamentale entre les traditions aristotélicienne et platonicienne, deux formes différentes de réalisme, transcendant ou imminent. La troisième question est donc de savoir si elles existent indépendamment du particulier ou au sein de lui. Et la quatrième question qui s'ajoute est de savoir si les concepts universels sont pensés séparément du particulier. En d'autres termes, pouvons -nous penser les universaux de manière abstraite ? Sans nous référer à des exemples particuliers . Par exemple, si je dis « marron », vous avez tendance à imaginer une certaine nuance de marron, n'est-ce pas ? Si je dis « carré », imaginez-vous un dessin précis ? Les penser séparément du particulier, c'est ne se référer à aucun exemple particulier ni à aucune image mentale de ce genre.

Penser de manière abstraite, employer des concepts généraux abstraits, prendrait tout son sens. On peut parler d'idées générales se référant à un cas particulier, mais aussi d'idées générales abstraites sans référence à un cas particulier. Cette conception de concepts universaux, que nous pensons indépendamment des cas particuliers, donne naissance à la théorie conceptualiste, par opposition à la théorie nominaliste.

D'accord ? On comprend aisément que ces questions aient pu susciter de nombreux débats, ce qui fut le cas. De ce fait, le problème des universaux, au fur et à mesure de

son développement, a donné naissance à ces quatre points de vue initiaux. Thomas d'Aquin l'a ensuite approfondi. J'ai déjà mentionné que Bonaventure l'a poussé un peu plus loin, et il nous faudra ensuite évoquer Duns Scot, qui l'a encore davantage approfondi, avant que Guillaume d'Ockham ne le rejette finalement dans son intégralité.

D'accord ? Alors, quelques mots pour commencer, concernant la première position, souvent qualifiée de réalisme extrême ou exagéré. Cette conception est attribuée à Jean Scot Éruvin, parfois à Anselme, bien que ce dernier soit quelque peu ambigu à ce sujet. Le réalisme exagéré soutient que les formes, c'est-à-dire les formes des espèces et des genres (genre étant le pluriel de genre), existent dans la réalité séparément des particuliers, tandis que chaque particulier participe à cette même forme.

Mais les formes n'existent pas seulement de manière transcendante ; d'une façon ou d'une autre, elles existent aussi dans les cas particuliers, de sorte qu'il y a une identité entre les particuliers du fait de leur participation à cette même forme, numériquement une, qui se répète dans chaque cas particulier . C'est une forme de réalisme fort. Et ce qui différencie les individus, c'est simplement le degré de privation, la privation de participation pleine et entière à la forme.

Ainsi, à des degrés divers, chacun de nous, en tant qu'individu, est moins pleinement humain que ne le serait l'humain idéal. Et notre individualité réside dans ce degré approprié de, comment dire, de privation ? Le terme employé est celui de privation. Et comment connaissons-nous ces formes ? Par la dialectique et l'illumination de l'esprit par le divin.

Il s'agit donc d'une conception platonicienne, tout à fait. Et elle l'a été pendant un certain temps, du moins en raison de son application théologique, ce qui la rendait particulièrement séduisante. Si trois particuliers peuvent participer à l'essence d'une seule forme, alors on peut parler de trois substances personnelles au sein de l'essence d'une seule divinité.

Ainsi, ce schéma métaphysique sert à articuler la doctrine de la Trinité. De même, l'idée d'une Église universelle, une Église où chaque individu participe de la même manière, est pertinente. De même, le péché originel, universel et manifeste dans chacun de nos cas particuliers, ou encore la transsubstantiation, où ce sont les accidents particuliers que nous vivons qui demeurent inchangés, bien que l'essence soit transformée, la réalité sous-jacente passant de l'essence du pain à l'essence du corps, de l'essence du vin à l'essence du sang, en est une autre.

Ainsi, la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie, au sens de la transsubstantiation, a donné lieu à un réalisme exacerbé qui a trouvé de nombreuses applications théologiques. Naturellement, on s'est d'abord montré très critique

envers ce type de réalisme, car on le considérait comme théologiquement essentiel. L'un des principaux défenseurs de ce réalisme exacerbé était Guillaume de Champeau.

Traduisez le français, et vous obtenez Bill Field. N'est-ce pas ? Plus tard, vous arriverez à Robert Grossetest, qui devient Bobby Fathead, mais bon. Bien sûr, c'est la traduction littérale, n'est-ce pas ? Le français du XVI^e siècle n'avait pas le séquan - flex ; il y avait un s à la place, donc Grossetest devient Grossetat, Fathead, grosse tête, d'accord ?

Eh bien, en parlant de Guillaume de Champeau, Bill Field semble avoir défendu cette position, mais il a essuyé de nombreuses critiques de la part de Rosalinde et Abélard (vous pouvez lire à ce sujet dans Stumpf). Il s'est donc replié sur une position alternative généralement appelée indifférentisme. Selon cette doctrine, les formes existent dans la réalité, certes, mais seulement dans la réalité des particuliers, non pas au sens transcendant, et chaque particulier participe à cette forme. Tous les membres d'une espèce participent indifféremment à cette même forme. Ainsi, dans l'essentiel, nous sommes indifférents aux différences individuelles ; dans l'essentiel, nous partageons la même forme. Dans l'accident, pour reprendre la terminologie aristotélicienne, il s'agit d'accidents plutôt que d'essence, c'est-à-dire dans nos différences individuelles, oui, nous sommes différents, mais dans l'essence, nous sommes indifférents. Ces formes sont donc connues du fait que tous les membres de l'espèce partagent ces propriétés essentielles, qu'il est possible de reconnaître et de concevoir de manière abstraite. Les similitudes récurrentes chez chaque membre d'une classe impliquaient un repli vers un réalisme immanentiste : les formes seraient imminentes plutôt que transcendantes, et connues par abstraction plutôt que par dialectique. On dirait qu'il se rapproche d'une position aristotélicienne. Or, même cette alternative était inacceptable pour Rosalind, qui défendait une position nominaliste. Selon le nominaliste, il n'existe pas de formes réelles, ni de formes réelles transcendantes, ni de formes réelles imminentes. Rien n'existe en dehors de l'esprit. De plus, dans l'esprit, nous ne pensons pas en termes d'universaux. Il n'y a pas d'idées générales abstraites, pas de concepts universels. Certes, il existe des mots qui semblent avoir une référence générale, des termes généraux, des noms communs : « humain », « brun », « carré », « justice ». Ce sont des termes généraux, certes, mais ils ne sont universels qu'en ce sens qu'ils se réfèrent à chaque membre d'une certaine classe. Le terme est un terme particulier, le son est... Un son particulier, une graphie particulière, un mot particulier : pourtant, il est employé universellement pour désigner toute une classe sans référence à des éléments particuliers. Autrement dit, il est employé pour toute la classe sans référence à rien d'autre qu'aux éléments particuliers. En fait, il est employé en référence à tous les éléments particuliers de la classe, sans distinction. Ainsi, le terme nominalisme indique que la seule chose universelle est la manière dont le nom est utilisé pour désigner universellement toute une classe. Pour le nominaliste, la seule chose universelle est la référence universelle d'un mot particulier, d'un terme particulier. Il

n'existe pas de véritables universaux, et nous ne concevons pas de concepts universels. Voyez-vous les implications de cela ? Sur le plan théologique, Rosalind fut accusé de trithéisme – l'idée de trois dieux semblables, mais non unifiés, trois divinités particulières semblables – et de nier l'existence d'une Église universelle ou du péché originel, simplement parce que ces doctrines avaient été défendues au nom d'une théorie des universaux réels, indépendamment des questions théologiques qui, soit dit en passant, menèrent à la condamnation du nominalisme au concile de Soissons en 1093. À ces problèmes théologiques s'ajoute la conséquence philosophique suivante : s'il n'existe pas d'universaux réels, il n'existe pas de loi morale naturelle inhérente à l'essence de la nature humaine.

Il n'existe pas de loi morale naturelle. Comme vous le savez, la théorie de la loi morale, ou loi morale naturelle, a été développée par Augustin et a acquis une grande importance chez Thomas d'Aquin. Mais dès les X^e et XI^e siècles, elle constituait déjà une part importante de la tradition philosophique médiévale. Rosalind a pu tirer cette conclusion car la loi morale naturelle confère des obligations morales universelles en vertu de l'universalité de la nature humaine. Comment la loi morale se manifeste-t-elle en nous ? En vertu de la forme, qui nous confère cette nature essentielle et ces intentions essentielles, cette finalité.

Le nominalisme, bien que condamné au XI^e siècle, est remis au goût du jour par Guillaume d'Ockham aux XIV^e et XV^e siècles. Considéré comme un nominaliste majeur, son courant philosophique est assimilé par Martin Luther et exerce une influence considérable sur la philosophie des XVI^e et XVII^e siècles.

D'accord ? Alors, attention à ce que cela se reproduise. En substance, le nominalisme affirme que l'explication métaphysique classique de l'ordre de la nature et de la justice cosmique, celle qui remonte au nœud coulant d'Anaxagore, au logos d'Héraclite et à la théorie des formes en développement, est fausse. De ce fait, il anéantirait toute la structure métaphysique de la pensée grecque et médiévale.

Ce serait radicalement révolutionnaire. Il est donc compréhensible que cette idée ait été rejetée. Dès lors, une position de compromis commença à émerger, représentée par le conceptualisme d'Abélard. Abélard était prêt à admettre, comme Rosalinde, qu'aucune forme n'existe dans la réalité, ni transcendante ni éminente, mais il divergeait d'elle quant à l'existence de concepts universels dans la pensée.

Abélard insistait sur l'existence des concepts universaux, leur fonctionnement au sein de notre esprit, et sur le fait que nous les pensons indépendamment des cas particuliers. Nous élaborons des idées générales abstraites. Or, il faut bien l'admettre, les idées générales abstraites ne sont pas toujours très claires.

Elles sont peut-être très générales, mais nous sommes capables de les concevoir de manière abstraite, ce qui a rendu possible la conceptualisation des principes

universaux, la conceptualisation des espèces, etc., sans toutefois faire référence à des formes réelles d'ordre extra-mental. Voilà donc les quatre principales conceptions. Vous avez compris l'essentiel.

Certes, c'est un peu déroutant au premier abord, mais distinguons la question de l'existence de concepts universels de celle de l'existence d'universaux réels. On commence alors à entrevoir la convergence de ces deux positions. Le réalisme extrême tend à répondre par l'affirmative aux deux.

Le réalisme extrême tend à affirmer l'existence de concepts et d'universaux réels, et soutient qu'il existe une correspondance univoque entre nos concepts et les universaux réels. Dans la mesure où la dialectique les éclaire, nous pouvons accéder au type de connaissance envisagé par Platon. L'indifférentisme, quant à lui, affirme l'existence de concepts et d'universaux réels.

Nous pensons effectivement à des concepts universels, et il existe de véritables universaux. Cependant, la relation entre nos concepts et les choses est beaucoup moins claire. Elle est bien plus approximative.

Ce n'est pas aussi simple. Troisièmement, le nominaliste veut dire non aux deux, tandis que le conceptualiste veut dire oui aux concepts et non aux universaux réels. D'accord.

Eh bien, je pense qu'il dirait qu'on apprend simplement à utiliser le même signe pour tous les chats. Euh, et alors ? Si vous pensez à un chat en général, vous avez soit simplement l'image d'une chose vaguement féline, sans plus de précisions, ni grande ni petite, etc., soit vous n'imaginez rien du tout, mais le chat, euh, c'est juste un son qui vous vient à l'esprit et que vous pouvez utiliser pour le désigner.

Oui, mais demandez-vous : quand on pense de manière abstraite, à quoi pense-t-on ? Voyez-vous, en fin de compte, il faut bien dire que la pensée abstraite, indépendamment de la visualisation de détails particuliers, utilise des symboles, qu'il s'agisse de symboles verbaux ou d'autres formes de ce que Harold Best et le Conservatoire appellent le langage. Des symboles musicaux, par exemple.

Vous pensez en utilisant des symboles. Or, le symbole est une façon de penser à une abstraction. Quand vous pensez à l'Amérique, à quoi pensez-vous ? Aux étoiles et aux rayures ? À l'hymne national lors d'un match de football ? À une carte ? À quoi pensez-vous ? Ou bien pensez-vous à certains idéaux ? À quoi pensez-vous ? Vous voyez, et je pense qu'il est évident que l'on peut se représenter l'Amérique, par exemple, comme une carte.

Comme je le soupçonne pour quelqu'un qui a grandi dans une autre culture... J'avoue que, enfant, en Grande-Bretagne, je voyais l'Amérique à travers ses gratte-ciel et les

films hollywoodiens. Vous voyez, je n'avais pas une idée abstraite de ce que représentait l'Amérique.

J'avais simplement certaines images en tête. Donc, il n'est pas absurde de dire, comme Russell le suggère, que les seuls éléments universels sont les mots, et qu'ils ne le sont pas ; ce sont des mots particuliers. Voyez-vous, ce n'est pas absurde, et je pense que c'est seulement en examinant attentivement les processus mentaux que l'on réalise que, lorsqu'on pense de manière abstraite, on ne pense pas aux mots, on pense avec les mots.

Les mots sont les outils de la pensée abstraite. Ce ne sont pas eux qui pensent de manière abstraite. Vous ne pensez pas aux mots.

Je vous l'accorde, durant les premières semaines d'un cours d'introduction à la philosophie, on réfléchit aux mots. Vous vous souvenez de ce processus ? Comment les mots correspondent à ce que vous pensiez. Maintenant, que signifie ce mot ? Que signifie celui-ci ? Comment s'articulent-ils ? Vous savez, ce genre de processus est comparable à l'apprentissage d'une nouvelle langue.

Vous pensez les mots. À ce stade, vous apprenez à penser de manière abstraite aux théories des universaux et à poser des questions plutôt abstraites, où les mots servent de véhicules à cette pensée. Mais vous ne pensez pas aux mots.

Vous réfléchissez aux idées. Oui, nous ne savons pas grand-chose de la vision de Rosalinde à long terme, mais je peux vous expliquer comment elle a évolué lorsque nous aborderons Guillaume d'Ockham. Nous l'examinerons plus en détail à ce moment-là.

En substance, Guillaume d'Ockham a développé ce que nous appelons aujourd'hui la théorie du commandement divin. Quelle est votre éthique ? Eh bien, ce que Dieu vous ordonne de faire. C'est une éthique d'obéissance aux commandements de Dieu.

Une éthique qui consiste à aimer Dieu comme il nous l'a enseigné. Et si Dieu n'a pas donné de commandements précis ? Ockham a alors évoqué l'exercice de la raison. Qu'est-ce que la raison ? C'est évaluer les conséquences d'une action pour déterminer si elle contribue aux objectifs que Dieu nous demande de poursuivre.

D'accord ? En gros, on en revient à une forme de théorie du commandement divin . C'est du moins le cas dans un cadre théiste. En dehors de ce cadre, sans cette métaphysique, il ne reste probablement que l'empirisme pur.

Vous voyez ? Que fait un empiriste pur en matière d'éthique ? Eh bien, il devient conséquentialiste. Comme John Stuart Mill, il est utilitariste. Ou bien elle devient...

vous voyez, j'ai dit « il » pour le conséquentialiste, maintenant je change de genre et j'utilise le « elle ».

Non, vous savez, on sourit, on rit, parce qu'on s'adapte à une utilisation plus nuancée du langage. Mais vous constaterez que beaucoup d'auteurs ont tendance à alterner le genre des pronoms. Par respect pour les deux.

Je pense que c'est une bonne approche. Autrement, l'empiriste pourrait se tourner vers une éthique fondée sur des sentiments moraux, sur certaines formes d'émotions, et en développer une. C'est ce que fait David Hume.

Ce type de subjectivisme éthique repose sur des sentiments subjectifs lorsque l'on qualifie une chose de bien ou de mal. Le subjectivisme et le conséquentialisme sont donc les conséquences typiques d'une approche empiriste fondée sur un rejet nominaliste des universaux réels. Vous remarquerez que je n'ai pas mentionné le relativisme.

Je n'ai pas dit relativisme. Car tout empirisme ne conduit pas au relativisme. De toute évidence, une éthique fondée sur le commandement divin n'est pas relativiste.

Un utilitariste possède au moins un principe d'utilité, qui n'est pas un principe relatif. C'est son unique point de référence fixe. Il n'est donc pas nécessairement relativiste.

Il est inexact d'affirmer que, sans universaux, le relativisme est inévitable. Non, il ne parle pas. Non, il affirme qu'il n'existe pas d'universaux réels, métaphysiquement réels.

Platon avait tort. Ce n'est pas que nous l'ignorions, ce serait du scepticisme.

Pourquoi en aurions-nous besoin ? Eh bien, comment ferions-nous des mathématiques sans raisonner en termes d'abstractions ? Le nombre deux est une abstraction, mis à part certains ensembles de deux. Une ligne droite est une abstraction car elle a une longueur mais pas de largeur. La question devient donc : pourquoi faisons-nous des mathématiques ? Ou si la théologie requiert des abstractions, pourquoi faisons-nous de la théologie ? Si la métaphysique requiert des abstractions, si les sciences théoriques en requièrent, pourquoi pratiquons-nous ces disciplines ? On pourrait répondre : « C'est intéressant, n'est-ce pas ? » Ou encore : « Oui, mais pensez aux implications, à la façon dont nous pouvons utiliser ce que nous découvrons dans ces domaines. »

Oui. Ou alors, si vous êtes un empiriste pur et dur, comme John Stuart Mill ou les positivistes logiques du XXe siècle, vous direz que ce genre de discours, sans référence directe ni indirecte à des cas particuliers, est totalement dénué de sens. Laissez tomber.

C'est précisément ce qu'a dit A.J. Ayer, positiviste logique du XXe siècle, et nous lirons ses écrits à la fin du second semestre. Oui. Dans ce cas, l'éthique ne se résume même plus à parler de ses sentiments subjectifs.

L'éthique se réduit alors à une simple question d'émotion. Dire que quelque chose est mal ne sert à rien, car le mot « mal » est une abstraction dénuée de sens. Alors, au lieu de dire que quelque chose est mal, on se contente de le crier haut et fort, de le huer.

Oui. Encore une fois. Oui.

En fait, il y a deux manières de parler de l'Église dans son ensemble. On peut la considérer comme un ensemble d'individus, auquel cas on recourt à la généralisation empirique. Ou bien on peut la considérer comme quelque chose de différent ou de plus qu'un simple ensemble d'individus, auquel cas il faut faire appel à une abstraction, comme celle du corps du Christ.

Remarquez le symbolisme du mot, vous voyez. Ou la notion d'Église universelle. Ou, comme le dit le Credo des Apôtres, une seule Église sainte et catholique, où le mot catholique, bien sûr, signifie universel.

On peut donc parler de l'Église soit par abstraction, soit par généralisations empiriques. Et le nominaliste préfère de loin la seconde option : les généralisations empiriques.

Est-ce que cela répond à la question ? Oui. Voyez-vous, ce que j'essaie de faire, c'est que je ne suis pas d'accord avec le nominalisme, je pense qu'il est erroné. Mais je veux défendre la plausibilité de cette position, même si je pense qu'elle est fausse.

Je ne pense pas que ce soit absurde. Comment Rosalind percevrait-elle Dieu ? Comme un être particulier. N'est-ce pas ainsi que vous le percevez ? Oui, mais enfin, ne percevons-nous pas Dieu de manière abstraite ? J'espère pas de manière trop abstraite.

J'espère qu'il est plus qu'une idée abstraite. Oui, mais d'une certaine manière, oui. Enfin, ça dépend de ce que vous entendez par « le considérer de manière abstraite ».

Vous avez demandé quelle est sa conception de Dieu. Pour Rosalinde, Dieu est le créateur du ciel et de la terre, qui s'est incarné en son Fils Jésus-Christ, notre Seigneur, né de la Vierge Marie, a souffert sous Ponce Pilate, etc. Êtes-vous en désaccord ? Qu'en est-il avant la création du monde ? Oui, il existait avant la création du monde.

Ce n'est pas une abstraction. Cela signifie simplement qu'un être particulier a existé avant un moment précis. J'ai donc existé avant un moment précis.

Il n'y a rien d'abstrait là-dedans. Réessayez. Voyez-vous, je pense, David, que dans votre question, il y a peut-être une sorte d'équivoque cachée sur deux sens différents d'abstrait, où l'un des sens est que vous parlez de Dieu avant la création du monde, vous dites abstraitement.

Non, je dirais par extrapolation, en extrapolant à rebours. L'autre sens consiste à utiliser des idées abstraites d'universaux. Non, mais voyez-vous, j'ai du mal à comprendre si le réaliste exagéré – je ne suis pas sûr qu'il ait procédé ainsi – mais si le réaliste exagéré voulait dire que Dieu est un universel, voyez-vous, au sein duquel il y a trois particuliers.

Que voulez-vous dire par « Dieu est universel » ? Non, Dieu est un particulier complexe, trois en un, un en trois, voyez-vous. La doctrine trinitaire n'affirme pas que Dieu est universel au sens platonicien du terme, n'est-ce pas ? Non, d'une manière ou d'une autre, la doctrine de la Trinité affirme que Dieu n'est pas l'être en soi de façon abstraite, mais un être particulier qui est la source de tous les autres êtres. Et le fait que vous parliez d'un être particulier invisible ne signifie pas que vous parliez de façon abstraite ; cela signifie que vous parlez de quelque chose que vous ne voyez pas.

-ce que la bonté , au juste ? Vous êtes un être particulier qui est bon. On recherche des manifestations comportementales lorsqu'on veut parler de quelqu'un de bon, et on en recherche également lorsqu'on veut parler de quelqu'un de saint. Mais alors, ne diriez-vous pas que cela aboutirait à une affirmation universelle, puisque chacune d'elles, d'un point de vue conceptuel, présente des aspects particuliers ? Oui, mais attention, car le fait de formuler une affirmation universelle peut n'être qu'une simple généralisation.

Logiquement, un énoncé universel pourrait prendre cette forme. Reprenez-le, vous voyez, c'est un énoncé universel. Ou encore, un autre énoncé universel serait : si tout le monde disait cela, ce serait un énoncé universel.

Vous ne vous intéressez pas aux énoncés universels ; si vous parlez d'universaux, vous parlez d'énoncés concernant les universaux. Or, aucun de ces énoncés ne porte sur les universaux. Le premier est un énoncé concernant des cas particuliers, un énoncé général sur des cas particuliers.

La seconde est une affirmation particulière concernant un matin précis. Aucune des deux n'est une affirmation universelle. Bon, voilà encore cette subtile équivoque.

Oui, Kristen. Oui, mais voyez-vous, la doctrine du péché originel ne dit pas seulement que tous les êtres humains sont pécheurs. Elle dit que, d'une manière ou d'une autre, nous participons tous au péché d'Adam.

Vous voyez, c'est une affirmation différente. Dire « participer au péché d'Adam » revient à dire que nous sommes des individus participant à un phénomène universel. Oui, c'est tout à fait possible.

Mais quel est le véhicule de cette participation ? Voyez-vous, est-ce l'humanité commune, la nature humaine partagée, une forme réelle qui nous habite tous ? L'acte d'Adam aurait altéré cette forme réelle à laquelle nous participons tous. C'est une possibilité. Dans la tradition tertullienne et stoïcienne, c'est l'âme particulière contenant toutes les âmes des successeurs qui aurait été altérée, de sorte que la reproduction engendre des âmes altérées. Car, selon la théorie tertullienne, les âmes, tout comme les corps, de tous les descendants d'une personne sont contenus dans la semence du parent.

Oui, et donc les semences portent les faiblesses congénitales . Oui, oui. Vous voulez dire, comment cela se traduit-il au regard du péché originel ? Oui, l'argument, si l'on adopte le point de vue traducien selon lequel la semence du père contient les âmes des descendants, et Jésus-Christ n'ayant pas eu de père terrestre, alors il était immunisé contre l'héritage du péché originel.

Tout s'imbrique donc parfaitement, ce qui a souvent contribué à l'attrait de certaines théories : leur parfaite cohérence. Revenons-en aux universaux, voulez-vous ? Sujets passionnants. J'aurais aimé qu'un participant à la conférence de cette semaine présente une communication sur la logique du péché originel au Moyen Âge, mais malheureusement, ce n'est pas le cas.

Bien, maintenant, qu'en est-il de Thomas d'Aquin par rapport à cette théorie des épines, à ces théories des épines ? Vous souvenez-vous de ce que je disais hier en évoquant les débuts de la pensée médiévale et l'influence de la tradition aristotélicienne ? Je parlais d'Averroès, le philosophe arabe et musulman, et de son interprétation d'Aristote, qui affirme que la matière est éternelle et qu'il n'existe pas d'immortalité individuelle. Ces deux affirmations étaient perçues comme incompatibles avec le christianisme, si bien que Bonaventure rejeta catégoriquement Aristote et poursuivit son platonisme. En réalité, Bonaventure propose que les archétypes, les formes en tant qu'archétypes, résident dans l'esprit de Dieu. Ainsi, un Dieu qui, comme celui d'Aristote, pense, ne se contente pas de penser selon ses propres processus de pensée, mais pense aussi à ces idées archétypales, à ces exemples présents dans son esprit. Et dans la mesure où ces archétypes, ces formes dans l'esprit de Dieu, sont des formes non seulement d'espèces et de genres, mais aussi de toutes les qualités particulières, il s'ensuit que Dieu peut penser à chaque

combinaison particulière de qualités imaginable, et en ce sens, peut penser à chaque individu possible.

Dieu peut connaître les individus, et un Dieu qui connaît les individus peut être considéré comme le créateur des individus et ne se limite pas à être la seule cause finale. Il peut aussi être la cause efficiente, le créateur de l'univers. Ainsi, Dieu crée les individus avec les qualités particulières dont il possède, dans sa sagesse, les archétypes, pour une combinaison, vous voyez ? Et en créant ces individus, il crée ensuite des esprits dotés de qualités particulières, des corps dotés de qualités particulières, et comme je l'ai indiqué la dernière fois, il conçoit une matière commune, neutre quant à la distinction entre les qualités corporelles et les qualités de l'âme, les qualités rationnelles, de sorte que l'union de l'âme et du corps puisse survivre à la dissolution – ai-je bien dit âme et corps ? – de l'âme rationnelle et de la matière, et que la matière qui constitue l'âme rationnelle puisse survivre à la dissolution du physique, vous voyez ? Ainsi, l'immortalité individuelle est possible.

Bonaventure a ensuite développé sa position en réponse à l'interprétation d'Aristote par Averroès, qui affirmait l'absence d'immortalité individuelle. Dieu ne peut créer, et encore moins des individus, car il ne pense que par sa propre pensée. Mais Thomas d'Aquin – et c'est là qu'il intervient – choisit plutôt de modifier Aristote. Si, à certains égards, la métaphysique d'Aristote, avec sa téléologie – une téléologie bien plus explicite que chez Platon –, est préférable à la tradition platonicienne, peut-on alors l'adapter au christianisme ? S'inspirant des lacunes relevées par Bonaventure, Thomas d'Aquin ajoute à la métaphysique aristotélicienne l'exemplarisme d'Augustin, c'est-à-dire l'idée que les formes sont des exemples, des archétypes, dans l'esprit du Logos. Or, le Logos n'apparaît pas de manière explicite dans la métaphysique d'Aristote.

Vous n'avez là qu'un moteur immobile, et non un logos incarnant toute la sagesse des idées éternelles, comprenez-vous ? Thomas d'Aquin ajoute donc la doctrine du logos, avec ses exemples dans la pensée de Dieu, et par là, l'affirmation que Dieu est le bien. Ainsi, pour Thomas d'Aquin, son éthique ne consiste pas à considérer l'épanouissement humain comme le bien suprême, contrairement à ce qui se passait pour Aristote. En effet, l'épanouissement humain n'est pas le bien suprême.

Dieu est le bien suprême, et Thomas d'Aquin souhaite suivre Augustin sur ce point. Or, c'est là le premier élément qu'il ajoute : l'exemplarisme. Dieu est le logos, Dieu le bien suprême, Dieu est en définitive l'exemple de toute la création, et toute la création aspire à lui ressembler.

C'est la téléologie intérieure. Or, il veut aussi affirmer que Dieu connaît ses créatures et qu'il pourrait donc créer des individus de toutes sortes, et les créer à partir de rien plutôt que de matière, à partir d'une matière éternelle. Ainsi, Dieu connaît ses créatures, les connaît d'avance et pourrait donc les créer.

Exni, bonjour. Voilà ce qu'il souhaite ajouter. La question est : comment compte-t-il s'y prendre ? Voici ce qu'il veut faire.

Comment s'y prend-il ? Permettez-moi d'esquisser un point que nous approfondirons la semaine prochaine. Je tiens d'abord à souligner que sa Somme théologique, l'une de ses deux œuvres majeures, dont nous retrouvons des extraits dans l'anthologie, a été écrite en réponse aux averroïstes, c'est-à-dire à ceux qui défendaient cette interprétation d'Aristote. L'averroïsme, au sein du christianisme, proposait, pour résoudre les problèmes soulevés par Aristote, la doctrine de la double vérité, distinguant les vérités de la foi et les vérités de la raison.

Quel est donc le premier sujet qu'il aborde dans sa Somme théologique ? La relation entre la foi et la raison. Or, les averroïstes avaient une conception insuffisante, voire inadéquate, de Dieu. Quel est le second sujet qu'il aborde dans sa Somme théologique ? La conception de Dieu.

Et lorsqu'on aborde ces cinq preuves célèbres de l'existence de Dieu, je souhaite vous montrer qu'il établit qu'on peut utiliser des prémisses aristotéliennes pour défendre l'existence d'un Dieu non aristotélien. Car ce Dieu, en conclusion de ses démonstrations, est un Dieu dont l'essence est d'exister, un Dieu source de l'être, de l'ordre et du bien, un Dieu qui connaît des exemples, des formes, dans son propre esprit, un Dieu intelligent qui dirige toutes choses vers un but. Ce sont là des aspects de Dieu qu'Aristote ne pouvait affirmer.

Autrement dit, la conception de Dieu, même au début de la Somme théologique, est bien plus ouverte à l'idée d'un Dieu chrétien que celle du premier moteur immobile chez Aristote. Où se situe le nœud du problème ? À mon sens, il est double, et l'on perçoit l'influence de Bonaventure. Premièrement, Dieu est le logos.

Dieu connaît les formes dans son esprit, mais en connaissant les formes présentes dans son propre esprit, ces modèles, Dieu connaît chaque créature individuelle qu'il a créée ou qu'il créera. Comment cela se fait-il ? Eh bien, voyez-vous, en connaissant les modèles, Dieu connaît tout ce qui est possible. Dieu connaît toutes les possibilités inhérentes à un univers matériel.

Il connaît toutes les possibilités qu'il pourrait tirer de la matière première. Or, la matière première est la matière primaire, sans aucune forme. Une matière qui possède déjà une forme quelconque est appelée matière signifiée.

Il s'agit en quelque sorte de matière désignée, de matière désignée. Mais Dieu comprend tout le potentiel qui réside dans la matière première, potentiel qui peut être révélé par la création d'une forme. Or, la matière première n'existe pas pour autant éternellement.

Ce n'est pas que la matière première puisse exister isolément. Il est aristotélicien. Matière et forme sont toujours liées.

Mais connaissant toutes les combinaisons possibles, il connaît toutes les possibilités qui existent dans cette chose hypothétique, la matière première, voyez-vous. Donc, même la matière recèle de bonnes possibilités et est, dans une certaine mesure, bonne. Où avez-vous entendu un Grec dire que la matière est bonne ? Voyez-vous.

La matière première est bonne. Ainsi, dans toute la hiérarchie de l'être, il existe des degrés d'être et de bonté, depuis Dieu jusqu'à la matière première. Et en actualisant une possibilité inhérente à la matière première, Dieu fait naître quelque chose à partir de quoi ? De rien, car la matière première n'est qu'une possibilité vide.

Il donne forme à quelque chose, il transforme la simple possibilité en existence réelle. Dieu confère l'existence en donnant forme à ce qui, autrement, ne serait que possibilité informe. Et chaque chose particulière qu'il crée actualise une telle possibilité.

Chaque chose a donc ses propres possibilités, sa propre nature, que Dieu connaît. Chaque chose a sa propre finalité, sa propre fin immédiate. Une fin immédiate est sa propre fin particulière, distincte de la fin ultime de toute la création dans son ensemble.

La fin ultime de toute la création, prise dans son ensemble, est de ressembler à Dieu, de le glorifier en atteignant ces fins immédiates, ces biens, qui sont les fins immédiates. Ainsi, chaque chose a son propre bien à ressembler à Dieu, en ce sens que, en tant qu'être individuel, sa nature est conçue pour lui ressembler, dans une certaine mesure. Et de cette manière, elle s'intègre à la hiérarchie de l'être, de sorte que la création tout entière, dans cette hiérarchie sans lacunes ni brèches, imite Dieu et contribue à sa gloire.

Ainsi, sa théorie des formes repose sur trois principes : premièrement, les formes sont des archétypes dans l'esprit divin ; deuxièmement, ces archétypes permettent à chaque individu de posséder une nature divine ; et troisièmement, cette nature divine s'inscrit dans le dessein global du cosmos, qui est d'être bon à l'image de Dieu, chaque partie contribuant, à son degré, à l'ensemble. Dieu, connaissant les formes, connaît donc les individus, et les individus au sein de chaque espèce. Certes, il ne les appelle pas des formes individuelles, mais des natures, mais ces natures individuelles contiennent l'essence de l'espèce entière.