

Témoignage sur le beau comme propriété de l'être : Jean Gerson et Denys le Chartreux

Autor(en): **Calma, Monica**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **54 (2007)**

Heft 3

PDF erstellt am: **16.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760546>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Témoignage sur le beau comme propriété de l'être : Jean Gerson et Denys le Chartreux

Dans son livre *Art et beauté dans l'esthétique médiévale*, Umberto Eco¹ suit de près la « chronologie esthétique »² établie par Edgard de Bruyne³ et W. Tatarkiewicz.⁴ En ce qui concerne la notion de beau au XIV^e et XV^e siècle, U. Eco ne fait aucune découverte majeure par rapport à ses prédécesseurs et tente de montrer que le passage du XIII^e siècle à la Renaissance est rendu possible par l'activité des artistes. Il déplore encore « que le Moyen Age des derniers mystiques n'a rien à nous déclarer à propos de la beauté »⁵. Cependant, il faudrait réconcilier cette affirmation avec la réalité historique : durant cette période, caractérisée selon U. Eco⁶ par un primat de la pratique des artisans sur la théorie, on trouve deux ouvrages qui traitent le concept de beau d'une manière particulièrement intéressante. Il s'agit du troisième traité du *Collectorium super Magnificat*⁷ de Jean Gerson et de l'opuscule *De venustate mundi et pulchritudine Dei* de Denys le Chartreux. La lecture parallèle de ces deux textes rend possible une nouvelle compréhension sur le problème du beau comme transcendantal. L'hypothèse selon laquelle le beau est une propriété de l'être constitue un point de départ pour saisir, avec Gerson et Denys, la façon dont le dis-

¹ ECO, Umberto : *Art et Beauté dans l'esthétique médiévale*. Paris : Grasset 1997, 296.

² J'appelle ici *chronologie esthétique* la tradition médiévale sur la beauté en utilisant les termes d'Edgar de Bruyne ; pour le reste de ma démarche j'éviterai de nommer le discours médiéval sur le beau une esthétique, même si cette formule est plus commode, étant donné l'anachronisme du terme par rapport à la pensée scolastique. Ce concept, auquel ne correspond aucune réalité au Moyen Age, reste une forme sans fondement dans ce débat. Voir sur cet aspect BOULNOIS, Olivier : *La beauté d'avant l'art : D'Umberto Eco à saint Thomas d'Aquin et retour*. In : *Le souci du passage : Mélanges offerts à Jean Greisch*. Paris : Cerf 2004, 414-442.

³ DE BRUYNE, Edgard : *Etudes d'esthétique médiévale*. I, II, III. Brugge : De Temple 1946, *passim*.

⁴ TATARKIEWICZ, W. : *Storia dell'estetica*, vol. II. Trad. di M. T. Marcialis. Torino : Piccola Biblioteca Einaudi 1979, 420.

⁵ ECO : *Art et Beauté*, 173.

⁶ ECO : *Art et Beauté*, 173 : « Durant cette période de transition entre les esthétiques du XIII^e siècle et la Renaissance proprement dite, il n'y aura que les artistes [...] qui auront la capacité d'apporter quelque chose à l'histoire de la sensibilité et de théorie esthétique ».

⁷ Je cite toujours d'après Jean GERSON : *Collectorium super Magnificat* (= *Œuvres Complètes*, Introduction, texte et notes par GLORIEUX, t. VIII, *L'œuvre spirituelle et pastorale* [399-422]). Paris : Desclée & Cie 1971, 196-217. Pour le texte de DENYS LE CHARTREUX je cite d'après *De venustate mundi et pulchritudine Dei* (= *Opera Omnia*, t. XXXIV). Montreuil-Tournai 1907, 227-254.

cours médiéval sur le beau s'enrichit de sens nouveaux. Pour soutenir cette thèse, je commencerai mon analyse par un bref rappel des repères historiques de ce concept. Une telle démarche permettra en premier lieu de présenter le texte de Jean Gerson comme un écho du passé à propos de la convertibilité du beau et de l'être. En second lieu, je tenterai de montrer pourquoi Denys le Chartreux prend position par rapport à la définition du beau comme propriété de l'être présente chez certains auteurs médiévaux.

1. Considéré par A. J. Aertsen⁸ comme la plus importante autorité touchant la doctrine médiévale du beau, le IV^e chapitre *Des noms divins* de Denys l'Aréopagite est le point de départ de tous les traités médiévaux qui posent la beauté comme attribut de Dieu. Dans ce chapitre IV, 7 il est démontré que le Bien se manifeste comme Beau, Beauté, Amour, Aimable;⁹ cette propriété se conjugue avec une autre, selon laquelle le Beau se confond avec le Bien. Ces deux idées permettent de concevoir un premier rapport entre le Bien et le Beau et A. J. Aertsen soutient qu'il ne s'agit pas d'une « relation proche entre bien et beau mais d'une identité. »¹⁰ Cette identité, puisée dans Denys par les auteurs du XIII^e siècle, joue un rôle décisif dans la perception récente de la doctrine du beau, car à plusieurs reprises, les historiens contemporains¹¹ considèrent que c'est l'argument qui rend possible une théorie du beau comme transcendantal.

Philippe le Chancelier, auteur du premier traité sur les transcendants publié sous le nom de la *Summa de Bono*,¹² donne une telle importance au bien qu'une discussion sur le beau ne trouve pas de place dans son discours.¹³ Sa position est clairement énoncée au début du *Prologue* lorsqu'il affirme que « les termes les plus généraux sont : l'étant, l'un, le vrai, le bien. »¹⁴

⁸ AERTSEN, Jan A.: *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*. Leiden/New-York/Koln : E. J. Brill 1996, 339.

⁹ La distinction entre le Beau et la Beauté est décrite comme suit par le texte de Denys : le beau est « ce qui a part à la beauté » et la beauté est « tout ce qui est beau » (*Les Noms divins*, IV, 7, trad., préface, notes et index par DE GANDILLAC, M., nouvelle édition. Paris : Aubier 1998, 100).

¹⁰ AERTSEN: *Medieval Philosophy*, 341.

¹¹ Voir les exemples cités dans les notes 23 et 24.

¹² Cf. POUILLON, H. : *Le premier traité des propriétés transcendantales : la Summa de bono du Chancelier Philippe*. In : *Revue néoscholastique de philosophie* (42) 1939, 41-77.

¹³ En effet, dans tout le traité, il n'y a qu'une occurrence du mot *pulchritudo*, elle apparaît lorsqu'il s'agit d'une *glossa* de Pierre Lombard ; les autres termes *pulchrum*, *formositas* et *species* ne sont jamais mentionnés dans le corpus de cette *Summa*.

¹⁴ PHILIPPI CANCELLARII PARISIENSIS : *Summa de Bono ad fidem codicum primum edita studio et cura Nicolai WICKI* (= *Corpus Philosophorum Medii Aevi, Opera Philosophica Mediae Aetatis Selecta*, volume II). Editiones Francke Berne, 1985, *Prologus*, 4. La même affirmation est soutenue plusieurs fois tout au long de l'ouvrage, par exemple dans la Q. VII, 26 : *Dicendum est quod sunt tres conditiones concomitantes esse : unitas, veritas et bonitas. Unitas autem est prima*

Un autre texte qui se réclame de la même problématique est le *De summo Bono* d'Ulrich de Strasbourg. Dans le quatrième chapitre du troisième traité, intitulé *De Pulchro*, Ulrich développe une conception qui s'appuie sur la différence entre une beauté supérieure, parfaite, absolue propre à la divinité et une beauté accidentelle, imparfaite, corrompue par la laideur propre aux choses de ce monde. Dans ce texte, on trouve une formule isolée qui signale que « le beau et le bien se convertissent avec l'être. »¹⁵ Mais cette idée n'est pas développée par la suite, Ulrich y revenant une seule fois pour préciser qu'entre le bien et le beau il y a une différence car « la bonté de la chose est sa perfection, mais la beauté de la chose est la convenance de sa forme. »¹⁶ Cette distinction peut être considérée comme un argument contre l'idée d'une identité absolue entre les deux attributs : si le beau et le bien ne sont pas identiques, ils n'ont pas non plus la même relation avec l'être. Comme Ulrich n'ajoute rien d'autre sur ce problème, il nous est difficile de trancher à propos de l'aspect transcendantal du beau dans son cas.

Les deux textes majeurs qui permettent une réflexion sur le caractère métaphysique du beau, dont on peut identifier des échos au XIV^e siècle, sont : la *Summa fratris Alexandri* d'Alexandre d'Halès et la *Summa Theologica* de Thomas d'Aquin.

Au début de la *Summa fratris Alexandri*, on trouve la triade classique : l'un, le vrai et le bien.¹⁷ En effet, le beau n'est nulle part nommé dans cette *Summa* comme une propriété de l'être car : « l'être est ce qu'on comprend en premier, les premières déterminations de l'être sont l'un, le vrai et le bien ». ¹⁸ Le beau manque également dans la description des relations¹⁹ qui s'établissent entre les transcendants ; comme le dit L. J. Elders : « l'unité, la vérité et la bonté s'entourent, s'interpénètrent l'une l'autre : l'unité et la vérité sont désirées car elles sont bonnes, l'unité et la bonté sont désirées car elles sont vraies. »²⁰ A. J. Aertsen confirme cette interprétation en soulignant également que le beau

illarum, secunda veritas, tertia bonitas ; in idem enim possunt concidere efficiens, formalis et finalis, sed materialis non.

¹⁵ ULRICH VON STRASSBURG : *De Pulchro*. In : *De Summo Bono*, II, 1-4 ; DE LIBERA, Alain (Hgg.), Hambourg 1987, 57. Je signale l'existence d'une traduction française faite selon le texte anglais et non latin du traité *De Pulchro* : COOMARASWAMY, A. K. : *La théorie médiévale de la beauté*. Archè Edidit 1997, 104.

¹⁶ ULRICH VON STRASSBURG : *De Pulchro*, 59 : *quia bonitas rei est perfectio ipsius, sed pulchritudo rei est decentia suae formalitatis.*

¹⁷ ALEXANDRE DE HALÈS : *Summa Fratris Alexandri*, Pars I, in. q. 1, tr. 1.

¹⁸ ALEXANDRE DE HALÈS : *Summa Fratris Alexandri*, Pars I, n. 73 R, 114b : *ens est primum intelligibile ; primae autem entis determinationes sunt unum, verum et bonum.*

¹⁹ FUCHS, J. : *Die Proprietäten des Seins bei Alexander von Hales. Beitrag zur Geschichte der scholastischen Seinslehre*. München 1930, 189.

²⁰ ELDERS, L.J. : *Alexandre de Halès*. In : *La métaphysique de Saint Thomas dans une perspective historique*. Trad. de l'anglais par Bernier Constance. Paris : Vrin 1994, 70.

n'exprime pas dans la *Summa fratris Alexandri* un mode universel de l'être.²¹ Lorsque Alexandre de Halès décrit le beau il le fait pour insister encore plus sur la nature de ce qui est bien et non pour définir le beau en tant que tel.

La question qui porte sur la manière dont Thomas valorise le beau en tant que propriété de l'être, divise les commentateurs modernes en deux groupes :²² il y a d'une part ceux qui considèrent que pour Thomas le beau est un transcendantal²³ et d'autre part ceux qui soutiennent le contraire.²⁴ Thomas donne

²¹ AERTSEN : *Medieval Philosophy*, 350.

²² F.J. KOVACH parle de trois groupes : « In the last 100 years it has divided the Thomist into three groups : the transcendentalists, the anti-transcendentalists, and the undecided ». KOVACH, F.J. : *The Transcendentality of Beauty in Thomas Aquinas*. In : *Miscellanea Mediaevalia, Die Metaphysik im Mittelalter*, B. 2. Berlin : Walter de Gruyter&Co 1963, 386–393. Cette catégorie d'indécis n'est cependant pas tout à fait indépendante de celle qui affirme le caractère métaphysique de la beauté. Il s'agit des chercheurs qui pensent avec Jacques MARITAIN (*Art et scolastique*. Paris 1927, 47–52 et 224–226) que le beau est l'accomplissement d'autres transcendants. Influencés fortement par J. Maritain, ils ne reconnaissent pas dans le beau un quatrième transcendantal, mais proposent comme alternative le fait qu'il est un transcendantal plus important que les autres ; c'est le cas de PHELAN, G.B. : *The Concept of Beauty in St. Thomas Aquinas*. In *Selected Papers*. Toronto 1967 surtout 156–180 ; mais aussi de Mark D. JORDAN qui n'est pas très précis sur sa position dans l'article *The Grammar of Esse : Re-reading Thomas on the Transcendentals*. In : *The Thomist* 1980, 1–26 ; il clarifie sa position dans *The Evidence of the Transcendentals and the Place of Beauty in Thomas Aquinas*. In : *International Philosophical Quarterly* 29 (4) 1989, 393–409.

²³ DE BRUYNE, Edgar : *Les propriétés transcendantales*. In : *Saint Thomas d'Aquin*. Paris : Beauchene 1928, 138 ; H. POUILLON dans son article *La beauté, propriété transcendantale chez les Scolastiques (1220–1270)*. In : *AHDLM* 13 (1946) 263–314 ; WÉBERT, J. : *Essai de Métaphysique thomiste*. Paris 1927 ; DE RAEYMAEKER, L. : *Métaphysique générale*, t. I et *Doctrinae expositio*, Louvain 1935 ; GILSON, E. : *Introduction aux arts du beau*. Paris 1963, 44–46 ; F.J. KOVACH se veut un défenseur parfois très inventif en ce qui concerne ses arguments, en effet il vise à soutenir la transcendantalité du beau et cela se vérifie en consultant ses diverses contributions à cette tradition exégétique, notamment dans KOVACH : *Die Aesthtik des Thomas von Aquin*. Berlin 1961 ; ID. : *The Question of the Authorship of the Opusculum de Pulchro*. In : *Archiv für Geschichte der Philosophie* 44 (1962) 271 ; ID. : *The Transcendentality of Beauty in Thomas Aquinas*. In : *Miscellanea Mediaevalia* 1963, 386–393 ; ID. : *Beauty as a Transcendental*. In : *New Catholic Encyclopedia*. New-York : MacGraw-Hill 1967, II, 207ab ; ID. : *The Transcendentality of Beauty*. In : *Philosophy of Beauty*, Norman : University of Oklahoma Press 1974, 236–250 ; ID. : *Der Einfluss der Schrift des Pseudo-Dionysius De divinis nominibus auf die Schönheitsphilosophie des Thomas von Aquin*. In : *Archiv für Geschichte der Philosophie* 63 (1981), 151–166 ; CZAPIEWSKI, W. : *Das Schöne bei Thomas von Aquin*. Freiburg 1964 ; POLTNER, G. : *Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin*. Vienna 1978 ; VON BALTHASAR, H.U. : *Le domaine de la métaphysique*. In : *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation*. Paris : Edition Aubier-Montaigne 1982, 71–87 ; MAURER, A.A. : *About Beauty, A Thomistic Interpretation*. Huston 1983 ; ECO : *Il Bello come Transcendentale*. In : *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*. Milano : Bompiani 1970, 66 ; ELDERS, L.J. : *Saint Thomas d'Aquin et la beauté de l'étant*. In : *La métaphysique de Saint Thomas dans une perspective historique*. Paris : Vrin 1994, 159–168. On trouve aussi une synthèse plus récente dans DASSELEER : *L'être et la beauté selon Saint Thomas d'Aquin*. In : FOLLON / MCEVOY (éds.) : *Actualité de la pensée médiévale*. Louvain-la-Neuve 1994, 268–286.

plusieurs définitions du concept de beau : juste proportion,²⁵ harmonie de parties,²⁶ intégrité d'une chose,²⁷ éclat et clarté²⁸ ou identité avec le bien.²⁹ Ces définitions découpées de leur contexte peuvent amener à diverses conclusions inédites. Ainsi en vertu de l'identité du beau avec le bien ou en raison du degré de perfection qui définit l'intégrité, la consonance et la clarté, le beau peut être considéré comme un transcendantal ou une propriété de l'être car il est associé au vrai et au bien.³⁰ Cependant, dans l'opuscule *De veritate*, considéré soit comme un traité sur les transcendants soit comme introduction à la question de la vérité, le beau n'est pas mis en relation avec la triade : un, vrai, bien.³¹ En ce qui concerne le problème de la relation entre le beau et le bien, il faut souligner que cette question ne porte pas selon Thomas sur l'aspect d'une identité, mais plutôt sur le contenu de leur distinction. Leur union est corrompue par la différence qui s'ajoute entre l'appétit et la connaissance, étant donné que le bien appartient à la sphère de l'appétit tandis que le beau appartient à celle de la connaissance.

Le seul texte connu du XIII^e siècle qui définit explicitement le beau en tant que quatrième transcendantal est un texte attribué à Bonaventure. Il a été publié en 1959 par D. Halcour,³² sous le nom de *Tractatus de transcendantibus*

²⁴ DE MUNYNCK, M.O. : *L'esthétique de St. Thomas*. In : *S. Tommaso d'Aquino*. Milano : Vita e Pensiero 1923 ; GRETT, J. : *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. Friburgen Brisgau, II 1929, 28 ; MERCIER, D.F.F.C. : *General Metaphysics. A Manual of Modern Scholastic Philosophy*. Parker 1932, 472 ; DE WULF, M. : *Art et Beauté*. Louvain 1943, 217 ; AERTSEN, A.J. : *Beauty : a Forgotten Transcendental*. In : *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The case of Thomas Aquinas*. Leiden/New-York/Koln : Brill 1996, 339 et ID. : *Das Schöne*. In : RITTER / GRÜNDER (Hgg.) : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 8 R-Sc. Basel : Schwabe&Co. 1992, 1351-1356 ; ID. : *The Medieval Doctrine of the Transcendentals the Current State of the Research*. In : *Bulletin de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale* 33 (1991) 130-147 ; ID. : *The Medieval Doctrine of the Transcendentals : New Literature*. In : *Bulletin de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale* 41 (1999) 107-123 ; GERMINARIO, M. : *La trascendentalità del Bello* ; Maritain et Lotz. In : *Aquinas. Revista Internazionale di Filosofia* 39 (1996) Rome, 209-224. ; BOULNOIS : *La beauté d'avant l'art*, 418.

²⁵ THOMAS D'AQUIN : *S.T.* IIa, II, 180, 2 ad. 3.

²⁶ THOMAS D'AQUIN : *In De divinis nominibus*, ch. 4, lec. 8.

²⁷ THOMAS D'AQUIN : *S.T.* I, 39, 8.

²⁸ THOMAS D'AQUIN : *S.T.* 180, 2 ad. 3.

²⁹ THOMAS D'AQUIN : *S.T.* 5, 4 ad. 1.

³⁰ ELDERS : *Saint Thomas d'Aquin et la beauté*, 166.

³¹ BOULNOIS : *La beauté d'avant l'art* : « l'identification du beau avec un transcendantal est clairement une décision des commentateurs : dans toutes les listes des transcendants, jamais Thomas d'Aquin ne mentionne le beau », 425.

³² L'édition de ce texte est publiée par D. HALCOUR dans la revue *Franziskanische Studien* 41/1959. L'opuscule est simplement signalé par D.H. Pouillon dans son article sur les transcendants (voir *supra* note 24). Edgar de Bruyne lui consacre deux pages dans *Etudes d'esthétique médiévale*, vol. III, 190-191. Le titre est caractérisé par A.J. Aertsen d'anachronique étant donné le fait que le nom *transcendentalis* est inconnu au milieu du XIII^e siècle Cf. AERTSEN : *Medieval Philosophy*, 350 note 52. Sur cet aspect voir aussi l'article du même auteur :

entis conditionibus d'après un manuscrit trouvé par F.-M. Henquinet. Après Edgar de Bruyne³³ et D.H. Pouillon³⁴ qui parlent très peu de ce traité, E.J.M. Spargo³⁵ la première qui, sans mettre en doute son authenticité voit une parfaite harmonie et continuation entre la théorie de ce *Tractatus* et les autres définitions du beau présentes dans les textes de Bonaventure. U. Eco reprend cette idée et ne doute aucunement de la paternité de l'opuscule.³⁶ En revanche A.J. Aertsen³⁷ et O. Boulnois³⁸ supposent qu'il est fort possible que l'auteur du traité soit l'un des auteurs de la *Summa Fratris Alexandri*.

Transcendens-Transcendentalis. The Genealogy of a Philosophical Term. In : HAMESSE / STEEL (éds.) : *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age, Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven 12-14 septembre 1998 organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale.* Brepols 2000, 241-255. F.-M. Henquinet a trouvé dans la Bibliothèque Communale d'Assise le codex 186, de petit format (239 mm/170 mm) datant du XIII^e siècle et contenant « non seulement un important groupe de questions ayant Bonaventure pour auteur, mais l'un des cahiers mêmes où ce dernier transcrivit, définitivement rédigées ou à peine ébauchées, des questions appartenant à tous les livres de son *Commentaire sur le Sentences* ». L'attribution de ce texte à Bonaventure s'appuie sur divers aspects paléographiques : il ne s'agit pas d'une écriture de scribe car la correction ne vise pas l'orthographe ou la grammaire mais seulement le contenu et, en plus, le texte n'est pas l'œuvre d'un disciple car « quel disciple eut transcrit stupidement la matière des trois premières pages du IV^e livre des *Sentences* ». Finalement, F.-M. HENQUINET démontre qu'il ne s'agit pas non plus d'une copie car « on transcrit fort rarement un brouillon avec ses corrections et ses passages biffés ou marqués du *vacat* ». Cf. HENQUINET, F.-M. : *Un brouillon autographe de S. Bonaventure sur le Commentaire des Sentences.* In : *Études Franciscaines* 44 (1932) 633-655 et 45 (1933) 59-82 ; ID. : *De causalitate sacramentorum iuxta codicem autographum S. Bonaventurae.* In : *Antonianum* (1933) 377-424.

³³ DE BRUYNE : *Études d'esthétique médiévale*, vol. II, 192.

³⁴ POUILLON : *La beauté, propriété transcendantale*, 281.

³⁵ SPARGO, Emma Jane Marie : *The Category of the Aesthetic in the Philosophy of Saint Bonaventure.* New York : The Franciscan Institute St. Bonaventure 1953. A l'exception de cette étude, l'opuscule n'est pas mentionné dans les articles dédiés au sujet du beau chez Bonaventure : ASSUNTO, R. : *La concezione estetica di Bonaventura de Bagnoregio.* In : *Docteur Seraphicus* : Bolletino d'informazione del Centro di studi bonaventuriani. Bagnoregio 9 (1962) 56-58 ; BENNET O. : *The Concept of Beauty in the Doctrine of St. Bonaventure.* In : The Franciscan Educational Conference 32 (1951) 15-30 ; MONTANO : *L'estetica nel pensiero cristiano, Grande Antologia Filosofica*, V, 1954, 151-310 ; NINO S. : *Visione totale unitaria ed estetica medievale.* In : *Giornale critico della filosofia italiana* 7 (1954) 1-19 ; PREZIOSO, F. : *Le idee estetiche di S. Bonaventure.* In : *Rassegna di scienze filosofiche.* Rome 3 (1965) 1-18 ; MORETTI-COSRANZI : *Il tono estetico del pensiero di S. Bonaventure.* In : *Filosofia e cultura in umbria tra Medioevo et Rinascimento-Atti del IV Convegno di Studi Umtri-Gublio-22-26 Maggio, 1966,* 217-231 ; VICENTE, M. : *La contemplación estetica en San Bonaventure Naturaleza y Gracia.* In : *Salamanca* 14 (1967) 184-204 ; FUMAGALLI BEONI BROCCHERI, M.T. : *L'Estetica medievale,* Bologna : Il Mulino 2002, 35, 89, 97, 98, 105.

³⁶ ECO : *Il problema estetico in Tomaso d'Aquino*, 64 : « E anche vero che in alto maggio coraggio era pur semper possibile e lo compie Bonaventure in suo texto quasi sconosciuto dove, pur riferendosi con una certa fedelta alla *Summa* di Alessandro de Hales compie un notevole passo in avanti ».

³⁷ AERTSEN : *Beauty : a Forgotten Transcendental*, 350.

³⁸ BOULNOIS : *La beauté d'avant l'art*, 428.

Ce petit traité, d'environ 40 pages, a une structure tripartite. Le premier article intitulé *De bono et de pulchro*³⁹ est suivi par *De uno*⁴⁰ et par *De vero*.⁴¹ Le début du premier article énumère clairement les transcendants et précise quel est leur nombre : « on établit d'une manière générale quatre conditions de l'être : l'un, le vrai, le bien et le beau ». ⁴² Cette assertion limpide a une importance capitale dans l'évolution de la doctrine des transcendants, parce qu'elle est la première affirmation indubitable qui signale que le beau est une propriété de l'étant au même titre que les trois autres transcendants : l'un, le vrai, le bien. Ce qui caractérise tous ces attributs de l'être consiste dans le fait que « ces conditions se fondent sur l'être ». ⁴³ D'un point de vue terminologique, on remarquera que l'auteur nomme les propriétés de l'être *conditiones*, selon le terme qui apparaît pour la première fois chez Philippe le Chancelier et qui est le signe d'une influence avicennienne. ⁴⁴ L'idée du beau comme transcendantal est essentielle, mais il faut toutefois préciser qu'elle n'est point développée dans le traité, on n'y retrouve en effet que les quelques remarques au début du texte.

Le problème de la différence causale entre les conditions de l'être est résolu dans cet opuscule de telle sorte qu'elle réclame une nouvelle hiérarchie des transcendants. La distribution est la suivante : la cause finale correspond au bien, la cause efficiente correspond au vrai et la cause formelle ou exemplaire correspond à l'un ; ⁴⁵ il reste le beau qui a, dans la conception de notre Anonyme, un statut particulier : le beau embrasse toutes les causes (*pulchrum circuit omnem causam et est commune ad istas*⁴⁶), tout en gardant son identité avec les autres propriétés de l'être. De toute évidence ces quelques considérations anonymes donnent un autre éclairage du problème des transcendants, dans la mesure où le beau est nommé la quatrième condition de l'être.

Il nous reste maintenant à retracer les influences de ce traité sur des textes postérieures.

³⁹ HALCOUR, D. (éd.) : *Tractatus de transcendentalibus entis conditionibus*. In : Franziskanische Studien 1959, 64–81.

⁴⁰ *Tractatus de transcendentalibus*, 81–91.

⁴¹ *Tractatus de transcendentalibus*, 91–106.

⁴² *Tractatus de transcendentalibus*, 64 : « Cum assignentur quattuor conditiones entis communiter, scilicet unum, verum, bonum et pulchrum ».

⁴³ *Tractatus de transcendentalibus* : 65 : « istae conditiones fundantur supra ens ».

⁴⁴ POUILLON : *Le premier Traité*, 54 : « Directe ou indirecte, l'influence d'Avicenne sur le Chancelier est indéniable, en particulier pour la question VII. C'est chez Avicenne qu'il a trouvé les expressions *conditiones concomitantes, conditiones que concomitantur* ».

⁴⁵ *Tractatus de transcendentalibus*, 65 : « Unde unum respicit causam efficientem, verum formalem, bonum autem finalem secundum appropriationem ».

⁴⁶ *Tractatus de transcendentalibus*, 65.

2. Le *Collectorium super Magnificat* de Jean Gerson représente un recueil de textes écrits à la fin de sa vie, vers 1426.⁴⁷ Avant de commencer l'analyse sur le rapport entre le beau et l'étant, je donnerai une courte présentation du troisième traité intitulé selon la nouvelle édition *Quia respexit humilitatem ancillae suae*, car il s'agit d'un texte qui cache des points extrêmement intéressants, qui n'ont pas encore été étudiés. Cet opuscule donne l'impression d'être un court commentaire sur le *Cantique des cantiques* ; il constitue en réalité une analyse qui porte sur la beauté à titre général et dépasse le cadre d'une méditation purement théologique. Écrit sous la forme d'un dialogue, le traité trahit la préférence de Jean Gerson pour une nouvelle formule discursive,⁴⁸ qui, par la souplesse de l'argumentation, lui confère une forme pédagogique. Dans le *Prologue* du *Collectorium*, Jean Gerson avoue que son modèle est celui du dialogue socratique,⁴⁹ mais il ne fait preuve d'aucune volonté de développer une maïeutique philosophique et abandonne toute intention de ressusciter l'esprit de la notion antique de philosophie.⁵⁰ Le but confessé par Gerson est de mettre en place une technique d'enseignement qui serait perfectionnée par l'exercice du dialogue. Cette forme discursive représente une clef de lecture dans la mesure où l'on peut considérer ce traité comme un manuel permettant l'initiation à la connaissance de la beauté.

⁴⁷ A. Combes attire l'attention sur le fait que Gerson lui-même donne un détail chronologique très précis concernant le troisième opuscule. Il a été conçu pendant l'été 1426, l'indice étant l'affirmation suivante : *devotus Bernardus cujus dies agitur* (*Collectorium*, 213), on sait qu'il s'agit du jour de Saint Bernard c'est-à-dire le 20 août. Cf. COMBES, A. : *Essai sur la Critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. I, *Introduction critique et dossier documentaire*. Paris : Vrin 1945, 335.

⁴⁸ Cette préférence indique aussi le contexte culturel dans lequel le *Collectorium* a été conçu, à la charnière de deux époques, entre la scolastique tardive et la naissance de l'humanisme ; Jean Gerson abandonne le standard des anciennes formules scolastiques : *commentarium*, *disputatio* ou *quaestio* pour aborder une nouvelle manière d'écrire. Son exemple sera suivi par Denys le Chartreux et Nicolas de Cues. Sur l'usage du dialogue chez Denys le Chartreux voir EMERY, K., jr. : *Dionysii Cartusiensis Opera Selecta I (Prolegomena) Bibliotheca manuscripta 1A-AB : Studii bibliographica* (=Corpus Christianorum continuatio medievalis 121). Turnhout : Brepols 1991, 25. Pour Nicolas de Cues voir MILLER, C.L. : *Reading Cusanus. Metaphore and Dialectic in a Conjectural Universe*. Washington D.C. : Catholic University of America Press 2003, 111.

⁴⁹ JEAN GERSON : *Collectorium*, 164-165 : « Canticum Mariae tractaturus [...] describere procedere per dialogum more didascalico, qualem Socrates, qualem Plato Socratem introducens tenuit ».

⁵⁰ DOMANSKI, J. : *La philosophie, théorie ou manière de vivre ? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*. Paris : Cerf 1996, 85 : « Mais en prenant comme modèle la littérature didactique platonicienne, Gerson est toutefois loin d'imiter la manière platonicienne de donner aux interlocuteurs des dialogues leurs caractères ; il ne s'efforce même pas de donner à ceux-ci des noms. A la manière plutôt scolastique que platonicienne, il introduit dans son propre dialogue deux frères qui ne diffèrent, l'un de l'autre, que par leur âge. Si donc le besoin de réfléchir sur la tradition philosophique antique, afin d'y mettre en évidence ce qui lui est propre et qui éventuellement peut être imité est, par son esprit, humaniste, on ne voit cependant, dans le texte de Gerson aucun exemplarisme éthique et aucune « personnalité philosophique » dans le sens que nous avons donné à ces deux concepts ».

Le point de départ de son discours est la beauté de nature théologique, appartenant à la fois à la divinité reflétée dans la perfection de la Trinité⁵¹ et à l'homme comme beauté animée par l'humilité de la Vierge Marie.⁵² L'exemple le plus révélateur de la coïncidence entre la beauté humaine et divine se trouve, selon Gerson, dans le texte du *Cantique des Cantiques*, où l'amour entre l'épouse et l'époux devient une métaphore de cette communion. En parallèle avec ce discours purement théologique, Jean Gerson fait surgir une pensée plus philosophique sur ce qui est beau. Il dépend sur ce point d'Augustin et de Bonaventure, l'influence de ce dernier étant, sous plusieurs aspects, incontestable chez Gerson.⁵³ Quant au problème qui nous intéresse à présent, on reconnaît, comme inspirée de Bonaventure, l'idée que la beauté est un signe de la forme⁵⁴ ou qu'elle se manifeste comme vestige de son prototype.⁵⁵ Ces définitions s'entrelacent avec celles marquées du sceau de la pensée augustinienne. Pour cette raison la beauté tient, selon Gerson, d'une *équivalence nu-*

⁵¹ JEAN GERSON : *Collectorium*, 202–203 : « Pulchritudo prima nobis per fidem relucet in beatissima Trinitate. [...] Ostendit hic nobis fides summam et consummatam in tota Trinitate pulchritudinem amabilem et dilectionem pulcherrimam, quoniam hic est aequalitas numerosa quae reddit pulchritudinem et pulchritudo succedit ad amorem, ut sit pulchritudo dilecta et dilectio pulcherima, mutuo se respicientes ».

⁵² Parmi les exemples abondants qui louent la beauté de la Vierge Marie, on peut indiquer dans le *Collectorium* 204 : « Sed omissa multiplicatione quaestionum, convertatur protinus sermo tuus ad describendum beatae Mariae pulchritudinem quae tam grata, tam incredibili formositate refulgens inventa est ut concupisceret rex speciem ancillae suae et de sublimes solio deitatis descenderet ad infima nostrae mortalitatis, accipiens servi formam. Quanta qualisque pulchritudo putanda est totius quando in uno oculorum suorum dicit se speciosus forma prae filiis hominum corde vulneratum : vulnerasti, ait, cor meum in uno oculorum tuorum ; et quod minus videretur, in uno crine colli tui, etc. Denique primum nomen quo Maria legitur in Canticis nominata per sponsum fuit : o pulcherrima mulierum ».

⁵³ L'influence de Bonaventure sur Gerson ne se limite pas au traité du *Collectorium*. Voir sur cet aspect GLORIEUX, P. : *Gerson et Bonaventure*. In : Bonaventura IV, 777 : « Incontestablement Gerson a étudié de près l'œuvre théologique de saint Bonaventure. Tout au long de sa propre carrière, il a gardé le contact avec elle ; il s'en inspire un peu en tous domaines, et saint Bonaventure est pour lui une autorité dans le sens technique que le terme revêt alors ».

⁵⁴ On retrouve chez Gerson l'idée de Bonaventure que : « Omne quod est ens, habet aliquam formam ; omne autem quod habet aliquam formam, habet pulchritudinem ». Cf. BONAVENTURE : II, *Sent.*, d. 34, a. 2, q. 3, ad. 6. JEAN GERSON : *Collectorium*, 199 : « Exemplum in imagine, cujus possemus primo liniamenta considerare quod numerosa sint sub aequali proportionem formata, et formositas inde resultat ».

⁵⁵ Il est affirmé dans le *Collectorium*, 199 que : « pulchritudo maxime refertur ad exemplar si per omnia conformis est imago vel exemplatum suo exemplari ». La thèse est reprise de Bonaventure : I, *Sent.*, d. 31, a. 1, q. 3, ad. 2 : « sed pulchritudo imaginis refertur ad prototypum ». Et Bonaventure développe cette idée dans le même endroit en précisant que : « Ad illud ergo quod objicitur, quod pulchritudi imaginis refertur ad prototypum, dicendum quod verum est ; sed tamen aliter refertur honor, aliter pulchritudo : quia honor imaginis, sive picturae, ita refertur ad prototypum, quod in ipsa non est secundum se honor, sicut patet si honoretur ad prototypum, quod nihilominus est in imagine pulchritudo, non solum in eo cujus est imago ». Voir J.-M. BISSEN : *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*. Paris : Vrin 1929.

mérique,⁵⁶ décrite aussi dans les termes de l'harmonie et de l'unité des parties avec l'ensemble ;⁵⁷ à cette idée est adjointe une autre selon laquelle la beauté est la présence d'une forme parachevée par l'ajout des couleurs.⁵⁸

Jean Gerson développe, à partir de l'idée que les couleurs confèrent la beauté à une forme, une conception inédite qui démontre que les qualités humaines confèrent la beauté aux facultés de l'intellect ou de la sensibilité. Les qualités morales et intellectuelles ont une fonction analogue à celle des couleurs, elles décorent l'homme et mettent en valeur ses facultés. Une possible origine pour cette idée se trouve chez Guillaume d'Auvergne, qui affirme que nos actes nous approchent de la Beauté suprême parce qu'ils nous décorent.⁵⁹ Gerson confère une nouvelle articulation à cette optique en ajoutant une division de la beauté :⁶⁰ naturelle et artificielle. La beauté naturelle⁶¹ est formée

⁵⁶ JEAN GERSON : *Collectorium*, 198 : « Pulchritudo, secundum Augustinum, est aequalitas numerosa ».

⁵⁷ JEAN GERSON : *Collectorium*, 200 : « Et quia turpis est pars quae suo toti non congruit, pulchritudoque totius ex universa partium pulchritudine consurgit ».

⁵⁸ Définition prise aussi d'Augustin : *De civitate Dei*, XXII, 19, 2 chez JEAN GERSON : *Collectorium*, 199 : « Nihilominus pulchritudo ultra formositatem dicere videtur quamdam coloris suavitatem cujus defectus non tollit forma ».

⁵⁹ Selon Guillaume d'Auvergne : *Operationes animae propriae sunt ei via ad decorum suum ultimum*. Edgar de Bruyne synthétise la conception de Guillaume d'Auvergne sur le beau : « L'esthétique de Guillaume est donc explicitement basée sur un concept moral, sa morale d'autre part est développée en fonction de la beauté. Si nous ne nous trompons, aucun auteur médiéval ne prend la même attitude avec d'autant de détermination. Ce qui vaut pour la beauté morale s'étend à la beauté physique ». *Esthétique médiévale* III, 83. En tous cas, même si l'on trouve chez Guillaume d'Auvergne une conception semblable, il faut constater que Gerson la dépasse et l'innove par cette définition appliquée non seulement aux facultés morales mais aussi aux qualités intellectuelles.

⁶⁰ Une division comparable peut se lire dans le *De Pulchro*, d'Ulrich de Strasbourg, 56 : « Cum autem sint formae substantiales et accidentales, praeter increatam pulchritudinem est duplex pulchritudo, scilicet essentialis et accidentalis. Et harum pulchritudinum utraque est duplex. Nam essentialis est spiritualis, ut anima est pulchritudo animalis, vel intellectualis, ut est pulchritudo angeli, vel est corporalis, ut natura sive forma naturalis est pulchritudo materiae. Similiter forma accidentalis vel est spiritualis, ut scientia et gratia et virtutes sunt pulchritudo animae et ignorantia vel peccata sunt eius deformitates, vel est corporalis, quam describit Augustinus XII De civitate Dei Dicens : Pulchritudo est partium congruentia cum quamdam suavitate coloris ». Jean Gerson garde l'idée d'une division de la beauté, mais il confère une autre structure qu'Ulrich dans le sens que : « Pulchritudo quae est aequalitas numerosa, dividitur prima sui divisione quod quaedam est naturalis, quaedam artificialis. Naturalis multiplex est : quaedam intellectualis, altera rationalis, dehinc animalis. Rursus aliqua est solum vitalis, altera solum substantialis, altera accidentalis. Artificialis vero quaedam est per se, quaedam per accidens per rationis industriam superinducta pulchritudine naturali », 205. Voir aussi KOVACH, F.J. : *Division of Beauty*. In : *Philosophy of Beauty*. Norman : University of Oklahoma Press 1974, 217-235.

⁶¹ La beauté naturelle résulte du rapport qui s'établit entre le beau et les autres propriétés de l'être, voir la suite de mon analyse.

par la beauté intellectuelle,⁶² rationnelle⁶³ et animale⁶⁴ et la beauté artificielle⁶⁵ est double étant la beauté par soi-même et la beauté par accident.

Le fait que le problème du beau, traité dans le *Collectorium*, reste totalement ignoré par les auteurs des ouvrages d'esthétique médiévale,⁶⁶ et qu'il ne fait pas l'objet des analyses sur les transcendants, ne signifie pas qu'il manque d'originalité. Il suffit de suivre le parcours de son argumentation : d'abord on identifie une première signification de ce qui est beau dans la beauté naturelle « comme l'équivalence numérique qui surgit et qui résulte de l'unité, de la vérité et de la bonté, soit de la mesure, du nombre et du poids ». ⁶⁷ La nature de la beauté ne peut être expliquée qu'à partir du contenu des éléments qui la composent. Or, quelles sont ces parties qui donnent consistance au beau? Elles forment une liste plus large des transcendants, parce que Gerson affirme que « les propriétés de l'être sont l'un, le vrai et le bien, de même que l'être et le vrai, l'être et le bien se convertissent ». ⁶⁸ Ce qui unit le bien, le vrai et l'un ce n'est pas seulement le fait que ces propriétés sont convertibles avec l'être, mais aussi le fait qu'elles peuvent coïncider dans une même chose réelle qui subit plusieurs déterminations à la fois. Gerson reprend ici une idée déjà énoncée par Thomas d'Aquin, selon laquelle les propriétés de l'être *non re distin-*

⁶² JEAN GERSON : *Collectorium*, 207 : « Intellectualis pulchritudo tunc augeri et quodammodo supercolori et pingi dicitur per infusionem habituum diversi generis, tam intellectualium quam affectualium, tam in via quam in patria, secundum multiplicem differentiam ; in via quidem per infusionem virtutum theologiarum, fidei, spei et caritatis aut aliquarum superioris perfectionis, sub aenigmate tamen ».

⁶³ JEAN GERSON : *Collectorium*, 210 : « Rationalis itaque pulchritudo pingitur et collocatur in tabella rationis inferioris, quam distinguere fas est proportionabiliter ad distinctiones traditas de pulchritudine portionis superioris quoad naturam, quoad habitus, et quoad operationem suo modo ».

⁶⁴ JEAN GERSON : *Collectorium*, 211 : « Animalis haec portio multiplici pulchritudine decoratur ultra naturalem quae generalis est, consignatas habens instar totidem linearum quinque vires sensuum exteriorum et quinque vel sex interiorum sicut alibi didicisti et dicitur quantum repetendum esse volueris ». Mais aussi 212 : « Ceterum animalis pulchritudo quae non est conjuncta rationi, qualis est generaliter in quolibet animali praeter hominem, quot obsecro depicta est ornataque formis, instinctibus et industriis usque adeo quod in nonnullis relucet quaedam participatio rationis ».

⁶⁵ JEAN GERSON : *Collectorium*, 212 : « ars prima dedit et indedit tam hominibus quam ceteris animantibus artes innumeras unde prodeunt artificiales pulchritudines. Sicut in nidis animalium sibi fabricandis, in victu quaerendo per insidias mirabiles ut in vulpis et araneis, in provisione circa vel contra futuros eventus ut in apibus et formicis ».

⁶⁶ E. de Bruyne, W. Tatarkiewicz et U. Eco ne mentionnent jamais, dans leurs études sur l'esthétique, ce texte de Gerson.

⁶⁷ JEAN GERSON : *Collectorium*, 205 : « pulchritudo autem naturalis describi potest quod est aequalitas numerosa consurgens et resultans ex unitate, veritate, et bonitate ; vel ex mensura, numero et pondere, vel ex modo, species et ordine ».

⁶⁸ JEAN GERSON : *Collectorium*, 105 : « ... proprietates entis sunt unum et verum et bonum, sic quod ens et verum, ens et bonum convertuntur ».

guuntur mais seulement *significandi ratione*.⁶⁹ L'attribut de la convertibilité avec l'être, celui de l'identité dans une chose et celui de la distinction sémantique est encore mis en évidence lorsque Gerson affirme que

« il n'est pas possible que l'être soit quelque chose sans que ces trois lui conviennent, qui ne se distinguent pas de la chose, mais seulement par la raison de ce qu'on doit signifier ; de même sur le mode, sur la forme et sur l'ordre ; de même sur la mesure, sur le nombre et sur le poids. »⁷⁰

Au début de cet énoncé,⁷¹ on retrouve une explication limpide, selon laquelle le beau résulte de toutes ces propriétés de l'être. A cette idée il ajoute une autre, à savoir que le beau soit des réalités plus génériques que celles des autres transcendants, car il peut engendrer toutes les autres propriétés de l'être.

Gerson conclut que « le beau se convertit avec l'être comme propriété résultant de la triade précédente » et il ajoute à cela que « l'étant a autant de beauté naturelle que d'entité et de bonté ». ⁷² Il évite, dans ce passage, de donner une formule précise sur le beau comme transcendantal et préfère une affirmation qui laisse entendre que si le bien, le vrai et l'un sont convertibles avec l'être, de la même façon, la propriété de la convertibilité s'applique au beau qui, ainsi, peut être inclus sur la liste des propriétés de l'être. C'est une idée d'une grande portée qui annonce que le concept de beau gagne, dans ses significations, une valeur considérable étant donné qu'il n'est pas rattaché à la réalité matérielle sous la forme d'une beauté sensible. En revanche, le beau en tant que propriété de l'être, appelé par Gerson la beauté naturelle, « n'a pas un certain être positif contraire qui est une laideur naturelle positive », ⁷³ elle se distingue essentiellement de la beauté sensible ; car celle-ci est reconnaissable aussi par le fait que s'oppose à elle la laideur. Dans son rapport de compatibilité avec les propriétés les plus générales de l'être, le beau est aussi pourvu d'une puissance universelle qui lui assure la perfection.

L'argumentation mise en valeur par ces exemples vise à la rendre simplement plus limpide ; c'est pour cela qu'il montre que la beauté d'une figure géométrique formée de trois côtés est celle du triangle, étant donné le fait que celui-ci est la forme la plus parfaite et première parmi les figures des lignes

⁶⁹ THOMAS D'AQUIN : *ST*, I, q. 5, a. 4, ad. 1.

⁷⁰ JEAN GERSON : *Collectorium*, 205 : « nec est possibile quod ens aliquod sit quin haec tria sibi convenient, quae non re distinguuntur sed sola significandi ratione. Sic de modo, species et ordine ; sic de mensura, numero et pondere ».

⁷¹ Voir *supra* note 70.

⁷² JEAN GERSON : *Collectorium*, 206 : « ens tantum habet de pulchritudine naturali quantum habet de entitate et bonitate ». Et encore 205 : « pulchrum similiter cum ente convertitur tamquam proprietates resultans ex tribus prioribus ».

⁷³ JEAN GERSON : *Collectorium*, 205 : « Pulchritudo igitur naturalis non habet aliquod ens positive contrarium quod sit positive turpitudine naturalis ».

droites.⁷⁴ L'image utilisée dans cet exemple montre que l'abstraction géométrique, par sa réalité intellectuelle ultime, se prête à une sorte d'équivalence pour ce qui doit être compris comme un degré premier d'existence. Généralement, l'exemple du triangle est conforme à la triade classique (l'un, le vrai et le bien), mais il n'accorde aucune place au quatrième élément, la beauté. Pour cette raison, Gerson souligne que le triangle est le plus parfait parmi les figures formées des lignes droites, mais non parmi les figures géométriques dominées par la beauté du cercle⁷⁵ qui dépasse ainsi le statut du triangle. Les deux exemples, celui du triangle et celui du cercle sont présentes dans l'argumentation de Gerson grâce au fait qu'ils symbolisent deux types de perfection mathématique ; pourtant Gerson ne considère ni l'un ni l'autre comme un modèle qui peut traduire le rapport qu'il entrevoit entre les transcendants. La figure du triangle est restrictive car elle peut mettre en évidence une triade conceptuelle mais pas l'accord entre quatre éléments. Le cercle ne pose pas ce problème du nombre des composants, mais sa perfection s'entend seulement sur les corps circulaires. Pour trouver un correspondant parfait parmi les figures géométriques Gerson fait appel à une solution plus ingénieuse qui dépasse les lois géométriques : il affirme que la beauté se déduit de l'idée du cercle en raison de sa perfection ultime parmi tous les corps définis par des lignes courbes, et que cette même beauté s'ajoute à l'harmonie des trois côtés du triangle, en résultant un cercle-triangle et un triangle-cercle.⁷⁶

L'exemple de ce type de figure (le cercle- triangle) qui inscrit un triangle est suggestif aussi pour le rapport causal qui s'établit entre les transcendants, car on peut y reconnaître comme dans le texte attribué à Bonaventure, l'idée que le beau contient à la fois les trois causes. *Pulchrum*, dit Gerson, relève de la cause efficiente (car il « reçoit le trait du *modus* et de l'unité, ou de la mesure, de la puissance efficiente »⁷⁷) ; de la cause exemplaire (car il reçoit le « trait de la forme, de la vérité ou du nombre de la sagesse exemplaire »⁷⁸), et de la cause finale (car il reçoit le caractère « de bien, d'ordre ou de poids inclinant par la bonté divine »).⁷⁹ Le rapport qui s'établit entre les trois causes dépeint parfaitement l'idée du triangle-cercle ; si la perfection de cette figure réside

⁷⁴ JEAN GERSON : *Collectorium*, 205 : « tamquam sit haec pulchritudo ex triplici lineamento figurali, instar trianguli quae est prima et perfecta forma linearum rectorum ».

⁷⁵ JEAN GERSON : *Collectorium*, 203 : « Et autem circulus pulcherrima figurarum ».

⁷⁶ JEAN GERSON : *Collectorium*, 205 : « pulchritudo naturalis in circulum deducitur, qui est perfectissima figurarum, non rectilinearum sed curvarum, ita quod praeter legem geometricalem sit hic circulus triangulus et traingulus circulatus ».

⁷⁷ JEAN GERSON : *Collectorium*, 205 : « Pulchritudo naturalis accipit lineamentum modi et unitatis vel mensurae, a potentia efficiente ; lineamentum speciei seu veri vel numeri a sapientia exemplante ; lineamentum boni vel ordinis vel ponderis inclinantis a bonitate divina uniente ».

⁷⁸ JEAN GERSON : *Collectorium*, 205.

⁷⁹ JEAN GERSON : *Collectorium*, 205.

dans l'unité de trois côtés, alors on peut conclure que la perfection du beau est symbolisée par la coexistence de trois causes qu'il embrasse, comme un cercle qui circonscrit un triangle.

Le vocabulaire utilisé par Gerson afin de décrire la relation entre le beau et l'être est propre aux théories médiévales sur les transcendants. On remarque ainsi : *pulchrum cum ente convertitur et ens et bonum convertuntur*. Le terme de convertibilité, qui est difficile à traduire en langage moderne, à cause de sa signification qui implique l'idée d'une transformation ou d'un changement, est utilisé pour désigner le rapport qui s'établit entre les propriétés de l'être.⁸⁰ Il faut ensuite noter que Gerson n'emploie pas le terme *conditiones* ou *communissima* mais *proprietas entis*, ce qui souligne une fois de plus que, selon lui, le beau est une propriété de l'être. Enfin, en ce qui concerne la triade l'un, le vrai et le bien il faut également remarquer qu'elle est jointe à la triade augustinienne⁸¹ du mode, de la forme et de l'ordre et à celle biblique⁸² de la mesure, du nombre et du poids, car Gerson met ensemble les trois triades en s'inscrivant ainsi, afin de définir la beauté naturelle,⁸³ dans une tradition discursive initiée par Philippe le Chancelier⁸⁴ qui se sert souvent de cette alliance pour présenter les transcendants.

Une conclusion se détache de tous ces détails : au niveau du langage et au niveau conceptuel on retrouve une cohérence parfaite entre le texte de Gerson et la manière médiévale d'envisager le problème des transcendants. Le *Collectorium* est d'une grande portée doctrinale dans la mesure où il fournit un témoignage important sur la place du beau parmi les autres attributs de l'être. Le traité de Gerson s'inscrit dans la descendance doctrinale du texte du Ps-Bonaventure, mais nous ne pouvons rien dire sur le rapport existant entre l'un et l'autre car pour l'instant nous ne connaissons rien sur la circulation des manuscrits du *Tractatus de transcendentalibus entis conditionibus* attribué à Bonaventure ou sur l'existence d'un texte intermédiaire entre Ps-Bonaventure et Gerson. Même si l'influence de Bonaventure sur Gerson est incontestable, elle ne nous permet pas de poser l'hypothèse de la dépendance réelle entre le *Collectorium* et le *Tractatus de transcendentalibus*.

⁸⁰ AERTSEN, A.J. : *The Beginnings of the Doctrine of the Transcendentals*, 31 : « The term *convertible* derives from the predicatio theory articulated in Aristotle's *Topics* (I, 8 103 b 7–17). It means that subject and predicat are so related that they are interchangeable in a proposition. In *Metaphysics* XI, c 3 (1061 a 15-17), Aristotle introduces the notion of convertibility with respect to being and one, claiming that « that which is one is also somehow being, and that which is being is somehow one ». Another source is Boethius, who also employes the term *convertitur* to characterize the relation between being and one. Philip the Chancellor applies the notion of convertibility to *good* and *being* in order to express their real identity ».

⁸¹ AUGUSTIN : *De natura boni*, 405, 8s, 18, 23, 30 etc.

⁸² *Sag.* XI, 20.

⁸³ Voir note 69.

⁸⁴ PHILIPPE LE CHANCELIER : *Summa de Bono*, Q. II, 318–323.

3. Un autre écho de la doctrine métaphysique du beau se retrouve chez Denys le Chartreux. Dans la tradition cartusienne, l'intérêt pour l'art et plus particulièrement pour la beauté représente une pratique commune, assimilée l'une et l'autre à l'exercice spirituel de purification de l'âme. Denys le Chartreux, précurseur de cette doctrine, propose une réflexion richement articulée sur la beauté, qui a attirée rarement l'attention des commentateurs.⁸⁵ On constate une certaine étroitesse dans l'intérêt suscité par ce texte parce que les recherches se bornent à identifier seulement ses sources et négligent les aspects originaux. Si on regarde rapidement ces analyses on remarque qu'elles ne font, généralement, que souligner la même chose. Ainsi, Johan Huizinga, dans son histoire du Moyen Age, mentionne le texte de Denys le Chartreux ; en quelques lignes, il exprime un jugement intransigeant sur le manque d'originalité de Denys et considère que son discours sur le beau « a échoué misérablement » ;⁸⁶ selon lui, Denys n'a rien inventé,

« il s'appuie sur saint Augustin et le Pseudo-Aréopagite, sur Hugues de Saint Victor et Alexandre de Halès. Mais, s'il essaie d'analyser la beauté, le voilà dans l'embarras. Même les exemples de beauté terrestre, il les emprunte à ses devanciers, surtout à ces deux admirables esprits du XII^e siècle, Hugues et Richard de Saint-Victor ».⁸⁷

Edgard de Bruyne cite Denys une seule fois. Wladyslaw Tatarkiewicz est le premier qui intègre *De venustate mundi et pulchritudine Dei* dans les pages d'une histoire de l'esthétique.⁸⁸ Mais, comme Huizinga, Tatarkiewicz estime que la pensée de Denys ne contient rien qui n'ait déjà été affirmé par ses de-

⁸⁵ Par rapport au texte sur la beauté de Jean Gerson, l'opuscule de Denys le Chartreux est cité, mais seulement à titre de simple notice bibliographique comme chez E. de BRUYNE, (Vol. III, 262) ; HUINZINGA, Johan : *L'automne du Moyen Age*. Trad. du hollandais par J. Basin. Paris : Payot 1975, 331-333 ; KOVACH, F.J. : *Philosophy of Beauty*, 5, 14, 17, 28, 148, 207, 235, 238, 239 ; TATARKIEWICZ, Wladyslaw : *L'estetica médiévale*, 307-309. La seule étude, plus articulée, est celle de EMERY, Kent, jr. : *Fondements théoriques de la réception de la beauté sensible dans les écrits de Denys le Chartreux (1402-1471)*. In : *Les Chartreux et l'art XIV^e-XVIII^e siècles - Actes du Colloque de Villeneuve-lès-Avignon*. Paris : Cerf 1989, 307-325. J.A. AERTSEN cite souvent l'opuscule de Denys le Chartreux, mais il le fait, sans analyse, pour l'inscrire dans une chronologie concernant le problème du beau comme transcendantal. Cf. AERTSEN, J.A. : *Die Frage nach der Transzendentalität der Schönheit im Mittelalter*. In : MOJISCH/ PLUTA (Hgg.) : *Historia Philosophiae Medii Aevii. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. (Festschrift Kurt Flasch)*. Amsterdam 1991, 1-22.

⁸⁶ HUINZINGA : *L'automne*, 332 : « Denis le Chartreux cherche à appliquer ces normes, mais échoue misérablement : l'esthétique appliquée est chose dangereuse. Avec une conception si intellectualiste de la beauté, rien d'étonnant que l'esprit ne puisse s'en tenir à la beauté terrestre ».

⁸⁷ HUINZINGA : *L'automne*, 331.

⁸⁸ TATARKIEWICZ : *L'estetica medievale*, 307-309.

vanciers.⁸⁹ La seule étude qui, à notre connaissance, prend une position remarquable est celui de Kent Emery Jr.⁹⁰ Sa démarche consiste en une analyse historiographique des sources de Denys, mais se détache de la tradition exégétique en attirant l'attention sur un point très original, l'analyse de la beauté sensible. Le travail sur les sources⁹¹ de Denys le Chartreux est sans doute utile et clarifie beaucoup de choses, mais une telle analyse étant déjà accomplie par d'autres, je tenterai une nouvelle lecture.

Dans son traité *De venustate mundi et pulchritudine Dei*, le Chartreux traite de la beauté de Dieu et de ce qui est beau dans le monde.⁹² Son discours ne tient ni de l'esthétique ni de la théorie de l'art car sa vision sur la beauté de toute chose porte sur l'origine et la nature du monde et représente une véritable cosmogonie esthétique. Je voudrais à présent insister sur un détail qui se trouve au début du traité, lorsque Denys se borne à analyser les particularités de la signification du beau. En insistant sur le contenu de ce concept, le Chartreux renvoie au quatrième chapitre des *Noms Divins* où il est affirmé « que le bien et le beau sont identiques, que tout le monde désire le bien et le beau, et que rien n'existe sans participer au bien et au beau ».⁹³ Cette identité, reprise par la plus grande partie des auteurs médiévaux, constitue un lieu commun dans le contexte du débat sur les transcendants ; Denys le Chartreux, digne héritier de cette tradition, développe cependant une théorie selon laquelle le beau est une propriété de l'être étant donné le fait qu'il possède la même capacité de se convertir avec l'être dans la même mesure que le bien, le vrai et l'un. Il indique, d'une manière encore plus explicite que Gerson, que le beau est une

⁸⁹ TATARKIEWICZ : *L'estetica medievale*, 308 : « Anche quest'opere non conteneva niente che non fosse stato detto dagli scolastici piú antichi : essa ripete la dottrina per cui il bello consiste nella chiarezza e nell'armonia delle parti ; la bellezza della natura consiste principalmente nella sua appropriatezza a un fine e la bellezza dell'arte nella tecnica refinata ; la sola vera bellezza è quella divina, e Dio solo è bello (*pulcher*) mentre il mondo è *venustus*, cioè leggiadro o piacevole ; se la bellezza spinge un uomo alla pietà e alla contemplazione è degna di lode, ma è pericolosa se lo spinge anche all'orgoglio e al pervertimento morale. Non solo nell'opera di questo tardo scolastico non c'è niente che non sia stato detto dai suoi predecessori, ma c'è di fatto molto meno che in loro ».

⁹⁰ EMERY : *Fondements théoriques*, 307–325.

⁹¹ Récemment A. Palazzo a montré à quel point l'identification des passages *De summo bono* d'Ulrich de Strasbourg dans les écrits de Denys nous permet de mieux comprendre de quelle façon s'articulent les positions philosophiques de Denys le Chartreux. Cf. PALAZZO, A. : *Ulrich of Strasbourg and Denys the Carthusian : Textual Analysis and Doctrinal Comments*. In : *Bulletin de Philosophie Médiévale* 46 (2004) 61–113.

⁹² HUINZINGA : *L'automne*, 331 : « La différence des deux mots : *venustas* et *pulchritudo* marque déjà son point de vue. La vraie beauté n'appartient qu'à Dieu, le monde ne peut être que joli ».

⁹³ DENYS LE CHARTREUX : *De venustate mundi*, Art. I, A, 227 : « Dionysii documentis : qui capitulo de Divinis nominibus quarto, Bonum (inquit) et pulchrum idem sunt, et omnia appetunt bonum et pulchrum, neque est existentium aliquod quod non participet bono et pulchro ».

propriété de l'être ; cela suscite cependant plusieurs interrogations. En effet, ce qu'affirme Denys le Chartreux est que « selon les commentateurs du bienheureux Denys, de même que le bon, le vrai et l'un se convertissent avec l'être, de même le beau, de telle sorte que tout être est beau, de la même manière que tout être est nommé bon, vrai et unique ».⁹⁴

Les problèmes posés par ce court passage consistent dans l'identification des commentateurs de Denys l'Aréopagite dont parle le Chartreux. Il ne dévoile pas leurs noms, mais il donne quelques indices dans le développement de son analyse. Ainsi, Denys le Chartreux ne défend pas la thèse des commentateurs des *Noms divins* qui évoquent le caractère métaphysique du beau, mais semble, bien au contraire, la combattre. Selon Kent Emery, Denys le Chartreux n'affirme jamais dans ses écrits que le beau est un transcendantal.⁹⁵ De plus, dans le traité *De natura aeterni et veri Dei*, qui précède le *De venustate*, il accepte la liste classique des principaux transcendants, formée par l'un, le vrai et le bien.⁹⁶ Dans le *De venustate*, le Chartreux développe la même conception, mais il évoque en parallèle l'existence de certains auteurs qui acceptent le beau comme quatrième transcendantal.

Sa position est claire : Denys le Chartreux s'oppose en effet à cette conception partagée par certains commentateurs de Denys l'Aréopagite, selon le contre-argument que le beau n'est pas un transcendantal parce qu'il n'est parfaitement identique ni avec le bien ni avec les autres conditions de l'être. Il se justifie en alléguant deux autorités, à savoir Thomas d'Aquin et Alexandre de Halès. Avec Thomas il affirme que le beau se distingue du bien parce que celui-ci relève d'une puissance appétitive et le beau d'une puissance cognitive ;⁹⁷ l'argument est évoqué au moins deux fois dans son traité *De natura aeterni* toujours afin de souligner la distinction qu'il y a entre le bien et le beau.⁹⁸

⁹⁴ DENYS LE CHARTREUX : *De venustate mundi*, Art. I, B, 227 : « secundum B. Dionysii commentatores, quemadmodum bonum et verum ac unum convertuntur cum ente, ita et pulchrum : ita quod omne ens est pulchrum, sicut omne ens dicitur bonum et verum ac unum ».

⁹⁵ EMERY, Kent jr. : *Denys the Cartusian on the Cognition of Divine Attributes and the Principal Name of God : A propos the Unity of a Philosophical Experience*. In : PICKAVÉ (Hg.) : *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag (= Miscellanea Medievalia)*. Berlin/New York : W. de Gruyter 2003, 454–83.

⁹⁶ DENYS LE CHARTREUX : *De natura aeterni et veri Dei (= Opera Omnia, t. XXXIV)* Art. XIX, C' 36, 13–97 : « Proinde, quum esse divinum sit maxime illimitatum seu incontractum atque perfectum, idcirco nomina communissima, qualia sunt ens et convertibilia secum, nomina quoque quae perfectionem simpliciter dictam includunt, videlicet sapiens, felix, sublimis, omnipotens, Deo praesertim conveniunt. Quum ergo bonum et verum ac unum convertantur cum ente, Deo maxime competunt ».

⁹⁷ DENYS LE CHARTREUX : *De venustate mundi*, Art. I, B', 227 : « bonum dicitur in ordine seu per comparationem ad potentiam appetitivam, pulchrum vero per comparationem ad cognitivam potentiam » ; pour THOMAS D'AQUIN : *ST*, 1, q.5, a.4, ad.1.

⁹⁸ DENYS LE CHARTREUX : *De natura aeterni et veri Dei (= Opera Omnia, t. XXXIV)*, Art. XIX, D' 36 et Art. LVII, C' 91.

Avec Alexandre de Halès il contredit l'identité entre le beau et l'être ; Denys reprend de cet argument l'exemple de la distinction causale selon laquelle « le bien est la disposition par rapport à la cause finale et le beau la disposition par rapport à la cause formelle »⁹⁹. Au début du III^e et du IV^e article du *De venustate mundi*,¹⁰⁰ Denys énonce encore une fois l'idée que le beau est de la même nature que l'un, le vrai et le bien ; cela est mis à l'épreuve et la conclusion est toujours la même, *pulchrum a vero distinguitur* ; cette distinction est aussi valable dans le rapport du beau avec le bien et l'un.

De ce bref rappel des arguments de Denys on peut déduire deux conclusions. D'abord, il ne développe pas la théorie du beau comme transcendantal¹⁰¹ mais indique seulement que ce problème a été posé par ses prédécesseurs ; or, selon ce que semble suggérer Denys, l'origine de cette hypothèse n'est pas à chercher chez Alexandre de Halès ou chez Thomas d'Aquin, mais chez des commentateurs que, malheureusement, le Chartreux ne nomme pas. Deuxièmement les deux textes connus jusqu'à présent qui posent le beau comme attribut de l'être sont le *Tractatus de transcendentalibus* de Ps.-Bonaventure et le troisième traité du *Collectorium* de Jean Gerson. Je l'ai déjà souligné : il est très difficile, sinon impossible, d'identifier des éléments concernant la circulation de l'opuscule de Ps.-Bonaventure, mais en ce qui concerne le rapport entre Denys et Gerson, il y a quelques détails qui l'attestent.

Dans son oeuvre, Denys le Chartreux se réfère à plusieurs reprises à Gerson, en le nommant même *amicus fidelis et zelator praecipuus Ordinis Chartusiensis*.¹⁰² On sait aussi que Denys avait connaissance du *Collectorium* de Gerson¹⁰³ et que, malgré son admiration, il a critiqué Gerson à plusieurs reprises, notamment au sujet de la nature purement affective de l'union mystique dans le cadre de la théologie mystique.¹⁰⁴ Il est donc légitime de supposer que Denys se réfère à Gerson lorsqu'il articule sa critique contre certains commenta-

⁹⁹ DENYS LE CHARTREUX : *De venustate*, Art. I, A, 228 : « bonum dicit dispositionem respectu causae finalis, pulchrum vero respectu causae formalis ».

¹⁰⁰ DENYS LE CHARTREUX : *De venustate mundi*, Art. III, A, 229 : « Convertibilia entis, videlicet bonum, verum, pulchrum, reale nihil addunt enti, sed solum aliquam rationis considerationem ac proprietatem » ; et Art. IV, D', 229 : « Quemadmodum ens et converibilia ejus, videlicet bonum et verum, multipliciter dividuntur, ita et pulchrum ».

¹⁰¹ Cet aspect est de nouveau confirmé par J.A. Aertsen. Cf. AERTSEN, J.A. : *The Triad « True-Good-Beautiful »*. *The Place of Beauty in the Middle Ages*. In : *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale I*. Brepols 2006, 415-437.

¹⁰² DENYS LE CHARTREUX : *Opera Omnia*, t. XXXVIII, B, 432.

¹⁰³ Je tiens à remercier Kent Emery, jr. qui m'avait confirmée après la lecture de ce texte que Denys le Chartreux avait lu le *Collectorium* de Jean Gerson.

¹⁰⁴ EMERY, Kent, jr. : *Denys the Carthusian and the Doxography of Scholastic Theology*. In : JORDAN / EMERY (éds.) : *Ad Litteram. Authoritative Texts and Their Medieval Readers*. London : University of Notre Dame Press 1992, 334.

teurs des *Noms divins*, d'autant plus que, on le sait, le Chancelier commente largement les textes de Denys l'Aréopage.¹⁰⁵

Quant au rapport que l'on peut établir entre ces trois auteurs, il faut souligner que bien qu'il s'agisse d'auteurs appartenant à des périodes différentes, leur conception est encore tributaire du XIII^e siècle car elle ne semble pas subir le nouveau courant concernant les transcendants initié par Duns Scot et propagé par Antoine Andrea et François Mayronnes au XIV^e siècle. Si en parallèle avec la beauté sensible, le beau est parfois décrit comme transcendant, c'est parce que il y a quelques auteurs médiévaux qui sont convaincus que tout ce qui existe est synonyme avec tout ce qui est beau.¹⁰⁶

Abstract

Testimony about the beautiful as a property of being: Jean Gerson and the Dionysius the Carthusian.

*Through a parallel reading of two texts (the third treatise of Jean Gerson's *Collectorium super Magnificat* and the *De venustate mundi et pulchritudine Dei* by Dionysius the Carthusian) the present essay explores how they constitute a new stage in the debate concerning beauty as a transcendental. The purpose is to show the extent to which Gerson's text is an echo of past theories about beauty as convertible with being; we try to explore the links between these two texts (and others on the same topic), in order to analyse Dionysius's contribution to the circulation of this theory among medieval authors.*

¹⁰⁵ COMBES, A.: *La Théologie Mystique de Gerson. Profil de son évolution*. I. Roma/Paris : Deselée et socii Editores Pontificii 1963, passim.

¹⁰⁶ je remercie M. William. J. Courtenay qui m'a invité à présenter ce texte à l'Université de Madison (Wisconsin) en octobre 2005; qu'il trouve ici l'expression de ma gratitude.