

Le conflit des tendances platoniciennes et aristotéliennes au Moyen Âge

Autor(en): **Brunner, Fernand**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **5 (1955)**

Heft 3

PDF erstellt am: **26.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380632>

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.

LE CONFLIT DES TENDANCES PLATONICIENNES ET ARISTOTÉLICIENNES AU MOYEN ÂGE

En rencontrant, dans le *De placitis philosophorum* ou toute autre doxographie, les opinions de Platon et d'Aristote après celles des présocratiques, le lecteur chrétien a l'impression de se retrouver sur un terrain familier. Les mythes, les symboles et les obscures dialectiques cèdent en effet la place à l'expression en termes clairs de la transcendance et de la spiritualité de Dieu.

Que Platon et Aristote constituent une même famille d'esprit, c'est là chose assez évidente pour que l'idée de leur accord (malgré les critiques que le Stagirite adresse à son maître) se soit imposée dès l'antiquité. Telle est la thèse des néoplatoniciens depuis Ammonius Saccas jusqu'à Simplicius. Des Grecs, ce thème passa aux Latins par Boèce ; il fut cultivé, chez les Arabes, par Alfarabi, mais avant lui Alkindi et, chez les Juifs, Isaac Israéli, mêlaient les doctrines platoniciennes aux enseignements d'Aristote.

L'attribution au Stagirite par les Arabes de textes puisés chez Plotin et chez Proclus — la *Théologie* d'Aristote et l'ouvrage connu des Latins sous le nom de *Liber de causis* — témoigne de cet effort, parfois exagéré, de conciliation.

Au reste, l'accord de nos deux penseurs n'allait pas sans favoriser l'un au détriment de l'autre. La conciliation s'obtenait le plus souvent par la hiérarchie que l'on établissait entre eux : la philosophie d'Aristote était conçue comme une introduction à celle de Platon ou comme l'étage inférieur d'un édifice que Platon élevait ensuite jusqu'au faite. On attribuait à Aristote la compétence dans les choses de la nature et l'on réservait à Platon la science des choses divines.

Le moyen âge cependant, arabe, juif et chrétien, finit par repousser cette conception des rapports entre le Lycée et l'Académie. Avec Averroès (né en 1126), chez les Arabes, Maïmonide, chez les Juifs, Albert le Grand et surtout Thomas d'Aquin (né cent ans après Averroès), chez les Latins, l'aristotélisme prend sa revanche. Il se souvient de l'hostilité originelle d'Aristote à la doctrine de Platon et revendique pour l'aristotélisme le privilège d'exprimer la vérité

N. B. Leçon inaugurale donnée à l'Université de Neuchâtel le 7 décembre 1954.

totale. Dans la conclusion d'un article célèbre — qui fut le point de départ d'une controverse sur la question de savoir si la rupture entre l'ancienne et la nouvelle scolastique avait eu lieu sur le terrain de la doctrine de la connaissance ou sur celui de la métaphysique — Gilson reconnaît à Thomas d'Aquin le mérite de la découverte « des deux grandes voies ouvertes à la spéculation métaphysique — Platon et Aristote — et de l'inévitable option qui s'impose à tout esprit soucieux de penser avec cohérence. »¹ On ne saurait mieux exprimer le refus auquel aboutit chez les Latins la confrontation des deux tendances doctrinales.

Si nous nous situons dans cette perspective nouvelle, instaurée par la révolte aristotélienne contre l'hégémonie de Platon, nous présenterons les rapports de Platon et d'Aristote d'une manière bien différente de tout à l'heure. Nous dirons qu'Aristote, sans quitter l'intellectualisme spiritualiste de son maître, l'a cependant corrigé dans le sens d'une philosophie plus saine. Nous ne ferons plus de la doctrine de Platon l'étage supérieur de la philosophie, mais nous y verrons une construction d'essai, mal venue d'ailleurs, car la réalisation des abstractions à laquelle cède Platon n'est autre qu'un édifice en porte-à-faux. La preuve de l'insuffisance de la doctrine de Platon, dirons-nous, réside dans l'incapacité où se trouve l'auteur du *Timée* de traiter du monde réel autrement que par le jeu aimable du mythe.

Nous ajouterons que l'aristotélisme médiéval apporte encore un approfondissement décisif à cette philosophie améliorée que nous devons au Stagirite. Thomas d'Aquin dépasse en effet l'intérêt malheureux, hérité de Platon, qu'Aristote porte à l'essence plutôt qu'à ce qui existe. Dans l'essence de la chose, il découvre l'existence qu'elle a reçue et qui constitue son acte dernier.²

Cette manière de voir est celle des autorités de l'histoire de la philosophie médiévale. Je n'aurai pas l'outrecuidance d'en prendre le contre-pied, puisque je serais certain d'avance d'être dans l'erreur. Je voudrais seulement présenter une vue différente de l'histoire en montrant qu'au sein de la même école, Aristote n'améliore pas Platon, mais fait autre chose que lui et qu'il est possible, à plus juste titre encore, de porter le même jugement sur les rapports de la doctrine de saint Thomas avec celle d'Aristote.

Il y a sans doute une part de vérité dans la hiérarchie qu'établissent les néoplatoniciens et Alfarabi entre Platon et Aristote. L'étude des choses sensibles, à laquelle condescend Platon (voyez *Timée* 59 cd),

¹ *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin (Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, t. I, Paris, 1926), p. 126.*

² Cf. E. GILSON : *L'être et l'essence*, p. 24-77.

est celle-là même à laquelle Aristote consacre le plus clair de son effort. Qu'Aristote situe la réalité où Platon n'aperçoit qu'image et reflet, voilà l'expression de l'intérêt que l'un porte au monde sensible et l'autre au monde intelligible et le résultat, si j'ose dire, d'une sorte de division du travail.

Il faut avouer cependant que ces considérations ne suffisent pas à rendre compte des différences spécifiques de l'aristotélisme et du platonisme et que l'entreprise de conciliation d'Alfarabi se trouve par trop facilitée par les fausses attributions à Aristote dont nous avons parlé. C'est en effet à ces ouvrages inauthentiques que le philosophe arabe recourt pour rendre compte, du point de vue d'Aristote, de la genèse du monde. Aristote aurait dit que la matière reçoit la corporéité et l'ordre de la volonté du créateur, que l'un est présent en toute multiplicité, car toute multiplicité dans laquelle l'unité ne se trouverait pas devrait être tout à fait illimitée, etc.

Or, ce qui frappe chez Aristote, c'est précisément qu'il n'a rien dit de *τὸν*, et c'est même ce trait qui nous fournira le moyen de caractériser sa doctrine et, par antithèse, celle de son maître. Il y a, dirons-nous, au sein de l'intellectualisme spiritualiste antique, deux problématiques : l'une, qui est platonicienne, s'inquiète de l'origine du monde ; l'autre, qui est propre à Aristote, concerne le monde tel qu'il existe maintenant. D'un côté une cosmogonie, de l'autre, une cosmologie. Ce n'est pas en effet dans le seul mythe que Platon s'intéresse au devenir : les Idées sont pour lui des causes et le beau en soi fait (*ποῖ*, *Phédon* 100 d) le beau dans les choses. L'exemplarisme et la doctrine de la participation ne sont rien d'autre que l'expression du même souci cosmogonique. Si le monde sensible renvoie à une réalité suprasensible, c'est parce qu'il est conçu comme un être dérivé dont il faut rendre compte en le rattachant à sa cause. La cosmogonie du *Timée*, loin d'être un jeu qu'Aristote évitera comme une facilité, figure au contraire la tendance profonde du platonisme et confirme l'unité de la doctrine. Si Aristote n'a pas voulu comprendre le pouvoir causal des Idées, dont le Démiurge est la personnification, c'est qu'il ne se souciait nullement de la génération des formes d'un niveau de l'existence à l'autre. Sa vraie et au fond unique objection à l'idéalisme platonicien, c'est qu'il est impossible que la substance soit séparée de ce dont elle est substance (cf. *Mét.* A, 9, 991 b 1). Rien ne montre mieux le souci d'Aristote de considérer les essences à leur niveau propre, là où elles sont et nulle part ailleurs, et au contraire la préoccupation de Platon de rapporter les êtres au niveau supérieur qui rende raison de leur essence et de leur existence.

Je ne reconnaitrais donc pas de conflit chez Platon entre la dialectique comme science de l'être et la cosmogonie comme opinion sur

le devenir. La dialectique monte au principe *réel* (*Rép.* 511 a, *Phéd.* 101 d-e) dont elle redescend selon l'ordre même des êtres qui procèdent de ce principe. L'intelligible qui est la cause du monde assure la genèse du monde dans l'intemporalité des essences, tandis que le mythe la raconte pour la sensation dans le langage de la temporalité. Ignorer le souci cosmogonique qui est au fond du platonisme, c'est manquer le point d'attache naturel du néoplatonisme à la doctrine mère et forcer l'originalité de la nouvelle école.

De toutes façons, le platonisme médiéval est inséparable du néoplatonisme, et la cosmogonie du *Timée*, qui est à peu près tout ce que le moyen âge connaît directement de l'œuvre de Platon, est interprétée à la lumière de la philosophie alexandrine et de la pensée latine, chrétienne, juive et arabe qui a subi son influence. Nous admettons donc que les tendances platoniciennes en elles-mêmes et au moyen âge consistent à rechercher la cause des êtres d'un certain ordre dans une réalité d'un ordre supérieur et que les tendances aristotéliennes trouvent leur expression dans le souci, non pas de l'origine, mais de la structure de l'univers. Nous allons voir que cette distinction jette une certaine lumière sur le conflit qui opposa, au XIII^e siècle, l'ancienne et la nouvelle scolastique.

Enumérons, pour présenter ce conflit, les thèses opposées des platonisants et des aristotéliens. Nous relèverons, du côté platonicien :

- l'opposition de l'être et du devenir ;
- la production des espèces par un monde supérieur ;
- l'extension du devenir substantiel au-delà du monde sublunaire ;
- l'extension des notions de matière et de forme à toute créature ;
- la multiplication des formes constitutives d'un même être ;
- la substantialité de l'âme et le caractère accidentel de son union avec le corps ;
- l'existence d'une forme propre du corps ;
- la conception de la matière comme condition d'imperfection et comme siège de raisons séminales ;
- la connaissance immédiate de l'intelligible et de Dieu ;
- le réalisme des universaux ;
- la sensation conçue comme une activité de l'âme ;
- Dieu appelé être et forme de toutes choses ;
- l'univocité de l'être ;
- Dieu considéré comme perfection spirituelle ultime, plutôt que comme moteur du monde ;
- Dieu considéré comme encore supérieur à la forme et à l'intelligence.

Du côté des aristotéliens, on aurait les affirmations inverses, à savoir :

- l'union de l'être et du devenir ;
- l'éternité des espèces ;
- la limitation du devenir substantiel au monde sublunaire ;
- la composition hylémorphique exclue des êtres spirituels ;
- l'unicité de la forme constitutive ;
- l'union essentielle de l'âme avec le corps ;
- le refus de la *forma corporeitatis* ;
- la matière conçue comme ordonnée à l'être et comme dépourvue de raisons séminales ;
- la connaissance médiate de l'intelligible et de Dieu ;
- le conceptualisme ;
- la sensation conçue comme passive ;
- Dieu considéré comme l'intelligibilité de soi et non comme celle des choses ;
- l'analogie de l'être ;
- Dieu considéré comme le moteur du monde ;
- Dieu, pensée de soi par soi, conçu essentiellement comme intelligence.

Ces listes ne sont pas exhaustives ; de plus, l'étude de chacun de ces couples d'affirmations opposées à la lumière de la distinction que j'ai faite des tendances platoniciennes et aristotéliennes serait l'objet d'un volume et non d'une leçon, même inaugurale. Je me limiterai donc à l'examen sommaire de quelques-uns de ces points de friction, en commençant par les premiers ; ensuite, j'observerai la position propre de saint Thomas à l'égard d'Aristote.

Il est probable qu'on manque le sens du contraste platonicien de l'être et du devenir si l'on n'y voit pas le problème d'origine qui caractérise, me semble-t-il, la pensée de Platon. L'aristotélien Thomas présente le platonisme comme un redressement du scepticisme d'Héraclite et des sophistes, mais un redressement imparfait parce qu'il dépasse son but : au lieu de sauver la vérité en la reconnaissant dans le monde du devenir, Platon, sous l'influence encore du scepticisme, l'aurait placée hors des choses. Cette explication n'est peut-être pas suffisante si la doctrine de Platon procède moins d'un effort manqué pour atteindre la vérité dans le sensible, que de la volonté délibérée de s'élever au-dessus du sensible pour en rechercher la cause. Dans le *Banquet*, il n'est pas question de nier absolument la beauté du sensible, mais de la nier relativement à la beauté en soi, qui est la cause de la beauté du sensible. Le devenir s'oppose à l'être comme l'imparfait s'oppose au parfait ou comme *par autrui* s'oppose

à *par soi*. Loin de refuser toute vérité et tout être au devenir, le platonicien en cherche le fondement dans la vérité et l'être pur des Idées. Le monde sensible est une présence qu'Aristote considère dans sa perfection propre. Il est pour Platon l'absence de l'absolue perfection, mais non point l'absence absolue de la perfection.

C'est pourquoi l'espèce, ou la forme, chez Aristote, est éternelle, alors qu'elle vient à l'existence, dans la perspective platonicienne, puisqu'elle procède du monde intelligible. Avant d'être celle des augustiniens du XIII^e siècle, c'est déjà la doctrine de Boèce : *Ex his enim formis quae praeter materiam sunt, istae formae venerunt quae sunt in materia et corpus efficiunt.*¹ Cette même affirmation de la causalité et du mouvement créateur d'un niveau supérieur de réalité par rapport au niveau qui lui est inférieur est le caractère saillant du platonisme du XII^e siècle, chez Thierry de Chartres comme chez Bernard ou chez Gilbert de la Porrée. De Wulf a écrit de Thierry : « Il ne s'occupe que de l'ordre *statique* du réel et les problèmes du devenir ne l'intéressent pas. »² Il me semble qu'il suffit de lire une page d'un auteur de l'école de Thierry pour être persuadé du contraire. Voici trois textes recueillis chez Parent : *Ipsa mutabilia non vere sunt, sed dicuntur essentia quia fluunt ab ente.* Ou bien : *Ipsa veritas et immutabilitas quae scilicet ipsum esse est, causa scilicet et origo essendi omnium rerum, et ex qua est esse omnium rerum.* Ou encore : *Dicitur autem prima forma quae est divinitas forma formarum quia est generativa formarum.*³ Veut-on des textes de Thierry lui-même ? En voici : *Ex vera unitate quae Deus est pluralitas creatur.* Et encore : *Sed est unitas, id est aeternitas et interminabilis rerum permanentia, quae cunctorum est fons et origo.*⁴

Mais si l'espèce sensible vient d'en haut, si, de la sorte, dans l'esprit du platonisme, toute réalité vient à l'existence à partir d'une réalité plus haute, la notion de venue à l'être dépasse largement le phénomène de la génération qui caractérise le monde sublunaire. Si l'espèce elle-même est produite, cela signifie que le monde sublunaire tout entier est considéré comme passant de la non-existence à l'existence, et non plus seulement l'être individuel qu'engendre un autre être de même espèce. Les astres eux-mêmes viendront à l'être, puisque eux aussi sont doués de formes requérant une cause. On leur reconnaîtra non plus seulement un devenir local, mais encore un devenir substan-

¹ *De Trinitate liber*, c. II, MIGNE, P. L., t. 64, col. 1250.

² *Histoire de la philosophie médiévale*, 6^e éd., Louvain et Paris, 1934, p. 185.

³ *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris et Ottawa, 1938, p. 195-197.

⁴ HAUREAU : *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, t. I, Paris, 1890, p. 64.

tiel. Enfin, il sera permis d'en dire autant des Intelligences qui les gouvernent, par rapport à la Réalité divine suprême.

On voit que la distinction médiévale de l'essence et de l'existence trouve son origine historique dans l'école de Platon plutôt que dans celle d'Aristote, puisqu'elle a pour objet d'exprimer le fait que l'être créé ne doit pas son existence à soi-même. ¹ Sans doute, le Stagirite aussi distingue l'essence de l'existence, la question *quid sit* de la question *an sit*, mais il ne le fait pas dans le même contexte. Il s'agit chez lui de définitions portant sur la réalité, alors que la tradition platonicienne traite de l'origine des différents niveaux de réalité. Dès que la suffisance en soi de Dieu est comparée à la venue à l'existence du monde (et non point seulement à la nature statique du monde comme chez Aristote), le fondement de la distinction de l'essence et de l'existence au sens médiéval est posé. Plotin, Proclus, Denys, Augustin, Boèce, Avicenne, Guillaume d'Auvergne, telles sont les étapes de l'enseignement de type platonicien où l'aséité de Dieu s'oppose à la productibilité de l'univers (*effectibilitas* de Duns Scot). Quant à la question de savoir si, dans cet enseignement, la distinction de l'essence et de l'existence est réelle ou idéale, c'est un autre problème que nous retrouverons à la fin de cet exposé.

L'examen des thèses relatives à la matière et à la forme pourrait nous retenir longtemps. Contentons-nous des observations suivantes. Aristote, dominé par le souci de séparer les différents niveaux de l'être, fait de la matière un élément propre à l'être sublunaire. Fondement de la génération et de la corruption, la matière n'est plus nécessaire (sauf au sens spécial de fondement du déplacement local) au niveau des astres et *a fortiori* à celui des Intelligences.

Mais, aux yeux du platonicien, la venue à l'être n'a pas lieu seulement au sein du monde physique par l'intermédiaire de la génération, car tout être, même intelligible, est possible avant d'être. Il appellera donc matière la possibilité en général de toute venue à l'être, qu'elle ait lieu *sine tempore*, comme c'est le cas des substances incorruptibles ou anges, ou *cum tempore* dans les conditions qui sont les nôtres. De ce point de vue, la matière de notre monde ne sera qu'un cas particulier de la matière en général et se définira par le fait qu'elle est non seulement un support d'être, mais encore le support d'un être engendable et corruptible. ²

Si donc, dans l'univers platonicien, la matière comme la forme est présente partout, chaque niveau d'être se communiquant au niveau

¹ Cf. P. MANDONNET in *Revue thomiste*, Toulouse, 1910, 18^e année, p. 753.

² Cf. saint BONAVENTURE : *II Sent.*, d. 3, p. 1, art. 1, q. 2, ad *Resp.*, Quaracchi, 1885, t. II, p. 96-98.

inférieur, la doctrine si disputée de la pluralité des formes s'éclaire. L'aristotélicien s'attache à définir un composé sensible et cela lui suffit ; alors que le platonicien se demande comment les perfections sensibles sont descendues des perfections intelligibles et comment celles-ci, à leur tour, procèdent les unes des autres. Il suffit à l'homme d'Aristote d'être l'unité d'un corps et d'une âme. Il faut que l'homme du platonicien porte en lui la multiplicité des niveaux d'existence qui le constituent.

S'il est permis d'entrer ici pour quelques instants dans la subtilité des détails, je citerai quelques objections aristotéliennes et montrerai comment elles se réfutent d'elles-mêmes dès qu'on se place au point de vue différent de la tradition platonicienne.

Si l'âme, en tant que niveau particulier d'être, est composée de matière, dit l'aristotélicien, on ne voit pas comment elle pourrait être reçue par le corps comme forme, puisque le propre de la matière est d'être non pas chose reçue, mais sujet. De deux choses l'une : ou bien l'âme, composée de forme et de matière, est la forme du corps selon sa forme seulement ; mais alors une seule et même forme parferait des matières de genres différents, à savoir la matière spirituelle de l'âme et la matière du corps, ce qui est impossible. Ou bien, il appartient à l'âme tout entière d'être la forme du corps, mais, là, nouvelle impossibilité, car on entend par matière ce qui est en puissance seulement et ce qui est en puissance seulement, à savoir la matière de l'âme, ne peut être l'acte de quelque chose, c'est-à-dire se comporter comme une forme. ¹

Bien d'autres objections de cette force ont été faites — les plus intéressantes sont tirées du caractère substantiel ou accidentel de la forme — mais le malheur est qu'elles n'ont tout leur sens que dans l'optique propre d'Aristote. Il suffit en effet, pour les réfuter, de se souvenir que, selon Avicébron, par exemple, la matière pénètre normalement tous les niveaux de l'univers pour constituer en chacun d'eux sa propre puissance à être, de même que la forme se retrouve de degré en degré selon un ordre régulier de perfection. L'âme, forme et matière, est donc reçue respectivement dans la forme et la matière du corps. Et il n'y a pas de difficulté dans cette perspective, à ce que la matière supérieure soit comme une forme pour la matière inférieure puisqu'elle en est la cause, ni à ce que la forme de l'âme soit la forme de sa matière propre en même temps que la forme du corps, car la forme de l'âme devient la forme du corps par l'énergie qui est issue d'elle. On peut dire en ce sens que la forme de l'âme est la forme de la forme du corps. ²

¹ Cf. saint THOMAS : *Tractatus de spiritualibus creaturis*, a. 9, ad 9^m.

² Cf. IBN GABIROL : *Fons vitae*, III, éd. Bäumer, p. 152, 20.

Composé chacun de forme et de matière, l'âme et le corps font donc figure tous deux de substances. En lui reprochant ce spiritualisme exagéré comme ce matérialisme, l'aristotélicien accuse le platonisant de briser l'unité de l'être et de négliger le problème de l'union de l'âme avec le corps. Mais la difficulté vient du fait que cette union est assurée en platonisme d'une autre manière qu'en aristotélisme et cette manière a l'inconvénient de supposer la question d'origine que l'aristotélisme ignore. Dire que l'âme est la forme du corps, non par son être, mais par une fonction qui dérive de son être, c'est se référer au problème de l'origine du corps par rapport aux réalités intelligibles non corporelles. Si donc l'union de l'âme et du corps est assurée par la vertu ou l'illumination qui procède de l'être de l'âme, elle ne laisse pas de tenir à l'être de l'âme. Saint Bonaventure, Robert Kilwardby ou Jean Peckham présentent ici un souci cosmogonique analogue à la conception platonisante de l'âme unie au corps comme moteur ou comme cause du corps. ¹

Quittons les notions de matière et de forme pour aborder le dernier objet de notre conflit, que je retiendrai devant vous : je veux parler de la théorie de la connaissance humaine. Nous y retrouverons la distinction que nous avons établie entre les tendances platoniciennes et aristotéliciennes, car de même qu'en métaphysique l'aristotélisme se définit par la perfection achevée des niveaux d'être, tandis que tout degré de réalité est conçu par le platonicien comme ouvert sur la réalité supérieure dont il reçoit l'existence et la forme, ainsi, en théorie de la connaissance, le platonisme fait sauter les cloisons aristotéliciennes entre les niveaux d'intelligibilité.

Que les épigones de Platon et d'Aristote voient l'objet de l'intelligence les uns dans l'intelligible en soi et les autres dans la quiddité de la chose sensible, il n'y a rien qui ne se puisse mieux comprendre. Il faut, chez Aristote, que l'intelligibilité des choses se connaisse là où elle est, c'est-à-dire dans les choses, et il faut de même que chez Platon l'âme s'élève à la réalité suprasensible d'où l'intelligible descend dans le sensible. Là où la métaphysique décrit la structure de l'univers, la théorie de la connaissance du monde sensible, ne considérant que le monde sensible, ne pourra être qu'empirique. Et là où la métaphysique se préoccupe de l'origine des êtres, la théorie de la connaissance, en cherchant au-delà du sensible l'essence vraie du sensible, sera nécessairement idéaliste. ²

¹ La forme inférieure du corps est chez eux l'intermédiaire qui permet la réception par le corps de la forme supérieure de l'âme.

² C'est pourquoi la rupture entre la nouvelle scolastique et l'ancienne a eu lieu à la fois sur le terrain de la métaphysique et sur celui de la théorie de la connaissance.

D'où les oppositions bien connues : d'un côté le corps est un auxiliaire de l'intellection, de l'autre, il est un obstacle ; d'un côté l'intellect en puissance d'intellection est comme une tablette rase, de l'autre, il est habité par le souvenir de l'intelligible ; d'un côté encore, un intellect agent nous est nécessaire, puisque les universaux n'existent en acte ni dans le sensible ni hors du sensible, de l'autre, si l'on parle aussi d'intellect agent, il s'agit de Dieu ou d'une substance spirituelle inférieure à Dieu, mais supérieure à nous. Il est normal que dans la perspective platonisante une intervention divine directe soit requise dans l'opération humaine d'intellection, puisque les différents niveaux d'intelligibilité, la nature et la surnature, sont en continuité les uns avec les autres. On comprend sans peine enfin le conflit qui peut surgir entre les aristotéliens et les platoniciens dans le domaine des preuves de l'existence de Dieu, car les premiers, liés à la quiddité de la chose sensible, ne peuvent accéder à Dieu que par l'artifice d'un raisonnement, tandis que les seconds, mis en rapport, par l'intelligibilité du sensible, avec l'intelligibilité pure, atteignent Dieu dans une intuition. Dieu, en platonisme, est présent dans la pensée, puisque la vérité est d'origine divine.

Arrêtons-nous un instant à un nouveau détail propre à éclairer les positions en présence. L'aristotélien n'a pas assez de sarcasmes pour cette vérité platonicienne de la chose qui finalement n'est pas dans la chose et il est très fier de l'appareil intellectuel, composé de l'intellect patient et de l'intellect agent, dont il a doté l'homme pour le rendre capable de l'opération d'abstraction. Mais pour l'adversaire, il ne laisse pas d'y avoir là quelque difficulté, car si l'intelligible aristotélien, avant l'abstraction, est individualisé et matérialisé dans le sensible, comment trouvons-nous l'intelligible dans le sensible puisqu'il n'y est pas en tant qu'intelligible ? On répond que c'est précisément la fonction de l'intellect agent de faire passer l'intelligible en puissance dans le sensible à l'intelligible en acte dans la pensée. Mais on répliquera que l'être en puissance et l'être en acte appartiennent au même genre, ce qui n'est pas le cas du sensible et de l'intelligible. Comment donc faire passer l'espèce du sensible à l'intelligible sans *μετάβασις εις ἄλλο γένος* ? La question reste donc entière de savoir comment l'intellect peut aller à la recherche d'un intelligible qu'il ignore encore puisqu'il n'est pas encore intelligible. Ou, selon une jolie comparaison citée par saint Thomas lui-même dans une objection à laquelle je ne vois pas qu'il ait suffisamment répondu, comment poursuivre un esclave fugitif qu'on ne connaît pas ?

La leçon qu'on peut tirer de là, me semble-t-il, c'est que l'aristotélien nous décrit le *fait* de la connaissance à partir du sensible, comme il nous a décrit celui de la présence des formes à tel niveau

d'être, tandis que le platonicien pose une question de *droit* : les formes qui sont dans le sensible sont-elles en droit dans le sensible, et l'intelligible qui est dans l'âme y est-il de droit ? La réponse est négative dans les deux cas, car l'âme est une matière pour les formes qui sont en elle, comme le corps est une matière pour l'âme, et dès qu'il y a une matière pour recevoir la forme, il y a une cause transcendante pour la communiquer. Les formes sensibles ne viennent pas des corps, mais de plus haut que les corps, de même que l'intelligible ne vient pas de nous, mais de plus haut que nous.

Force m'est d'arrêter ici l'examen du conflit doctrinal entre l'ancienne et la nouvelle scolastique. Peut-être m'accorderez-vous que la distinction que j'ai faite des tendances platoniciennes et aristotéliennes est propre à l'éclairer. J'ai cité souvent saint Thomas comme représentant de l'aristotélisme, considérons maintenant la position particulière qu'il a prise vis-à-vis de l'aristotélisme lui-même.

On ne peut la comprendre, je crois, qu'en se souvenant des circonstances historiques singulières de cette première moitié du XIII^e siècle. Les philosophes grecs de l'école d'Alexandrie et les philosophes arabes, qui avaient à leur disposition l'œuvre métaphysique et psychologique d'Aristote, en subirent l'influence dès le début de leur spéculation. Le souci qu'ils eurent du problème d'origine donna cependant au mixte doctrinal auquel ils aboutirent un caractère platonicien. Les néoplatoniciens latins du moyen âge se trouvèrent, eux, dans de tout autres circonstances. L'influence platonicienne, venue par Cicéron, Boèce, Apulée, Chalcidius, Macrobe, Némésius, saint Augustin, Denys, Jean Scot, saint Anselme, s'était épanouie au XII^e siècle sans que l'influence d'Aristote, limitée à la logique, et encore à une logique d'abord incomplète, pût la contrebalancer. Les traductions latines de la *Métaphysique* dès avant 1200, que venait appuyer la somme des connaissances naturelles d'Aristote, et dès 1230 l'autorité d'Averroès apportent comme d'un seul coup l'influence aristotélienne. On constate ainsi un effet de surprise, j'allais dire un effet de masse, au profit d'Aristote, que ni les penseurs hellénistiques ni les Arabes néoplatoniciens ne connurent. Les circonstances du temps invitent alors à dissocier les deux tendances doctrinales plus qu'à les unir, à choisir entre elles plutôt qu'à les concilier. Albert le Grand, l'introducteur d'Aristote en chrétienté d'Occident, pratique encore la conciliation néoplatonicienne, mais Thomas d'Aquin et Siger de Brabant, d'une génération plus jeunes, font un choix. Là où Albert se souvient encore de sa formation ancienne, Thomas et Siger prennent parti avec liberté et netteté pour la pensée nouvelle, c'est-à-dire en somme pour la doctrine d'un univers conçu dans sa structure statique,

requérant au-dessus de lui la perfection du premier moteur, mais nulle puissance créatrice.

La fonction, si l'on peut dire, de Siger de Brabant fut de représenter cette doctrine à l'état pur, avec les conséquences qu'elle comportait, dont l'éternité des espèces et la réduction de la causalité en Dieu à la finalité. Mais Siger enseignait à la Faculté des Arts ; le théologien Thomas ne peut suivre l'aristotélisme aussi loin que son collègue. Il lui faut de toute évidence, au nom du christianisme, réintroduire le problème d'origine, lequel, nous l'avons vu, constitue le fond de la doctrine de Platon. Voilà donc Thomas d'Aquin devant un dilemme. Alors qu'il est engagé tout entier à la suite d'Aristote, il se trouve rejeté brusquement vers Platon. Nous le savons, ce n'est pas du tout de cette façon que la difficulté s'est présentée aux yeux de saint Thomas. Son aristotélisme militant l'a empêché de voir que le problème de l'origine du monde, posé au sein de l'intellectualisme antique, trouve sa solution naturelle dans le platonisme. Il a donc entrepris l'œuvre paradoxale de concilier le cosmogonisme chrétien avec le cosmostatisme d'Aristote.

La définition que j'ai donnée du point de vue aristotélicien laisse assez prévoir que je ne crois nullement qu'en conférant à l'univers statique d'Aristote la qualité de créé, saint Thomas ait complété Aristote dans le sens d'Aristote (Roland-Gosselin, de Wulf). Jolivet a observé que la juxtaposition aristotélicienne à Dieu d'un univers non créé est un déni d'intelligibilité, puisque l'intelligible c'est l'un ; que la correction apportée par saint Thomas allait donc dans le sens d'Aristote, attendu qu'elle allait dans le sens de l'intelligibilité.¹ Tout en reconnaissant la qualité de cette argumentation, je ne puis admettre sa validité, car le point de vue d'Aristote me paraît suffire en soi et ne contenir nulle contradiction interne. Les droits de l'intelligible sont reconnus si l'on pose la perfection suprême de la première essence ou Dieu. Ils le sont encore si l'on pose les degrés inférieurs de l'intelligibilité — les formes pures, les formes des astres, les formes des êtres sublunaires — car l'intelligibilité comporte en fait ces degrés inférieurs. Les êtres, pour Aristote, sont plus ou moins divins selon leur rang et une antique tradition, dit-il, affirme que le divin embrasse la nature entière.² Je ne vois pas le complément qu'il y aurait à apporter là au nom de l'intelligibilité : la doctrine d'Aristote est la description des degrés de perfection possibles, considérés chacun à son niveau propre de réalisation : elle n'implique rien d'autre qu'elle-même, en tout cas pas la « suite logique » que saint Thomas, selon de Wulf, lui a découverte.

¹ *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, 1931, p. 49.

² *Mét.* Λ, 8, 1074 b.

Car si complément il y a, ce ne peut être que par le changement de point de vue qui transformera cette vision statique des perfections possibles en tant que réalisées en la vision mouvementée de leur réalisation en train de s'effectuer. Ce changement n'est autre que le passage de la cosmologie d'Aristote au cosmogonisme platonicien. Mais prendre le monde statique d'Aristote, informé, donc actuel, et lui ajouter la seconde actualisation qu'est l'existence issue du *Fiat* divin, c'est introduire le problème d'origine dans l'intellectualisme antique d'une manière surprenante.

Rien ne montre mieux la situation particulière où s'est mis saint Thomas que sa doctrine de l'actualisation de l'être sensible. Chez Aristote, la forme, en actualisant la chose, lui donne d'être ceci ou cela et *ipso facto* d'être tout court, c'est-à-dire d'exister. La forme rend compte simultanément de l'essence et de l'existence de la substance ; cette indétermination fait même le sens du mot *οὐσία*. Saint Thomas admet aussi que la forme donne l'essence et l'acte à la matière. Il est facile de trouver chez lui des formules de ce genre : *Omne esse est ab aliqua forma*. Il semble donc qu'il reproduit la doctrine d'Aristote. Il n'en est rien, car si la forme, pour lui, est bien l'acte de la matière, il faut encore à la matière et à la forme un second acte, effet de la création, pour exister. Etre une substance informée, ce n'est pas encore être une substance existante. L'acte de la forme doit être doublé par l'acte du *quo est* ou de ce par quoi l'existant a l'existence.

Mais, s'il en est ainsi, la forme aristotélicienne se trouve privée de sa fonction propre qui était de donner non seulement l'essence, mais véritablement l'existence, et de faire, d'une matière, une substance qui existe. La forme, qui était l'être, ne l'est plus. De même la matière n'est plus ordonnée à l'existence, puisqu'elle l'est d'abord à la forme et que l'acte de la forme n'est pas encore celui de l'existence. C'est là la raison profonde pour laquelle saint Thomas ne tolère pas l'utilisation du mot de matière pour désigner la possibilité universelle d'exister.

Cette dévalorisation de la forme n'est pas plus platonicienne qu'aristotélicienne. La preuve en est que la thèse : *forma dat esse materiae*, adoptée par tout le XIII^e siècle, vient d'Ibn Gabirol et de Gondisalvi. Sans doute, la forme platonicienne tient son efficace de plus haut qu'elle, mais il lui demeure propre de donner l'existence, même si elle ne se la donne pas à soi-même. Considérée en elle-même, elle n'est qu'un possible, mais considérée par rapport à sa cause, elle ne fait qu'un avec son existence. Sa participation au niveau supérieur d'être la constitue à la fois dans sa formalité et dans sa réalité propres, de sorte que son exister n'est rien d'autre qu'elle-même. D'où il suit que son essence et son existence, distinctes d'un certain point de

vue, ne se distinguent pas réellement ou comme un acte ajouté à un autre acte.

En réintroduisant la question de l'origine du monde sans vouloir quitter la cosmologie d'Aristote, saint Thomas quittait donc en fait Aristote et Platon. Ce faisant, il mettait sans doute en valeur l'idée d'existence, mais je ne crois pas qu'il approfondissait l'intellectualisme antique ; il faisait autre chose : il superposait le créationisme sémitique à l'intellectualisme antique. L'attribution de la qualité de créé à la structure de l'univers aristotélicien provoque en effet la dissociation de l'action créatrice d'avec l'intelligibilité actualisatrice. Cette dissociation n'a pas lieu en climat platonicien, car la volonté divine créatrice y fusionne avec l'intelligibilité actualisatrice. Mais prenez l'univers actualisé d'Aristote ; vous ne pourrez lui conférer la qualité de créature qu'en superposant à l'acte de la forme l'acte de l'existence. Telle est à mon sens la clé de la doctrine thomiste de la *duplicatio actuum*. On peut douter que cette complication doctrinale soit un progrès de l'intelligibilité, puisque ce n'est plus dans l'intuition même de l'intelligible, comme dans la tradition platonicienne, que se perçoit le mystère cosmogonique.

Pour résumer cette leçon, je dirai que l'opposition médiévale des platonisants et des aristotéliciens n'est point irréductible et qu'on ne peut déclarer que les uns furent dans la vérité et les autres dans l'erreur. Leurs deux groupes représentent les tendances spécifiques du même intellectualisme, vouées, ici, à l'étude du monde dans ses perfections existantes et, là, à la description de la venue à l'existence de ces perfections. Quant à saint Thomas, il pose aussi le problème de l'origine du monde. Mais, prisonnier de l'aristotélisme, il ne peut trouver la solution de ce problème sans sortir de l'intellectualisme antique en surajoutant l'action de la volonté divine à l'intelligibilité actualisatrice de la forme. De là une dissociation réelle, dans la chose existante, de l'intelligibilité et de l'existence, qu'on ne rencontre pas plus au XII^e siècle que chez Boèce.

FERNAND BRUNNER.