

SAINT BONAVENTURE

ET LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

JACQUES-GUY BOUGEROL, O.F.M.

Le but de notre étude est de préciser, à la lumière des textes, les données bonaventuriennes du problème toujours actuel de la philosophie chrétienne. Non pas que saint Bonaventure puisse répondre à la question dans les termes où elle se pose aujourd'hui. Mais sa position peut éclairer le débat et donner à l'une ou l'autre solution la force de son autorité et de son argumentation.

Plus précisément, nous voudrions essayer de dégager selon une méthode génétique, la construction de l'unité de la science telle que l'a entrevue saint Bonaventure dès le début de son enseignement¹ et qu'il l'a progressivement élaborée dans le cours de son œuvre.

Après avoir examiné les notions qu'il donne de la philosophie et de la théologie, nous en délimiterons l'objet propre et la méthode. Nous pourrions alors aborder la critique qu'il fait de la philosophie en pesant la certitude à laquelle elle peut prétendre et en constatant l'inutilité d'une philosophie séparée, livrée à ses propres forces. L'examen historique des philosophies nous confirmera dans cette position. Il sera alors temps de conclure en établissant l'unité de la science et de la sagesse.

1 — *I Sent.*, proem., q. I, ad 3-4 (I,8ab): Unde quemadmodum de omnibus entibus, in quantum reducuntur ad unum primum ens, est una scientia et unus liber, sic de omnibus rebus et signis, in quantum reducuntur ad unum, quod est alpha et omega, est una scientia. Cf. *Brev.*, I, I, 3, (V, 210 a).

C'est dans le *Breviloquium* que nous trouvons le texte propre à définir clairement la philosophie et la théologie² : « De même que les choses ont l'être dans la matière, elles ont aussi l'être dans l'âme, soit par la connaissance qu'on en acquiert, soit par la grâce, soit enfin par la gloire. Les choses ont, en outre, l'être dans la raison éternelle. La philosophie a pour objet les choses, telles qu'elles sont dans la nature ou dans l'âme par connaissance naturelle innée ou acquise. Mais la théologie, par contre, comme science fondée sur la foi et révélée par l'Esprit-Saint, traite aussi des choses qui regardent la grâce, la gloire et la sagesse éternelle. C'est pourquoi mettant à son service la connaissance philosophique et assumant la connaissance naturelle des choses, autant qu'elle en a besoin pour construire le miroir dans lequel elle découvre la représentation des choses divines, elle monte comme à l'échelle de Jacob, qui touche à la terre par ses échelons les plus bas pour s'élever jusqu'au ciel en ses degrés ultimes ».

Arrêtons-nous quelque peu à ce texte capital. A première vue, la philosophie et la théologie sont clairement définies. Mais l'examen des autres textes complique un peu le problème.

Parlons d'abord de la philosophie. Elle est la science acquise des créatures. Son objet est tout l'ordre naturel, jusqu'à Dieu, principe de tout l'ordre créé³. En ce sens, elle est la science de la vérité, en tant que connaissance certaine de la vérité comme objet de recherche, *scrutabilis*⁴. Son objet formel, c'est-à-dire l'aspect sous lequel elle considère les choses qui sont de son domaine, est le *scrutabile*.

Nous aurons l'occasion de voir par la suite que saint Bonaventure, n'acceptant pas de philosophie séparée, semble réduire, dans son argumentation, la notion de philosophie à la métaphysique,

2 — *Brev.*, prol., § 3, 2 (V, 205): Nam cum res habeant esse in materia, habeant esse in anima per notitiam naturalem acquisitam, habeant etiam esse in ea per gratiam, habeant esse in ea per gloriam et habeant esse in arte aeterna; philosophia quidem agit de rebus, ut sunt in natura, seu in anima secundum notitiam naturaliter insitam, vel acquisitam; sed theologia, tanquam scientia supra fidem fundata et per Spiritum sanctum revelata, agit et de eis quae spectant ad gratiam et gloriam et etiam ad Sapientiam aeternam. Unde ipsa substernens sibi philosophicam cognitionem et assumens de naturis rerum, quantum sibi opus est ad fabricandum speculum, per quod fiat repraesentatio divinorum; quasi scalam erigit, quae in suo infimo tangit terram, sed in suo cacumine tangit caelum.

3 — *Brev.*, I, I, 3 (V, 210).

4 — *De donis*, coll. 4, 5 (V, 474).

pour n'y voir d'ailleurs qu'une métaphysique religieuse. Mais ceci est une autre histoire.

Passons à la théologie. La théologie est une science, la science de la vérité, en tant que connaissance pieuse de la vérité comme objet de foi⁵. Son objet, saint Bonaventure emploie le mot *sujet*, est donc le même que celui de la philosophie, la vérité. Distinguons cependant comme saint Bonaventure le fait lui-même. Le sujet *a quo*, en tant que principe radical, est Dieu. Le sujet *a quo*, en tant que *medium reducens*, est le Christ. Le sujet *a quo*, en tant que fin des œuvres divines, est la réparation du genre humain. Enfin, le sujet *a quo*, en tant que lien entre le ciel et la terre, est le lien de la charité.

Quant au sujet *circa quod*, c'est-à-dire la raison formelle de l'objet de la théologie, c'est le *credibile*. La sainte Écriture est le sujet *a quo omnia*, de la théologie, en tant qu'elle offre le *credibile* comme *credibile*⁶.

La théologie est donc proprement la science qui nous présente le *credibile* comme intelligible⁷. Elle est fondée sur la foi et l'Écriture, elle s'identifie avec elle, mais pas totalement. En vérité, les deux disciplines se distinguent par leur objet formel, l'objet matériel ou sujet étant le même: le révélé. Si l'Écriture considère le révélé en tant que tel, la théologie l'étudie en tant que par l'exercice des facultés surnaturalisées par les dons gratuits, elle pénètre ainsi dans le domaine de la science⁸.

Nous constatons donc que l'objet de la philosophie et celui de la théologie est le même, en partie, puisque celui de la théologie recouvre et transcende celui de la philosophie. Saint Bonaventure dit bien: « theologia. . . agit et de eis ». Il est donc normal que la théologie mette à son service la philosophie, « *substernens sibi* », et assume pour sa tâche ce qui lui est nécessaire parmi les connaissances naturelles accumulées par la philosophie.

Il n'y a donc, dans l'esprit de saint Bonaventure, aucune distinction fondamentale entre la philosophie et la théologie et il est nor-

5 — *Ibid.*

6 — *Obras de san Buenaventura*, Madrid 1945, t.I, p. 739.

7 — *Ibid.*, Cf. *Brev.*, I, I, 4 (V. 210). *I Sent.*, proem., q. I, corp. (I, 7).

8 — *Obras. . . ibid.*

mal que, définissant dans le prologue du premier livre des Sentences le but qu'il se propose, il écrit: « *et sic est credibile, prout tamen credibile transit in rationem intelligibilis, et hoc per additionem rationis; et hoc modo, proprie loquendo est subjectum in hoc libro* »⁹.

Philosophie et théologie ont donc un objet au moins formellement distinct. Leur méthode diffère aussi. La philosophie est liée aux lois du raisonnement, des définitions et des divisions¹⁰.

La théologie, comme l'Écriture, n'est pas enserrée dans ces limites. Elle doit entraîner non seulement l'assentiment par l'autorité de Dieu révélant, mais aussi l'affectivité et la volonté, *ut boni fiamus*¹¹. Comme science de Dieu et du premier principe, la théologie raisonne sur le donné révélé que lui livre l'Écriture. Mais l'assignation des raisons n'aura rien de commun avec un raisonnement proprement philosophique. La théologie est discours sur Dieu et le premier principe; comme science et comme doctrine elle résout tout en Dieu comme dans le principe suprême et souverain. Les raisons partiront donc toujours du Principe suprême. Ainsi, la théologie apparaît bien une et ordonnée et mérite bien son nom¹².

Le caractère propre de la philosophie et de la théologie est encore marqué par saint Bonaventure lorsqu'il écrit: « si la philosophie est une science spéculative et théorique, du moins dans beaucoup de ses parties, la théologie ne peut se diviser en deux sections, l'une théorique et spéculative, l'autre pratique et morale. Elle est fondée proprement sur la connaissance de foi, qui est une vertu et le fondement des mœurs et de la justice et de toute vie droite, et l'on ne peut en elle séparer la connaissance des *credendorum* de celle des *morum*. Elle est donc essentiellement pratique, toute entière

9 — *I Sent.*, proem., q. I, corp (I, 7). Saint Bonaventure parle encore du sujet de la théologie, mais sous un autre point de vue, in *Brev.*, prol., § 4, 2, (V, 205 b).

10 — *Brev.*, prol., 3, (V, 201 b).

11 — *Brev.*, prol., § 5, 2-3, (V, 206b-207 a).

12 — *Brev.*, prol., § 6, 6, (V, 208b): *Qua vero theologia sermo est de Deo, et de primo principio, utpote quia ipsa tanquam scientia et doctrina altissima omnia resolvit in Deum tanquam in principium primum et summum: ideo in assignatione rationum in omnibus, quae in hoc toto opusculo vel tractaculo continentur, conatus sum rationem sumere a primo principio, ut sic ostenderem, veritatem sacrae Scripturae esse a Deo, de Deo, secundum Deum et propter Deum, ut merito ista scientia appareat una esse et ordinata et theologia non immerito nuncupata.*

ournée vers notre salut. Il en est autrement de la philosophie qui ne traite pas seulement de la vérité des mœurs, mais aussi de la pure spéculation de la vérité considérée¹³.

Ainsi, l'examen des notions, des objets, des méthodes et du caractère propre de la philosophie et de la théologie met en lumière l'idée d'unité qui hante l'esprit de saint Bonaventure. On pressent déjà le sort qu'il va réserver à la philosophie naturelle et les conditions qu'il va lui imposer si elle désire se rendre utile à la construction de cette unité. La théologie, d'essence surnaturelle, travaille sur la nature aussi bien que sur le surnaturel, avec une intelligence surnaturalisée. L'être entier est son sujet. Nous pourrions dès maintenant considérer que dans la mesure où la philosophie accepte l'illumination de base de la foi, elle va s'intégrer dans la théologie pour constituer avec elle une métaphysique chrétienne. C'est d'ailleurs bien ainsi que nous apparaît saint Bonaventure, un métaphysicien chrétien. Nous aurons l'occasion d'y revenir abondamment. Mais ici, nous voulons simplement souligner qu'il entend utiliser pleinement la capacité de l'homme à saisir d'une manière puissante et multiple comme dans un merveilleux miroir les réalités les plus grandes et les plus diverses. L'homme est capable de concevoir l'universalité des réalités du monde dans les deux ordres, naturel et surnaturel¹⁴.

Ainsi, le développement de la théologie répond à toute l'exigence de la capacité humaine, puisque l'âme a le pouvoir de connaître le bien infini qui est Dieu en qui seul, elle doit trouver son repos et sa béatitude¹⁵.

Mais avant d'en arriver à intégrer la métaphysique chrétienne dans la théologie, il faudrait une fois encore et de très près examiner la valeur de certitude de la philosophie.

13 — *Brev.*, prol., § 1, 2, (V, 203 a). La division de la philosophie en théorique et pratique est tirée d'Aristote, *II Metaph.*, text. 3 et *II Ethic.*, c. I seq.

14 — *Brev.*, prol., 3, in fine (V, 202 a): quia sic exigebat conditio capacitatis humanae quae magna et multa nata est magnifice et multipliciter capere, tanquam speculum quoddam nobilissimum; in quo nata est describi non solum naturaliter, verum etiam supernaturaliter rerum universitas mundanarum; ut sic progressus sacrae Scripturae attendatur secundum exigentiam capacitatis humanae.

15 — *I Sent.*, d. I, a. 3, q. 2, corp. (I, 41 a): nata est anima ad percipiendum bonum nfinite, quod est Deus ideo in eo solo debet quiescere et eo frui.

Lorsque saint Bonaventure a expliqué que la raison formelle de la philosophie est la lumière naturelle innée ou acquise, il n'entendait pas dire que nous connaissons les réalités naturelles sans qu'intervienne, dans cette connaissance, la lumière de la vérité divine. Il va expliciter sa pensée dans les questions disputées *De scientia Christi*. Après avoir établi que la science du Christ, en tant que Verbe, sait de simple intelligence et s'étend à l'infini, que Dieu connaît les choses par les raisons éternelles qui sont les similitudes exemplaires des choses, parfaitement représentatives et expressives et qui sont essentiellement une même chose avec Dieu, que Dieu enfin connaît les choses en elles-mêmes en tant qu'il en est la similitude expressive, de telle manière qu'en Lui les raisons éternelles ne se diversifient pas réellement selon la chose, mais selon la raison¹⁶, saint Bonaventure en vient à se demander si ce que nous connaissons avec certitude nous est connu ou non dans les raisons éternelles.

Il propose alors trois solutions possibles. Ou bien l'évidence de la lumière éternelle concourt à la certitude de la connaissance comme raison entière et unique de connaissance. Ce qui est proprement impossible, car cela supposerait que nous ne pouvons avoir la connaissance de quelque chose que dans le Verbe. La connaissance de l'homme d'ici-bas ne différerait donc en rien de la connaissance que l'homme aura au ciel. Science et sagesse seraient une seule et même chose, alors qu'il n'en est rien. Nature et grâce seraient assimilables, ce qui est faux. Raison et révélation ne présenteraient aucune différence, ce qui est impensable. Saint Bonaventure rejette en bloc l'ancienne Académie qui prétendait qu'on ne peut rien connaître que dans le monde archétype et intelligible, et les nouveaux Académiciens qui rejettent toute connaissance certaine, sous le prétexte que le monde intelligible est caché à l'esprit humain¹⁷.

16 — Il faut entendre similitude en Dieu, en premier lieu, comme les représentations idéales des choses dans l'entendement divin ; en deuxième lieu, comme le terme de la diction du Père: le Verbe. Cf. *Obras de san Buenaventura*, Madrid, 1945, t.I, p.832.

17 — *De scientia Christi*, q. 4, corp. (V, 22b-23 a): Omne, quod cognoscitur certitudinaliter cognoscitur in luce aeternarum, hoc tripliciter potest intelligi: uno modo, ut intelligatur, quod ad certitudinalem cognitionem concurrat lucis aeternae evidentia tanquam ratio cognoscendi tota et sola. — Et haec intelligentia est minus recta, pro eo quod secundum hoc nulla esset rerum cognitio nisi in Verbo; et tunc non differret cognitio viae a cognitione in proprio genere, nec cognitio scientiae a cognitione sapien-

La deuxième solution possible serait que la raison éternelle concourt à la certitude de la connaissance par son effet, de sorte que celui qui connaît n'atteint pas dans son acte de connaissance la raison éternelle elle-même mais son influence, c'est-à-dire, son effet. Solution insuffisante, car d'une part elle houscule un peu trop l'autorité de saint Augustin et d'autre part, Dieu distribuerait cette influence sous un mode général ou sous un mode spécial. Sous le mode général, il donnerait aux hommes la sagesse comme il donne à la terre la fécondité. Sous un mode spécial, comme l'est la grâce, toute connaissance serait infuse, nous n'aurions aucune connaissance innée ou acquise. Ce qui est absurde. Nature et surnature demeurent distinctes¹⁸.

Reste la troisième solution intermédiaire: la raison éternelle est requise nécessairement à la certitude de la connaissance, comme régulatrice et raison motrice, non pas seule et par sa seule lumière, mais ensemble avec la raison créée et en tant qu'elle est connue par nous *ex parte*, dans la vie présente¹⁹.

tiae, nec cognitio naturae a cognitione gratiae, nec cognitio rationis a cognitione revelationis; quae omnia cum sint falsa, nullo modo est ista via tenenda. Ex hac enim sententia, quam quidam posuerunt nihil certitudinaliter cognosci nisi in mundo archetypo et intelligibili, sicut fuerunt Academici primi, natus fuit error, ut dicit Augustinus contra Academicos libro secundo, quod nihil omnino contingeret scire, sicut posuerunt Academici novi, pro eo quod ille mundus intelligibilis est occultus mentibus humanis. Et ideo, volentes primam tenere sententiam et suam positionem, inciderunt in manifestum errorem; quia "modicus error in principio magnus est in fine". La référence à S. Augustin se trouve dans *Contra Aca.* c. 5 sq., n. II sq. (PL 32 912-913). Cf. *ibid.*, c. 17 sq., n. 37 sq. (PL 32, 954-955) et dans XV *De Trin.*, c. 12, no. 21 (PL 42 1073-1074).

18 — *De scientia Christi*, q. 4, corp. (V, 23a): Alio modo, ut intelligatur, quod ad cognitionem certitudinalem necessario concurrat ratio aeterna quantum ad suam influentiam, ita quod cognoscens in cognoscendo non ipsam rationem aeternam attingit, sed influentiam ejus solum. — Et hic quidem modus dicendi est insufficiens secundum verba beati Augustini. . . Praeterea, illa lucis influentia aut est generalis, quantum Deus influit in omnibus creaturis, aut est specialis, sicut Deus influit per gratiam. Si est generalis: ergo Deus non magis debet dici dator sapientiae quam fecundator terrae, nec magis ab eo diceretur esse scientia quam pecunia; si specialis, cujusmodi in gratia: ergo secundum hoc omnis cognitio est infusa. et nulla est acquisita, vel innata; quae omnia sunt absurda.

Le mot *influence* est entendu par les Scolastiques dans son sens actif, de toute action passagère de Dieu. Ici, saint Bonaventure ne parle pas d'une influence active *in se*, mais de son effet créé. Cf. *De scientia Christi*, q. 5, corp. (V, 29 b-30 a).

19 — *De scientia Christi*, q. 4, corp. (V, 23b): Et ideo est tertius modus intelligendi, quasi medium tenens inter utramque viam, scilicet quod ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio motiva, non quidem ut

Ainsi, la certitude de la connaissance est l'œuvre de deux facteurs, la raison éternelle et la raison créée. La raison éternelle est une véritable coopération de Dieu à l'acte de connaissance certaine, elle est régulatrice et raison motrice de l'évidence, *ratio motiva*; mais elle n'est pas seule et sa seule lumière ne suffit pas à l'acquisition de la certitude. La raison créée agit elle aussi, selon ses règles naturelles propres. Et de plus, en acquérant l'évidence de certitude d'une connaissance donnée, la raison éternelle n'est que *contuita ex parte*, c'est-à-dire que l'âme humaine acquiert dans ce même acte, une connaissance indirecte de Dieu, en tant que l'être de la chose connue est signe de Dieu, de par l'évidence dans laquelle il apparaît à l'âme.

Il est intéressant de noter les arguments qu'invoque saint Bonaventure pour appuyer son choix. Tout d'abord l'autorité de saint Augustin, dans le XIV *De Trinitate*: « Il faut noter que lorsque l'impie se convertit à Dieu, il se tourne vers cette lumière dont il était déjà illuminé lorsqu'il était détourné de Dieu. . . Car c'est un fait que les impies, lorsqu'ils considèrent l'éternité, lorsqu'ils blâment ou louent beaucoup de choses dans les mœurs des hommes, le font correctement »²⁰. Ils agissent ainsi en vertu des règles qui sont écrites dans le livre de cette lumière qui s'appelle la vérité. Le fait que notre esprit, dans la connaissance de certitude, atteigne de quelque façon ces règles et ces raisons immuables, l'excellence de la connaissance et la dignité de celui qui connaît l'exige nécessairement.

Excellence de la connaissance, parce que la connaissance ne peut être certaine que si elle est immuable du côté de la chose à connaître et infaillible du côté de celui qui la connaît. Or la vérité créée n'est pas immuable *simpliciter*, mais uniquement en référence avec la vérité éternelle première; de même la lumière de la créature n'est pas absolument infaillible par sa propre force. Vérité et lumière

sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata, et ut ex parte a nobis contuita secundum statum viae.

Saint Bonaventure fait allusion à I Cor., 13, 12. Dans sa manière habituelle de parler, cette intuition n'est pas immédiate. Dieu est vu par immédiate vision *tout*, mais non *totalem*. Cf. *II Sent.*, d. 23, a.2, q.3 et *III Sent.*, d. 14, a.1, q.2 sq. (II, 542s. et III, 298-306).

20 — Ch. 15, n.21.

créées sont créées et sont passées du non-être à l'être. Si donc l'on doit recourir, pour connaître, à une vérité absolument immuable et stable et à une lumière absolument infaillible, il faut remonter jusqu'à la raison suprême comme à la lumière et à la vérité; lumière qui donne l'infaillibilité à celui qui acquiert la connaissance et vérité, qui confère l'immutabilité à ce qui est connu. De sorte que, les choses ayant l'être dans l'esprit et en soi de même que dans la raison éternelle, la vérité des choses qu'elles possèdent en soi et dans l'esprit ne suffit pas à l'âme pour atteindre à une connaissance certaine, les deux étant relatives. Il faut les atteindre en tant qu'elles ont l'être dans la raison éternelle²¹.

Dignité de celui qui connaît. Puisque l'esprit raisonnable a une partie inférieure et une partie supérieure; la partie inférieure ne suffit pas sans la partie supérieure pour poser un jugement de raison pleinement délibératif dans l'agir, il en est de même pour poser un jugement de raison dans la spéculation. Or cette partie supérieure est celle en qui se trouve l'image de Dieu qui adhère aux règles éternelles et qui, par cette image, juge et définit avec certitude de tout ce qu'elle définit.

La créature est, en effet, en référence à Dieu en tant que vestige, image et ressemblance. En tant que vestige, elle se réfère à Dieu

21 — *De scientia Christi*, q. 4, corp. (V, 234): Et hoc est quod Augustinus insinuat, decimo quarto de Trinitate capitulo decimo quinto: "Commemoratur impius, ut convertatur ad Dominum tanquam ad lucem, qua etiam, cum ab illo averteretur, quodam modo tangebatur. Nam hinc est, quod et impii cogitant aeternitatem et multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus". Ubi et subdit, quod hoc faciunt per regulas, quae "scriptae sunt in libro lucis illius, quae veritas dicitur". — Quod autem mens nostra in certitudinali cognitione aliquo modo attingat illas regulas et incommutabiles rationes, requirit necessario nobilitas cognitionis et dignitas cognoscentis.

Nobilitas, inquam, cognitionis, quia cognitio certitudinalis esse non potest, nisi ex parte scibilis immutabilis, et infallibilitas ex parte scientis. Veritas autem creata non est immutabilis simpliciter, sed ex suppositione; similiter nec lux creaturae est omnino infallibilis ex propria virtute, cum utraque sit creata et prodierit de non-esse in esse. Si ergo ad plenam cognitionem fit recursus ad veritatem omnino immutabilem et stabilem et ad lucem omnino infallibilem; necesse est, quod in hujusmodi cognitionem recurratur ad artem supernam ut ad lucem et veritatem: lucem, inquam, dantem infallibilitatem scienti, et veritatem dandam immutabilem scibili. Unde cum res habeant esse in mente et in proprio genere et in arte aeterna, non sufficit ipsi animae ad certitudinalem scientiam veritas rerum, secundum quod esse habent in se, vel secundum quod esse habent in proprio genere, quia utrobique sunt mutabiles, nisi aliquo modo attingat eas, in quantum sunt in arte aeterna.

comme à son principe; en tant qu'image, comme à son objet; en tant que ressemblance, comme au don infus. Toute créature est donc vestige de Dieu, qui est créée; image, qui connaît Dieu; ressemblance, en qui Dieu habite. La coopération de Dieu avec sa créature se situe selon ces trois degrés, qui sont des degrés de participation²².

Dans un acte donné qui est l'œuvre d'une créature en tant que vestige, Dieu coopère sous le mode de principe créateur; dans un acte qui est l'œuvre d'une créature en tant que ressemblance, comme peut l'être une œuvre méritoire et qui plaît à Dieu, Dieu coopère sous le mode de don infus; dans un acte qui est l'œuvre de la créature en tant qu'image, Dieu coopère sous le mode de raison motrice: tel est l'acte de connaissance certaine, qui est l'œuvre à la fois de la raison inférieure et de la raison supérieure. Puis donc que la certitude de la connaissance appartient à l'esprit raisonnable, en tant qu'il est image de Dieu, l'esprit atteint, dans cette connaissance, les raisons éternelles. Mais comme ici-bas, il n'est pas encore pleinement déiforme, il ne les atteint ni pleinement, ni clairement, ni distinctement; mais, il les atteint selon qu'il accède plus ou moins à la déiformité, il les atteint plus ou moins, toujours

22 — *De scientia Christi*, q. 4, corp. (V, 24a): *Ipsium etiam requirit dignitas ex parte scientis. Cum enim spiritus rationalis habeat superiorem portionem rationis et inferiorem; sicut ad plenum iudicium rationis deliberativum in agendis non sufficit portio inferior sine superiori, sic ad plenum iudicium in speculandis. Haec autem portio superior est illa, in qua est imago Dei, quae et aeternis regulis inhaerescit et per eas quidquid definit certitudinaliter iudicat et definit; et hoc competit ei, in quantum est imago Dei.*

Creatura enim comparatur ad Deum in ratione vestigii, imaginis et similitudinis. In quantum vestigium, comparatur ad Deum, ut ad principium; in quantum imago, comparatur ad Deum, ut ad objectum; sed in quantum similitudo, comparatur ad Deum, ut ad donum infusum. Et ideo omnis creatura est vestigium, quae est a Deo; omnis est imago, quae cognoscit Deum; omnis et sola est similitudo, in qua habitat Deus. Et secundum istum triplicem gradum comparationis triplex est gradus divinae cooperationis.

Dans la terminologie de saint Bonaventure, *vestigie*, est un terme qui s'applique aux créatures corporelles et spirituelles en tant qu'elles représentent Dieu, d'une façon lointaine mais distincte, comme une cause déterminée et inconfusable, cause efficiente, formelle ou finale. *Image*, terme qui signifie la représentation de Dieu comme objet pour la créature, d'une manière *prochaine et distincte*.

Similitude, terme qui exprime l'ordination de la créature à Dieu, non seulement en tant que principe et fin, mais aussi en tant que Dieu est un don infus dans la créature par la grâce.

cependant de quelque manière, car jamais la raison ne peut être séparée de l'image de Dieu qu'elle est²³.

Dans l'état d'innocence, l'esprit raisonnable n'était pas déformé par le péché, mais il n'avait pas la pleine déformité de la gloire; il atteignait donc les raisons éternelles *ex parte*, mais non *in aenigmate*. Dans l'état de nature déchue, il manque de déformité et est déformé par le péché, il ne les atteint donc que *ex parte et in aenigmate*. Dans l'état de gloire, il ne sera plus déformé et aura atteint la pleine déformité, il les atteindra donc pleinement et clairement.

De plus, puisque l'âme n'est pas *ex se* toute image, elle atteint, avec les raisons éternelles, les similitudes des choses abstraites du phantasme comme de propres et distinctes raisons de connaître, sans lesquelles la lumière de la raison éternelle ne suffit pas à la connaissance, tant que l'homme est ici-bas, sauf par une révélation spéciale qui transcende cet état, comme il arrive chez ceux qui sont dans le ravissement de la contemplation et dans les révélations de quelques Prophètes²⁴.

23 — *Ibid.*, (V, 24a): In opere, quod est a creatura per modum vestigii, cooperatur Deus per modum principii creativi; in opere vero, quod est a creatura per modum similitudinis, sicut opus meritorium et Deo placitum, cooperatur Deus per modum doni infusi; quod est a creatura per modum imaginis, cooperatur Deus per modum rationis moventis; et tale est opus certitudinalis cognitionis, quod quidem non est a ratione inferiori sine superiori.

Quoniam igitur certitudinalis cognitio competit spiritui rationali, in quantum est imago Dei, ideo in hac cognitione aeternas rationes attingit eas clare et plene et distincte; sed secundum quod magis vel minus ad deiformitatem accedit, quia nunquam potest ab eo ratio imaginis separari. Unde quia in statu innocentiae erat imago sine deformitate culpae, nondum tamen habens plenam deiformitatem gloriae, ideo attingebat ex parte, sed non in aenigmate. In statu vero naturae lapsae caret deiformitate et habet deformitatem, ideo attingit ea ex parte et in aenigmate. In statu vero gloriae caret omni deformitate et habet plenam deiformitatem, ideo attingit eas plene et perspicue.

24 — *Ibid.*, (V, 24b): Rursus, quia non ex se tota est anima imago, ideo cum his attingit rerum similitudines abstractas a phantasmate tanquam proprias et distinctas cognoscendi rationes, sine quibus non sufficit sibi ad cognoscendum lumen rationis aeternae, quandiu est in statu viae, nisi forte per specialem revelationem hunc statum transcenderet, sicut in his qui rapiuntur, et in aliquorum revelationibus Prophetarum.

Pour toute la doctrine exemplariste de saint Bonaventure, cf. *I Sent.* d. 3, p. I, q. 2, in fine (I, 72) et *Brev.*, p. 2, c.12, (V, 230). Cf. aussi *II Sent.*, d. 23, a.2, q.3. (II, 542ss).

La distinction qu'établit saint Bonaventure entre la raison inférieure et la raison supérieure apparaît dans *Brev.*, p.2, c.9, n.7, (V, 227b), et *II Sent.*, d. 24, p.I, a.2, q.2, corp. (II, 564). Ce n'est pas une distinction entre deux facultés, mais entre deux *officia* de la même faculté, la partie supérieure définissant l'intelligence tournée vers l'intelli-

Dans le fameux sermon *Christus, omnium unus magister*, saint Bonaventure revient sur ce problème en précisant que si le Christ s'est dit la Voie, la Vérité et la Vie, il est la Voie comme maître et principe de la connaissance de foi²⁵. Il est la Vérité comme maître de la connaissance acquise par la raison²⁶, de sorte que la certitude de notre connaissance requiert l'action du Christ, Fils de Dieu et notre Maître²⁷. Il est l'objet et la raison motrice de toute connaissance²⁸.

Mais il y a plus. Saint Bonaventure tire de cette argumentation une conclusion qui jette une très grande lumière sur le problème qui nous occupe. La connaissance que nous puisons dans la partie inférieure de la raison, par les sens, la mémoire et l'expérience, est valable, bien que souvent elle soit cause d'erreurs. Lorsque nous en abstrayons une connaissance universelle et que nous entrons dans l'intelligible, nous pouvons atteindre à la certitude. Mais quand nous y parvenons, la raison ne peut en revendiquer pour elle seule le mérite, car le Christ, Verbe éternel, Maître de notre intellect, coopère à cette certitude. Il est le « *medium omnium scientiarum* ». Une telle certitude s'impose à nous avec tant d'évidence qu'il nous est impossible de fonder cette nécessité sur la valeur propre de notre intellect humain, si radicalement contingent. Mystère incompréhensible, qui est, comme le dit M. GILSON, l'expérience décisive, cruciale qui décide de l'orientation de la doctrine chez saint Bonaventure comme chez saint Augustin²⁹.

Mais tout cela suppose que saint Bonaventure ne méconnaît aucunement la valeur de la raison, ni l'existence de la philosophie. Il refuse tout simplement de lui reconnaître une quelconque utilité pour parvenir à la sagesse, en laquelle il résume toute l'exigence

gible, la partie inférieure, vers le sensible. La partie supérieure régit l'inférieure. En elle seule, réside l'image de Dieu.

Une autre remarque. Chez saint Bonaventure, *ratio motiva* indique une action spéciale des raisons éternelles sous la forme d'une participation déterminée, dans l'acquisition de la certitude par l'intelligence humaine, en lui faisant voir une vérité plus haute qui entraîne infailliblement son assentiment.

25 — *Unus Magister*, 2, (V, 567-574). Cf. *Hexaem.*, coll. 9, n.2 sq. (V, 372b-373a).

26 — *Ibid.*, 6, (V, 373b).

27 — *Ibid.*, 7, (V, 373b).

28 — *Ibid.*, 16, 17, 18, (V, 374a).

29 — *La Philosophie de saint Bonaventure*, p. 312.

intellectuelle, morale et spirituelle de l'homme. De là son attitude. De là aussi, la complexité d'un problème tel que celui que nous avons posé, que l'on ne peut espérer résoudre en liant simplement des textes les uns au bout des autres. Les mots se soudent peut-être, mais la pensée ne suit pas. On ne peut comprendre la position de saint Bonaventure qu'en entrant jusqu'au centre de sa synthèse doctrinale, en un mot, en jugeant un problème posé au nom de son intuition fondamentale. Or son intuition fondamentale est que Dieu est au centre de tout, qu'il faut le rechercher en tout pour l'atteindre en tout.

Et c'est pourquoi le chemin vers la sagesse est unique. Il part nécessairement de la foi qui donne la stabilité à notre connaissance et place l'homme dans sa position historique et réelle, il poursuit par la sérénité de la raison pour parvenir à la suavité de la contemplation. Les philosophes ont ignoré cet ordre, car ils ont négligé la foi pour s'en remettre totalement à leur raison propre. Ils ne sont jamais parvenus et ne parviendront jamais à la contemplation³⁰.

Le problème de la certitude de la connaissance étant ainsi établi et le chemin tracé qui va assurer l'unité du savoir, saint Bonaventure peut prouver que la philosophie séparée, incapable sans la foi de conduire à la contemplation est la philosophie de l'inutilité. Deux arguments l'amènent à cette conclusion. Le premier, qu'il développe dans les *Collations sur les dons du Saint-Esprit*, dégage ce thème à partir de l'étude interne de la philosophie. Le deuxième, que nous trouvons dans les *Collations sur l'Hexaemeron*, prend appui sur l'histoire et le destin des philosophies.

En étudiant dans la quatrième *Collation* le don de Science, saint Bonaventure considère que ce don a deux antécédents, la lumière innée qui est la lumière de la raison naturelle et la lumière infuse qui est la lumière de foi. Dieu a créé la nature raisonnable et a surajouté la grâce. Il n'y a donc aucune confusion possible entre les deux³¹. De là découle la définition de la philosophie et de la

30 — *Unus Magister*, 15 : Ex praedictis ergo apparet, quo ordine et quo auctore pervenitur ad sapientiam. Ordo enim est, ut inchoatur a stabilitate fidei et procedatur per serenitatem rationis ut perveniatur ad suavitatem contemplationis. . . Hunc ordinem ignoraverunt philosophi, qui, negligentes fidem et totaliter se fundantes in ratione, nullo modo pervenire potuerunt ad contemplationem.

31 — *De donis*, coll. 4, 2-3, (V, 474a). Cf. *II Sent.*, d. 24, p. I, a. 2, q. 4, corp. (II, 568a).

théologie que nous avons déjà mentionnée: la philosophie est la connaissance certaine de la vérité en tant que vérité objet de science, *scrutabilis*; la théologie est la connaissance pieuse de la vérité en tant qu'objet de foi, *credibilis*³². Toutes les deux sont un don de Dieu³³.

Saint Bonaventure décrit alors les grandes divisions de la philosophie pour en mieux établir l'invalidité: la philosophie naturelle qui recherche la cause de l'être et qui, tendant à l'indivision de l'être et de l'acte absolu, a pour objet la vérité des choses, c'est-à-dire l'adéquation de l'intelligence et des choses; la philosophie rationnelle recherche la raison de connaître et tend à l'indivision de l'être et du signe. Son objet est la vérité de la parole, c'est-à-dire l'adéquation de la parole et de l'intelligence. Enfin, la philosophie morale qui recherche l'ordre de l'agir et tend à l'indivision de l'être et de sa fin. Son objet est la vérité des mœurs³⁴.

Chacune de ces grandes parties de la philosophie se divise à son tour en trois disciplines: la philosophie naturelle, en physique, mathématique et métaphysique; la philosophie rationnelle, en grammaire, logique et rhétorique; la philosophie morale, en monastique, économique et politique³⁵.

La lumière de la science philosophique ainsi définie et divisée est grande dans l'opinion des hommes de ce monde, mais elle s'éclipse facilement si l'homme ne se garde pas de la tête et de la queue du dragon. Si quelque chose s'interpose entre lui et le soleil de justice, il tombe dans l'éclipse de la sottise. Nous allons voir ce qu'est ce « quelque chose ». Celui qui se confie dans la science philosophique et s'estime pour cette raison et se croit meilleur devient sot quand, par cette science, sans lumière supplémentaire, il croit saisir le Créateur; comme si l'on voulait avec une chandelle éclairer le ciel ou rendre lumineux un corps opaque.

Il est certain que l'homme ne peut savoir ce qui lui est utile ou dangereux, sans une lumière supérieure à celle de la rhétorique.

32 — *Ibid.*, 5, (V, 474b): Dico, quod scientia philosophica est veritatis ut scrutabilis notitia certa. Scientia theologica est veritatis ut credibilis notitia pia.

33 — *Ibid.*, 4, (V, 474 ab).

34 — *Ibid.*, 7, (V, 474b). Cf. *Hexaem.*, coll. 4, 2, (V, 349a) et *IV Sent.*, d. 14, p.2, a.I, q. I (IV, 335-337) et *I Sent.*, d.40, a.2, q.I, ad I,2,3, (I, 707 s).

35 — *Ibid.*, 9, 10, 11, (V, 475 ab).

Que sert à l'homme de savoir beaucoup de choses, s'il abandonne l'honnêteté vraie ou la bonté de l'âme ? Il est certain que l'homme ne peut savoir, par la philosophie morale, comment agir à l'égard de Dieu. Qui peut dire, par la seule philosophie naturelle, le culte que l'on doit rendre à Dieu ?

Prenez un homme qui possède la science naturelle et la science métaphysique, et qui en reste là ; il lui est impossible de ne pas tomber dans l'erreur, s'il n'est pas aidé par la foi, s'il ne croit pas en Dieu trois et un, tout-puissant et infiniment bon.

Cette science a donc précipité dans l'erreur et obscurci les philosophes, parce qu'ils n'ont pas eu la lumière de la foi. Et saint Bonaventure de conclure : la philosophie est un chemin qui mène aux autres sciences. *Via ad alias scientias*. Qui veut y demeurer tombe dans les ténèbres³⁶.

Mais si l'homme doit transiter simplement par la philosophie pour monter vers la théologie, il ne peut demeurer non plus à cette science, qui est déjà plus qu'une science, car elle exige de celui qui veut la posséder la volonté de vivre en conformité avec ce qu'il sait de Dieu et de son amour. Il lui faut donc aller plus loin et rechercher la science gratuite, la contemplation, afin de posséder en plénitude les dons infus de l'Esprit-Saint³⁷.

La philosophie, comme d'ailleurs la théologie, ne peut se justifier que si sa recherche est orientée vers plus haut qu'elle. Dès le *Commentaire sur les Sentences*, la position de saint Bonaventure est déjà nette, c'est la position de saint Augustin et de son maître Alexandre de Halès³⁸. Le développement de son argumentation dans les différents traités qu'il a composés jusqu'aux *Collations sur l'Hexaemeron*, nous montre que sa connaissance de l'œuvre du docteur d'Hippone s'est constamment enrichie et approfondie. La philosophie occupe dans sa vie une place grandissante, elle est un fondement, en ce sens qu'elle forme comme l'infrastructure de sa pensée, en ce sens aussi qu'il n'y demeure pas. Il la met à son service. Et s'il s'oppose si violemment au néo-averroïsme, c'est parce qu'il ne voit pas en lui le Christ au centre de la philosophie. L'er-

36 — *Ibid.*, 12, (V, 475b-476a).

37 — *Ibid.*, 13, (V, 476 ab).

38 — *II Sent.*, praelocutio (II, 1-3) et *II Sent.*, d.23, a.2, q.3, ad 7, (II, 546b).

reur fondamentale qui vicie pour lui toute la doctrine est l'illusion de la philosophie séparée.

Dès la première conférence sur l'*Hexaemeron*, saint Bonaventure affirme sa position exemplariste: le Verbe est le lieu métaphysique auquel tout aboutit: *Hoc est medium metaphysicum reducens, et haec est tota nostra metaphysica*³⁹.

C'est là toute notre métaphysique: l'émanation, l'exemplarité et la consommation, c'est-à-dire, l'illumination de notre intelligence par les rayons spirituels et la réduction au sommet⁴⁰.

Si l'on veut avoir des choses quelque intelligence, il faut considérer comment elles ont été produites, comment elles atteignent leur fin et comment Dieu respandit en elles⁴¹.

Développant sa pensée, saint Bonaventure cite saint Paul, Rom., I, 20, où l'Apôtre montre que nous connaissons Dieu par ses œuvres. Que pensent les philosophes? Ils le nient, n'admettent pas que d'un seul et même être, demeurant toujours le même, plusieurs effets soient produits, que l'éternel produise le temporel, que l'être le plus actuel produise des possibles, que l'être le plus stable crée des êtres sujets au changement, que l'être simple par excellence produise des composés, que l'être le plus sublime crée des infiniment petits; car, disent-ils, l'effet doit être semblable à la cause,

39 — . . . *Hexaem.*, coll. I, 17, (V, 332 ab): *Hoc est medium metaphysicum reducens, et haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminare per radios spirituales et reduci ad summum. Et sic eris verus metaphysicus.*

40 — Deux termes sont à expliquer dans ce texte, *medium et reducens*.

medium: dans la terminologie de saint Bonaventure, ce terme s'étend à un grand nombre de réalités. Le Verbe occupe le milieu dans la Trinité, il est le milieu dans la création. En tant qu'il assure la certitude de toute connaissance qu'acquiert l'intelligence créée il est le milieu de toutes les sciences. Si le mot ne risquait pas d'être ambigu nous emploierions volontiers celui de *lieu*, dans le sens où la géométrie l'entend.

reducens, reductio: réduire ou résoudre la vérité contenue dans un jugement quelconque consiste à porter cette vérité d'échelon en échelon jusqu'aux raisons éternelles qui la fondent. Chaque fois que ceci se réalise, l'entendement est contraint à vérifier que la nécessité de la vérité requiert la collaboration immédiate de Dieu pour l'énonciation des premiers principes dont dépend sa nécessité.

41 — *Hexaem.*, coll. 3, 2, Cf. *Obras de san Buenaventura*, t.3, p.768 et 771. (V, 343a): *Clavis ergo contemplationis est intellectus triplex scilicet intellectus Verbi increati, per quod omnia producuntur; intellectus Verbi incarnati, per quod omnia reparantur; intellectus Verbi inspirati, per quod omnia revelantur. Nisi enim quis possit considerare de rebus, qualiter originantur, qualiter in finem reducuntur, et qualiter in eis refulget Deus; intelligentiam habere non potest.*

et la cause ici se trouve être le contraire. La porte de l'intelligence de ces choses est le Verbe incréé, qui est la racine de l'intelligence de toutes choses: celui qui ne connaît pas cette porte ne peut entrer. Les philosophes tiennent pour impossible ce qui est cependant souverainement vrai, parce que cette porte leur est fermée⁴².

Par contre, l'intelligence illuminée par la lumière naturelle innée découvre la vérité des choses et des signes. Dans la quatrième *Collation*, les thèmes favoris reviennent que nous connaissons déjà. L'insistance avec laquelle saint Bonaventure parle de la lumière est plus qu'accidentelle. Certes, le sujet l'appelle. Mais, constamment, vérité et lumière se font pendant; les citations de l'Écriture qui fleurissent sous la plume de saint Bonaventure font écho à cette confusion, nous dirions mieux, à cette assimilation. Depuis la lumière innée jusqu'à la lumière de gloire tout est lumière dans la recherche de la vérité. Ce que saint François chantait en vers dans le cantique de frère Soleil, saint Bonaventure le chante en arguments philosophiques. Le résultat n'en est pas moins émouvant, ni moins grand.

Donc, Dieu a révélé aux philosophes les neuf sciences que nous avons vues et les a illuminés. Ils voulurent alors accéder à la sagesse et la promirent à leurs disciples. La vérité les y portait⁴³. Mais ils découvrirent que l'on ne peut sans vertu accéder à cette sagesse. Ils se mirent à l'enseigner, tel Socrate⁴⁴.

Certains de ses disciples, Platon et son école, ont admis l'exemplarisme⁴⁵. D'autres l'ont nié et ce fut là la cause de toutes leurs erreurs⁴⁶.

Saint Bonaventure entreprend alors la critique de l'aristotélisme. La première erreur d'Aristote fut d'affirmer que Dieu se connaissait seulement lui-même et n'avait besoin de connaître rien d'autre⁴⁷. De cette erreur en découle une seconde, à savoir que Dieu n'a ni prescience, ni providence, de sorte qu'il ne possède aucune raison des choses en soi, par laquelle il puisse connaître.

42 — *Heraem.*, coll. 3, 3 (V, 343b).

43 — *Ibid.*, coll. 5, 22. 33 (V, 357b, 359b).

44 — *Ibid.*, coll. 6, I (V, 360 a).

45 — *Ibid.*, coll. 6, I (V, 360 a).

46 — *Ibid.*, coll. 6, 2 (V, 360b).

47 — *Ibid.*, coll. 6, 2 (V, 360b).

D'où le fatalisme qu'en ont tiré les Arabes. Une troisième erreur enfin, à savoir la négation de toute rétribution dans l'autre vie⁴⁸.

Contre ces erreurs, saint Bonaventure affirme à nouveau que la lumière éternelle est l'exemplaire de toutes choses et que l'esprit élevé, comme le fut celui des nobles philosophes anciens, peut y parvenir⁴⁹. Car quoique Aristote ait pu penser, les autres ne l'ont pas suivi. Ils n'ont surtout pas voulu emprunter le même chemin de peur de tomber eux-mêmes dans les mêmes précipices. Platon, Plotin, Cicéron n'avaient pas d'autre ressource que leur raison; et cependant, saint Bonaventure les appelle les fils de lumière, les philosophes illuminés⁵⁰, car ils ont pressenti la présence divine sous les choses et ont posé les Idées. Adorateurs d'un seul Dieu, ils ont cherché la raison des choses non pas en elles-mêmes, mais en l'Être qui en est la source. La course de leur raison était droite, mais elle était limitée, de sorte que ne sachant pas le terme vers lequel ils tendaient, ils n'ont abouti qu'à une vérité incomplète. Illuminés, certes, mais privés de la foi que nous possédons⁵¹. Ils ont défini les vertus qui transforment l'âme, la purifient et la réforment⁵². Mais, n'ayant pas la foi, ils ne savaient pas qu'avant d'acquérir ces trois ordres de vertus, l'âme doit s'ordonner à sa fin, rectifier ses affections et se guérir de ses maladies. Or, ils ne pouvaient ordonner l'âme à sa fin. Ils l'ignoraient. Ils ont ignoré la foi, sans laquelle les vertus sont impuissantes⁵³.

Ils ont ignoré où était notre mal profond, n'ayant pas vu que nos puissances intellectives, affectives et actives sont corrompues jusqu'à la moëlle⁵⁴. Ils l'ont ignoré, parce qu'ils n'en savaient pas la cause, le péché originel, sans laquelle la nature est plus incompréhensible qu'elle ne l'est elle-même⁵⁵. De saint Augustin à Pascal,

48 — *Ibid.*, coll.6, 3 (V, 361a). Cf. *Ethic.*, lib. I, c. 6. - *I Perihermeneias*, c. 7.

49 — *Ibid.*, coll.6, 4 (V, 361a). Cf. *VIII Phys.*, text. 10; *De caelo et mundo*, text. 109. Averroès, *III De anima*, text. 5, 17ss., 36, cité dans les *Opera omnia*, II, p.22.

50 — *Ibid.*, coll. 7, 2, 3(V, 365). Cf. *I De caelo et anima*, text.32; *III de anima*, t.45. Plotin, *I Enneade*, *II de virtutibus*. - Cicéron, *Ad Marcum Brutum orator*, c.3, et 29.

51 — *Ibid.*, coll.7, 4 (V, 366a).

52 — *Ibid.*, coll.7, 5 (V, 366a). Cf. *I Phys.*, text.81; Macrobe, *In somnium Scipionis*.

53 — *Ibid.*, coll.7, 5(V, 366a).

54 — *Ibid.*, coll.7, 8, (V, 366b).

55 — *Ibid.*, coll.7, 9 (V, 367a).

le thème chrétien de la misère de l'homme sans Dieu passe par la philosophie bonaventurienne⁵⁶.

Ils ne connaissaient pas non plus celui qui seul, peut nous guérir, celui qui fut Dieu et homme tout à la fois, le Verbe incarné, crucifié et mort, qui nous envoie l'Esprit-Saint au plus profond de nos cœurs⁵⁷. Cela, la philosophie ne pouvait pas y atteindre⁵⁸.

La foi seule nous apprend notre mal et sa cause. Elle nous fait aussi connaître le médecin et le remède⁵⁹.

Ainsi l'étude des philosophes grecques nous montre que l'homme livré à lui-même ne saurait s'élever jusqu'à Dieu, mais que la philosophie, purifiée et illuminée par la foi ouvre les voies à la théologie et à la contemplation de la sagesse éternelle.

Dès le *Breviloquium*, saint Bonaventure subordonne la philosophie à la théologie qui s'appuie sur elle et assume la connaissance universelle des choses sous l'aspect de la foi. Certes, chacune des deux sciences a sa définition: la philosophie est la connaissance certaine des choses, en tant que *scrutabiles*, de connaissance naturelle. Mais elle connaît des limites; elle doit, si elle le peut, atteindre Dieu, principe de la création. La théologie, par contre, est la connaissance des vérités, en tant que *credibiles*. Science pratique et morale, elle ne connaît aucune limite extensive, puisqu'elle atteint la sagesse éternelle.

Or la philosophie peut-elle atteindre ses buts par elle-même? Non. Elle est même impossible, sans la foi. Et à ceci deux preuves. En premier lieu, l'étude critique de la certitude de la connaissance naturelle nous a montré qu'elle requiert la présence nécessaire de la raison éternelle, régulatrice et raison motrice de notre connaissance. Ensuite, l'étude des philosophies nous a montré que tous les Grecs ont erré, parce qu'ils n'avaient pas la foi. Même Platon, le plus noble de tous, n'a pu comprendre par sa seule raison la grandeur et la misère de l'homme déchu et racheté.

La seule manière de connaître les choses dans leur vérité est donc

56 — GILSON, *o.c.*, p.310.

57 — *Ibid.*, coll.7, II (V, 367a).

58 — *Ibid.*, coll.7, 12 (V, 367a).

59 — *Ibid.*, coll.7, 13 (V, 367b).

de poser en premier lieu la foi, comme le point de départ stable de notre recherche philosophique. Alors tout s'éclaire. Notre raison a pu s'humilier un temps en doutant de ses propres forces. Mais, purifiée par la justice de la foi, elle retrouve sa destination originelle et devient lumière pour monter jusqu'à Dieu, cause suprême des choses. Alors, la théologie prend la relève et continue la progression vers l'unité, jusqu'à la suavité de la contemplation de la sagesse éternelle.

La philosophie a dès lors un terrain propre, bien à elle et une valeur certaine. La théologie lui empruntera ses conclusions et même sa méthode, s'il le faut. Imbrication constante des deux sciences dans la lumière du Verbe incréé, incarné et inspiré. Scandale pour les uns, qui verront avec effroi la philosophie franchir le seuil du sanctuaire. Plénitude pour les autres; et saint Bonaventure les approuvera pleinement, parce que toute son œuvre en manifeste l'authenticité. Une est la raison et la lumière qui illumine tout homme venant en ce monde, une est aussi la science, une la sagesse. La présence de Dieu se fait plus instante et plus actuelle à mesure que l'homme s'approche de lui par la connaissance et par l'amour. Jusqu'à la possession face à face qui sera son rassasiement, il monte vers Dieu avec tout son être, avec toutes ses facultés.

La position bonaventurienne du problème est donc inscrite dans les limites du réalisme historique où nous découvrons l'homme déchu⁶⁰. Sous cet aspect des choses, il ne peut se poser d'une manière impersonnelle et purement spéculative. Trop de choses sont en jeu. Le problème est donc une question strictement personnelle et essentiellement vitale, donc pratique. La philosophie doit répondre aux exigences de l'être humain tel qu'il existe aujourd'hui, de l'homme existentiel. Pour cette raison, le problème doit se poser, non par morceaux, comme s'il n'intéressait que l'une ou l'autre de nos tendances, mais dans son intégralité, car nos facultés y sont toutes intéressées: nos sens, notre intelligence, notre volonté, nos désirs, tout notre être qui doit trouver son achèvement dans la connaissance, la possession et la jouissance du Bien suprême. Il y a, bien sûr, une distinction théorique entre la nature et la surnature,

60 — Ir. Squadrani, *S. Bonaventura, christianus philosophus*, in *Antonianum*, 1941, 106ss.

en relation avec la connaissance et la jouissance de Dieu, objet suprême de nos tendances. Il y a, bien sûr, une distinction théorique entre philosophie et théologie. Mais cette distinction manque de sens pratique, parce que l'homme ne peut trouver de repos que dans la fin ultime pour laquelle il a été créé et dont il s'est éloigné par le péché. Saint Bonaventure se place donc délibérément dans une position historique⁶¹. Constitué historiquement par la création et l'élévation à la grâce, déformé historiquement par le péché dans sa nature et sa surnature, l'homme ne peut récupérer l'état primitif par les seules forces de sa nature. Il lui faut une réforme surnaturelle. De là à dire que la raison a besoin de la foi, la nature de la grâce, la philosophie de la théologie, il n'y a qu'un pas et saint Bonaventure l'a franchi en toute lucidité. Toute autre position est, à ses yeux, anti-historique et inutile a priori⁶².

Il reste un point obscur et complexe que nous pouvons facilement lever. Lorsque saint Bonaventure distingue deux portions dans la raison, l'une inférieure, tournée vers le sensible, l'autre supérieure, tournée vers l'intelligible⁶³, lorsqu'il affirme que seule la portion supérieure est image de Dieu, c'est-à-dire a Dieu pour objet, il distingue en conséquence deux philosophies possibles. La première se réduit uniquement à la connaissance des premiers principes et de la nature matérielle des choses en elles-mêmes, sans autre finalité que celle de ses applications possibles aux nécessités d'une vie purement humaine. La seconde, par contre, pénètre l'origine et la fin des êtres et cherche à déceler en eux la présence de la divinité.

La première philosophie découle de l'activité même de notre raison qui puise ses connaissances dans le sensible. Saint Bonaventure lui reconnaît une certaine autonomie et une certaine valeur de certitude. Mais le problème de la philosophie chrétienne n'est pas à ce niveau. Il se situe bien à celui de la philosophie supérieure, que nous appelons métaphysique, au sens actuel du mot. Et cette philosophie n'a d'autre finalité que celle que lui donne saint Augustin: « L'homme n'a aucune raison de philosopher sinon pour devenir bienheureux »⁶⁴, en tendant justement vers la possession de

61 — *Hexaem.*, coll.13, 12 (V, 389b-390a).

62 — *Itin.*, c.4, I, 2 (V, 306a). Cf. *De donis*, coll. I, 5, (V, 458a).

63 — *Brev.*, p.2, c.9, n.7 (V, 227). Cf. *II Sent.*, d.24, p.I, a.2, q.2, corp. (II, 564ab).

64 — *De civ. Dei*, XIX, I. (PL. 41, 623).

Dieu. Le vrai problème bonaventurien ne consiste donc pas, comme on le croit volontiers après M. GILSON⁶⁵, à déterminer la différence spécifique de la connaissance rationnelle, mais plus précisément à déterminer la suffisance de la raison dans son propre domaine. Et la conclusion est négative. Comme le dit M. R. LAZZARINI⁶⁶, dès qu'il s'agit de connaissances supérieures la raison a besoin de la foi par exemple pour atteindre à la connaissance des créatures comme analogies ou signes de Dieu. L'étude des créatures de ce point de vue ne peut donc se faire que dans l'union de la philosophie et de la théologie. *Nihil impedit unum et idem esse latens et patens*⁶⁷, quand on traite de Dieu ou du Verbe incarné, mais aussi quand on étudie les créatures comme signes.

Ainsi la philosophie comme telle, doit être non pas seulement par accident, mais spécifiquement chrétienne, car saint Bonaventure n'a pu poser aucune distinction fondamentale entre elle et la connaissance religieuse naturelle. La philosophie étant essentiellement métaphysique et métaphysique de l'exemplarisme, elle débouche nécessairement dans la foi, elle est ordonnée vers la connaissance surnaturelle, elle est essentiellement une métaphysique religieuse⁶⁸.

Moyennant quoi, saint Bonaventure peut affirmer l'unité parfaite de la sagesse chrétienne.

Dans les *Questions disputées sur le mystère de la Trinité*, il dit « que toutes les créatures, qu'elles soient considérées dans leurs propriétés complétives ou qu'elles le soient dans leurs défauts, clament fortement et très haut l'existence de Dieu, dont elles ont besoin pour combler leur manque et assurer leur plein développement »⁶⁹.

Si dans la créature matérielle, cet appel est au stade de l'être, dans l'évolution verticale de la vie qui conduit de l'être unicellulaire à l'esprit, il revêt un aspect toujours plus conscient. Pierre d'attente

65 — GILSON, *o.c.*, 115.

66 — R. LAZZARINI, *San Buonaventura, filosofo e mistico del cristianesimo*, p.350-351.

67 — *III Sent.*, d.24, a.2, q.3, ad 4 (III, 524a).

68 — B. ROSENMÖLLER, *Religiose Erkenntnis nach Bonaventura*, p.213, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Münster—West. 1925. Band XXV, Heft 3/4.

69 — *De myst. Trin.*, q.I, a.I, concl. (V, 49s).

déposée par le Créateur dans son œuvre et par laquelle il se trouve être ainsi à l'origine de l'appel que nous lui lançons. Et à mesure que cet appel se fait plus conscient et plus chargé de connaissance et d'amour, il reçoit une réponse plus satisfaisante jusqu'à la possession totale de Dieu, but de la création: *nata est anima ad percipiendum bonum infinitum quod est Deus, ideo in eo solo debet quiescere et frui*⁷⁰.

Unité de l'ordre universel que nous a révélée l'Écriture. La théologie comme science et science unique de tous les signes et de toutes les choses signifiées en tant qu'elles se rapportent à Dieu, Alpha et Omega et qui a assumé les connaissances rationnelles en vue de cette connaissance, se trouve être ainsi, à la fois théologie et métaphysique religieuse, la science et la sagesse parfaite⁷¹.

70 — *I Sent.*, d.I, a.3, q.2, corp. (I, 40b-41a).

71 — *I Sent.*, proem., I, ad 3-4. Cf. *Brev.*, prol., 2-4 (V, 201).

Bibliographie. - Nous avons cité (I, 8ab) les œuvres de saint Bonaventure d'après l'édition minor de Quaracchi, 4 vol. 1936-1949.

Obras de san Buenaventura, Madrid, 6 Vol., 1945 ss.

GILSON, *La Philosophie de saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 2^e éd. 1943.

R. LAZZARINI, *S. Buonaventura filosofo e mistico del cristianesimo*, Milano, 1946.

IR. SQUADRANI, *S. Bonaventura christianus philosophus*, in *Antonianum*, 1941, XVI, 103-130, 253-254.

J. PERDESEN, *L'intellectus fidei et la notion de théologie chez saint Bonaventure*, in *Studia Theologica*, Lund 1952, vol. 5, fasc. I-II, 1951. Cf. pour une bibliographie complète, le t.I des *Obras de S.B.* Madrid 1945.

BOUGEROL, J.-G., *Introduction à l'étude de S. Bonaventure*, Paris 1961. *Saint Bonaventure et la Sagesse chrétienne*, Paris 1963.