

# Qu'est-ce que la philosophie médiévale ?

Damien Theillier

[www.nicomaque.com](http://www.nicomaque.com)

## I) Raison et foi

### 1) Thomisme et augustinisme

S. Augustin lutte à la fois contre le manichéisme et contre Pélage. Pour les manichéens, la nature humaine est radicalement corrompue par le péché, l'âme est dans son corps comme dans un tombeau. C'est le corps et la matière qui constituent la cause de tout mal. Pour Pélage au contraire le mal provient uniquement de la liberté de l'homme. Le salut dépend donc aussi de l'homme, de sa bonne volonté, de ses bonnes actions et la grâce divine se borne à reconnaître les mérites de chacun, à proportionner le salut en fonction de ces mérites. La doctrine des manichéens revient à nier la liberté et celle de Pélage à nier le péché originel ainsi que la grâce du salut. S. Augustin, voulant montrer que la grâce est nécessaire au salut, tombe à son tour dans l'excès. Il refuse le manichéisme mais reste marqué par sa formation de jeunesse (Platonisme et manichéisme). Depuis la chute, la nature humaine n'est plus le reflet de la sagesse divine. Il accentue fortement la dimension tragique de la condition humaine et l'intervention rédemptrice du Christ.

S. Thomas corrige l'augustinisme et formule une théologie de la grâce plus équilibrée. "*La grâce achève la nature mais ne la détruit pas*" (*Somme Théologique*, Ia, q.1, a.8, ad.2). Non seulement la nature n'est pas corrompue par le péché originel, elle est seulement blessée, mais le salut exige une intime collaboration de la nature et de la grâce. S. Thomas, rejoignant par là Aristote, met l'accent sur l'autonomie et sur la continuité plutôt que sur la rupture et l'opposition.

Il affirme ainsi que la raison est capable d'une connaissance objective de la loi naturelle, posant ainsi la légitimité d'une morale naturelle. La raison est aussi "*capax Dei*", capable de connaître Dieu à partir d'une connaissance de l'être des choses.

Rétablissant la raison dans ses droits, il met en lumière la spécificité et l'autonomie de la sagesse philosophique par rapport à la théologie. De même que la grâce suppose la nature et l'accomplit, la foi suppose et perfectionne la raison. La raison est éclairée par la foi et libérée de ses fragilités. De son côté, la foi est définie comme un *assentiment de l'intelligence* et non comme un saut dans l'absurde qui humilierait la raison

Concernant la question de Dieu, S. Thomas identifie Dieu et l'être, il affirme que Dieu est l'être. Le monde n'est pas l'être mais il a l'être. Thomas a eu l'intuition que le monde est contingent et qu'il n'a pas en lui-même la source de son être. Le monde participe à l'être de Dieu, la création est une participation. Mais si Dieu est dit être et que le monde est dit être, ce n'est pas de la même façon, mais de façon analogue. L'analogie se distingue de l'univocité et de l'équivocité. Elle permet de faire du monde une image de Dieu et d'affirmer la possibilité de connaître l'existence de Dieu.

Mais Thomas critique l'argument ontologique d'Anselme (Cf. texte): il part du concept de Dieu dans l'esprit, au lieu de partir de l'expérience. (Il est plus grand d'être dans la pensée et dans la réalité que d'être seulement dans la pensée, la non-existence de quelque chose de tel que rien de plus grand ne peut être pensé n'est

donc pas pensable) Pour Anselme, c'est par le rationnel qu'on accède à Dieu, pour Thomas, c'est par le réel.

## 2) Rationalisme et mysticisme

Sur la question des rapports raison-foi, on voit apparaître un clivage entre deux tendances extrêmes. L'une, rationaliste, qui va jusqu'à prétendre qu'on peut démontrer les vérités de foi, l'autre, mystique, qui rejette la raison comme corrompue et dangereuse. La querelle entre Abélard et S. Bernard illustre ce clivage qui va traverser toute l'histoire de la pensée jusqu'à nos jours et aura une influence considérable sur la philosophie moderne.

Un rationalisme excessif conduira à une philosophie séparée et de plus en plus indépendante de la foi. Inversement et par réaction, on verra apparaître une défiance toujours plus grande à l'égard de la raison elle-même.

Ainsi pour Duns Scot, la doctrine de l'analogie est pleine d'ambiguïté car elle conduit à faire de Dieu un super-homme ou un super-être et à perdre de vue qu'il est avant tout le tout-autre, dont l'essence est ineffable. Pour sauver la transcendance de Dieu contre les menaces du rationalisme, Duns Scot insiste sur la différence entre l'homme et Dieu et non sur la ressemblance.

La Renaissance, ce n'est pas seulement le triomphe de l'humanisme, mais aussi du mysticisme par un retour au platonisme c'est-à-dire à une philosophie de la transcendance. Maître Eckhart affirme que Dieu, s'il est la cause de l'être, n'est pas l'être, il est au-delà de l'être, il est l'Un. Dans cette perspective, la création, loin d'être une participation à l'être de Dieu, apparaît plutôt comme une déchéance, un passage de l'un au multiple. D'autre part, si Dieu n'est pas, il n'est pas connaissable, ou du moins on ne peut le connaître que comme inconnaissable ou comme néant. On retrouve de telles idées dans la doctrine de Nicolas de Cuse. Pour lui la vraie sagesse, c'est la reconnaissance de l'incompréhensibilité totale de Dieu et la conscience de notre ignorance: "*la docte ignorance*"

Guillaume d'Occam professe un scepticisme philosophique et jette le discrédit sur toute référence de la foi à la raison. Luther apparaît comme le grand héritier de cet anti-rationalisme théologique qui abaisse la raison pour mieux exalter la foi et la toute-puissance de Dieu.

## II) La révolution nominaliste

### 1) L'origine des concepts universels

Occam réagit contre la distinction scotiste d'un *esse objectivum* et d'un *esse cognitum* c'est-à-dire contre les dérives d'une scolastique qui réifie ses concepts.

Comment passe-t-on de la connaissance intuitive du singulier à la connaissance des universaux: espèces et genres? Ce problème crucial de l'épistémologie médiévale reçoit chez Occam une solution originale: la connaissance intuitive d'une chose singulière suffit à produire dans l'esprit le concept propre de la chose saisie et le concept de l'espèce à laquelle elle appartient. Le passage de la chose au concept ne donne pas lieu à une abstraction au sens traditionnel du terme: on reste dans la connaissance intuitive.

La connaissance abstraite n'a donc aucune portée ontologique réelle, elle se confond plus ou moins avec la capacité d'imaginer une chose en son absence. Corrélativement, les idées universelles ne sont que des noms qui servent à classer les objets. L'idée d'homme, c'est un mot associé à une image concrète.

### 2) Le volontarisme ou la liberté d'indifférence

Il faut replacer le volontarisme nominaliste dans le contexte d'une polémique théologique toujours vivace contre le nécessitarisme gréco-arabe et le courant pélagien qui relativise l'intervention de la grâce divine dans le salut de l'homme. Tombant à leur tour dans l'excès, certains théologiens accentuent la liberté de Dieu (la toute-puissance) au point d'affirmer que Dieu aurait pu vouloir d'autres lois et d'autres vérités que celles qui existent

Or de même que le monde est isolé de Dieu car il surgit de sa pure volonté contingente, de même chaque acte libre surgit comme quelque chose de radicalement nouveau, isolé des actes précédents et l'homme devient une suite d'actions isolées.

Ils affirment aussi que l'homme ne peut être bon que si sa volonté se détermine uniquement d'après la loi divine et non d'après la raison ni d'après des inclinations naturelles. Le bien consiste uniquement dans la soumission de la volonté à la loi ou dans l'obéissance. Il en résulte un primat de la volonté sur l'intelligence et de la forme sur le contenu.

On pourrait rattacher ce type de philosophie au stoïcisme. Pour les stoïciens en effet, ce qu'on fait compte moins que la manière dont on le fait. Il faut être indifférent à tout ce qui nous arrive de l'extérieur et conformer sa volonté à la volonté divine qui gouverne le monde.

Le volontarisme d'Occam trouve aussi sa source dans son nominalisme. Il n'existe que des individus isolés dans leur existence individuelle. La personne humaine, conçue comme l'unité d'une substance qui sous-tend les déterminations accidentelles, disparaît derrière une suite d'actes qui se succèdent sans relation entre eux.

Saint Thomas avait expliqué que le libre arbitre procédait de la raison et de la volonté, qu'il était donc un pouvoir de choix dérivé de nos deux facultés spirituelles et inspiré par les inclinations à la vérité, au bien, au bonheur, qui les animent. Aussi peut-on l'appeler une liberté de qualité ou de perfection, comme un pouvoir d'accomplir des actions qui ont qualité de vérité et de bien, même s'il lui arrive de défailir et de mal faire. La volonté est une faculté qui est portée par nature vers le bien que l'intelligence lui présente.

Le libre arbitre n'est pas un habitus, c'est-à-dire une détermination à un acte particulier ou à un ensemble d'actions. Il est une indétermination, c'est-à-dire un état dans lequel la volonté est ouverte aux différents membres d'une alternative. C'est une puissance d'agir de différentes façons. Et S. Thomas utilise le mot *indifferentia* pour décrire l'état de la volonté par rapport aux biens particuliers (indifférence dominatrice. Cf. *De Veritate*, q. 24, a. 7) Mais cette indifférence reste relative car elle est portée par les inclinations, et la décision n'est pas arbitraire car elle est assistée par l'intellect.

Occam, lui, retourne carrément les rapports: le libre arbitre ne procède pas de la raison et de la volonté, mais il les précède dans leurs actes, car nous pouvons choisir de penser ou non, de vouloir ou non. Le libre arbitre est ainsi la faculté première de l'homme dont l'acte ne dépend originellement que de sa décision. On le définira comme le pouvoir de choisir entre les contraires, entre le oui et le non, le bien et le mal, indifféremment; d'où le nom de liberté d'indifférence.

C'est une véritable révolution qui s'opère ici dans la conception de l'homme et de son agir. Elle commence par une rupture avec la nature spirituelle, avec ses

inclinations, notamment au bonheur. Occam affirmera que l'homme peut indifféremment choisir d'être heureux ou de ne pas l'être, comme aussi de conserver ou non l'existence. La nature n'est plus à la source de la liberté, elle est désormais soumise à son arbitre et rejetée en dehors, en dessous d'elle. Le fameux précepte des Anciens *sequi naturam* (suivre la nature) perd son sens; il faudrait dire plutôt *dominari naturam* : l'idéal devient la domination, l'asservissement de la nature.

De ces deux définitions de la liberté, naissent deux conceptions et deux organisations de la morale profondément différentes. L'une est fondée sur la recherche du bien et sur la pratique des vertus, l'autre est fondée sur la loi et l'obéissance au devoir. Dans la morale du devoir, le bien réside uniquement dans la forme du devoir, c'est-à-dire dans la pureté de mobiles de la volonté. C'est donc une morale qui lutte contre la sensibilité et l'inclination naturelle au bonheur, sources d'égoïsme. Dans la morale des vertus, le bien réside essentiellement dans la matière de l'acte et la fin visée est le bonheur compris comme accomplissement de la nature humaine.

Dans le domaine politique, la théorie de l'absolutisme est une transposition du nominalisme. De même que la loi doit être acceptée comme un fait et non déduite d'un raisonnement, de même le Prince impose ses lois et n'a de comptes à rendre à personne: "*regis voluntas suprema lex.*" Le droit est fondé sur la volonté souveraine, sur le pouvoir.

*Damien Theillier*  
*www.nicomaque.com*