

# ETUDES FRANCISCAINES

TOME XXIII - N° 65

PREMIER TRIMESTRE 1973

---

ITINERAIRE DE L'ESPRIT EN DIEU  
LE CHRIST, MAITRE DE TOUS  
FRANÇOIS AU LIVRE DE LA NATURE

BIBLIOTHÈQUE  
FRANCISCAINE  
PROVINCIALE

# études franciscaines

revue fondée en 1899 par des frères mineurs capucins de Paris  
publiée par un groupe de frères mineurs franciscains et capucins

Rédaction / 26, rue Boissonade, Paris 14 / tél. 633.94.40

Administration / Librairie Mariale et Franciscaine  
9, rue de Vauquois, 41002 Blois / c.c.p. La Source 726.38

**Belgique** / Les Editions Franciscaines, 14, rue du Prince, Verviers

## Abonnements

	France	Etranger
Revue trimestrielle :	25 F.	27 F.
avec Supplément annuel :	35 F.	37 F.
de soutien, à partir de :	40 F.	40 F.

Les manuscrits ne sont pas retournés.

La revue se réserve le droit de publier ou non, en tout ou en partie, les lettres à l'éditeur, selon l'intérêt qu'elles offrent et l'espace dont elle dispose

# études franciscaines

TOME XXIII - N° 65

Revue trimestrielle

1<sup>er</sup> trimestre 1973

---

## SOMMAIRE

LIMINAIRE	3
ENCART	11
ITINERAIRE DE L'ESPRIT EN DIEU	
Commentaire du chapitre III, nos 1 et 2 :	
Traité de la spéculation de Dieu par son image empreinte dans les	
puissances naturelles	<b>Louis Pruniers 13</b> —
LE CHRIST, MAITRE UNIQUE DE TOUS	<b>79</b> —
FRANÇOIS AU LIVRE DE LA NATURE - 5	
Le prophète	<b>Dominique Gagnan 83</b> —
COMPTE RENDU	<b>Jean Mauzaize 117</b>





# LIMINAIRE

Rentrant en soi-même, après avoir admiré l'univers et y avoir goûté la Présence divine, le pèlerin de *l'itinéraire de l'esprit en Dieu*, commence la deuxième étape de sa quête de sagesse. De la « Spéculation de Dieu en ses vestiges dans l'univers », il passe à LA SPECULATION DE DIEU PAR SON IMAGE EMPREINTE DANS LES PUISSANCES NATURELLES. Le dépaysement ne sera pas bien grand, car saint Bonaventure, fidèle à lui-même, continue de soumettre les données d'une expérience aussi intégrale que possible à sa méthode d'interprétation, laquelle, nous le savons, est celle de la *coïncidentia oppositorum*. Seule la médiation change : ce n'est plus formellement le monde de la sensation et de la perception qui sert de miroir à notre contemplation de Dieu, mais c'est en nous-mêmes, par et dans la vie de notre esprit, que nous cherchons à mieux pénétrer la vie du Modèle.

Cette fois encore, la pratique nous ayant quelque peu rompus à la méthode, nous constatons combien la méditation bonaventurienne est celle d'un homme et non d'un pur esprit, celle d'un chrétien et non d'un sage néo-platonicien. Certes, du vestige à l'image il y a un saut à faire, puisque nous changeons d'ordre : « La créature raisonnable est née pour être immédiatement ordonnée à Dieu ». Mais, loin que cette noblesse native entraîne chez le chrétien une désaffection de droit et un mépris de fait à l'égard des créatures inférieures, elle implique de sa part une reprise et un achèvement : « L'articulation entre le vestige et l'image est nettement établie et délimitée. Nous dirions aujourd'hui que la louange, la manifestation et la communication cosmique ou naturelle doit déboucher sur une louange, une manifestation, une communication personnelle ».

La fonction liturgique propre à l'homme découle de son immédiate ordination à Dieu, mais elle inclut bel et bien sa fonction démiurgique, et même la suppose nécessairement. L'homme, dans son rapport personnel à Dieu, ne peut oublier systématiquement son rapport au monde sensible, à l'univers que Dieu lui a confié et qui appose sa marque à la spécificité

de sa nature. Un tel oubli reviendrait à tronquer le plan divin lui-même. Pour Bonaventure, comme pour François d'Assise, comme pour saint Paul, la fonction de chantre de l'univers est une dimension irrécusable du chrétien. Il y aurait, sinon, rupture de continuité dans le mouvement ascendant « tout est à vous, vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu ». La création divine se verrait frappée d'absurdité, et la pauvreté de François ne serait plus libératrice à l'image de celle du Christ ; au lieu d'être la voie royale réintroduisant l'homme déchu dans sa liberté, au cœur du mystère liturgique, la pauvreté franciscaine ne serait plus qu'une forme d'ascèse plus ou moins consonante aux conditions sociologiques du moment.

Or, Bonaventure était parfaitement conscient des implications de sa problématique. Tous les thèmes drainés par son œuvre, aussi bien ceux des Philosophes que ceux des Pères, sont repensés en raison de l'objet central de sa contemplation : le Christ et la croissance de son Corps mystique jusqu'à la plénitude. Le principe de l'orchestration est invariablement celui de la récapitulation de toutes choses sous le Christ, c'est-à-dire qu'il s'inspire des lois de la *coïncidentia oppositorum* dont le Christ est la mesure par excellence.

Il apparaît alors combien la question des rapports de l'âme et du corps et de leur ordination à Dieu offre un terrain propice au déploiement de la méthode. Transposées dans une problématique radicalement différente, les exigences du platonisme et de l'aristotélisme perdent leur caractère antinomique et trouvent leur pleine signification, la vérité dont l'un et l'autre étaient porteurs éclatant à la lumière du christianisme. N'oublions pas que le lieu privilégié de notre spéculation n'est ni l'Académie, ni le Lycée, ni le Portique, ni Alexandrie, mais le mont Calvaire vu de l'Alverne. Il faut donc se méfier lorsqu'on parle du platonisme ou de l'aristotélisme de Bonaventure, ou même d'un néoplatonisme hérité de saint Anselme, car il est probablement impossible de ramener un seul point de sa doctrine à l'une de ces perspectives, sans trahir sa position.

Nous assistons au contraire à un phénomène d'assimilation tel, que les différents aspects de l'œuvre s'ordonnent d'eux-mêmes, et que bien des thèses qui ont paru inconciliables à ses historiens ou à ses disciples nous semblent s'appeler et s'enchaîner le plus logiquement du monde. A notre sens, s'il fallait ici soupçonner la position bonaventurienne, le soupçon ne naîtrait pas de la difficulté qu'éprouverait Bonaventure à concilier abstraction et illumination, mais bel et bien de la facilité avec laquelle il les fait siennes et les confisque au profit de sa synthèse.

En effet, le réalisme et la nécessité de la connaissance abstraactive, tout autant que le réalisme et la nécessité de l'intériorité objective, combinent les vœux les plus chers de la systématique bonaventurienne. Et nous savons pourquoi : l'homme ne peut louer Dieu comme il le mérite, sans entrer en relation personnelle avec Lui, et il ne peut non plus accomplir son office de chantre de la gloire divine, sans se faire l'écho

de la louange cosmique afin de la tirer en quelque sorte de l'inconscience où elle sommeille. L'homme est ici le lieu de la coïncidence des opposés, le point de rencontre du ciel et de la terre, et son rôle de médiateur entre l'être inconscient de l'univers et l'être supra-conscient du Dieu trinitaire exige une intégration rigoureusement fonctionnelle, tant de sa connaissance abstractive que de sa vie intérieure déployée en conscience de soi et conscience de la Présence illuminatrice. Dieu ne fait pas des êtres de raison, ni des monstres de contradiction, et c'est bien la perspective chrétienne qui exige une harmonie réelle de ces fonctions réelles. Répétons-le : l'arrière-monde de cette synthèse n'est ni le platonisme, ni l'aristotélisme, ni le néoplatonisme, mais l'enseignement biblique interprété par la *Traditio* ecclésiale. Saint Bonaventure n'a pas besoin d'Aristote pour découvrir toute la valeur du monde sensible; le livre de la Genèse couronné par les récits évangéliques, les dogmes de la création, de l'incarnation et de la résurrection le lui enseignent bien mieux que n'importe quelle école réaliste. Pareillement, ce n'est pas de Platon qu'il a appris ce qu'est la liberté, la vie intérieure, etc.; l'expérience des patriarches, des prophètes, des sages et des saints de l'ancienne et de la nouvelle Alliance, les dogmes de la création spéciale de l'âme, de son immortalité, de son appel à la vision béatifique et de sa faculté de s'y dérober le lui certifient mieux que toutes les écoles idéalistes réunies. Lui-même d'ailleurs ne se gêne pas pour comparer ses emprunts philosophiques aux dépouilles des Egyptiens.

Ainsi, lorsqu'il hérite du schéma de l'exitus et du reditus, Bonaventure évite le piège de l'émanatisme et récusé toute médiation entre l'être créé et Dieu dans l'ordre de l'efficience, et entre l'homme et Dieu dans l'ordre de la finalité. Inversement, la réduction des puissances cognitives de l'homme n'aboutit pas à confondre l'activité de l'intellect agent avec celle de l'Intelligence divine. Son axe métaphysique de réduction est spécifiquement chrétien, c'est celui de la relation de création essentiellement contingente. Si donc tout être est nécessairement créé immédiatement par Dieu, l'homme ne peut davantage être une créature libre sans être conscient, et il ne peut être conscient sans être immédiatement conscience de soi et corrélativement conscience de soi comme être relatif à un Absolu, à une Conscience illuminatrice, régulatrice et judicatrice. La classique analogie de proportionnalité, ou rapport à quatre termes, trouve donc sa véritable articulation en référence au rapport d'imitation, ou rapport à deux termes, de la copie au modèle, de l'image au prototype : « C'est la convenance immédiate d'ordre qui fonde la configuration des puissances de l'âme, c'est-à-dire l'analogie de proportionnalité, qui relève de l'ordre de la sagesse, adaptation interne et externe de la structure mentale à son objet final. Ordination immédiate à Dieu, capacité de Dieu, configuration native à Dieu sont des données corrélatives ». Notre activité cognitive demeure bien formellement liée au monde sensible d'où elle tire l'objectivité de ses représentations, mais son essentielle et immédiate ordination à la Lumière éternelle et infaillible, d'une part,

est seule qualifiée pour fonder cette activité en l'élevant au niveau d'une connaissance judicative, et d'autre part, assure à l'esprit humain une vie proprement autonome en le dotant de principes irréductibles à l'ordre corporel.

On voit que le point de vue adopté pour aborder l'intériorité objective est celui-là même qui a guidé l'analyse de la connaissance sensible et l'élaboration du vestige. L'homme est toujours traité comme « totum conjunctum », c'est-à-dire comme un acte unique dont la vertu suscite une unité organique entre l'ordre de l'esprit et l'ordre du corps, en se déployant dans une hiérarchie de fonctions, de puissances et de principes formels. Certes, la distinction des ordres et des puissances correspondantes est bien réelle, puisque le propre de la créature est d'être essentiellement multiple et composée, surtout dans le cas de l'homme ; mais il est non moins clair qu'il n'y a qu'une distinction de raison entre le dynamisme unificateur de cet acte et son dynamisme ascensionnel, son aspiration à l'unité transcendante de l'Acte pur, de la Vérité immuable. La psychologie de l'image se vérifie donc analogiquement de l'âme comme forme du corps et connaissant le sensible, de l'âme comme substance distincte et se connaissant soi-même, de l'âme enfin comme relation à Dieu et connaissant l'Être, ce dernier aspect tenant évidemment le rôle de premier analogant. Il va de soi que l'analogie se ramifie ensuite en chacune des facultés intellectuelles et que l'analyse se complait à l'examen de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté. (Nous prévenons le lecteur que l'article s'arrête à la mémoire ; intelligence et volonté donneront lieu à un article autonome).

Bref, le Docteur séraphique demeure imperturbablement fidèle à sa méthode : trouver pour chaque cas l'articulation où se réalise la coïncidence des opposés, en faire son centre d'analyse et de synthèse jusqu'au moment où la question traitée demande d'être à son tour envisagée en fonction d'une articulation supérieure, comme un aspect d'un ensemble plus englobant : « Le lecteur qui a eu la patience de suivre nos citations et nos remarques, éprouve peut-être le besoin d'y voir clair et de savoir s'il faut classer Bonaventure parmi les objectivistes ou les subjectivistes, parmi les immanentistes ou les transcendantalistes, parmi les réalistes ou les idéalistes, parmi les phénoménologues ou les ontologistes, parmi les essentialistes ou les existentialistes. Nous répondons simplement que les citations accumulées depuis le Prologue de l'Itinéraire montrent la fidélité de Bonaventure à sa méthode : il dit *et*, *et*, là ou les autres disent *ou*, *ou*. Par exemple, lorsque Piaget dit : *ou* prédestination éternelle *ou* constructivisme, Bonaventure dit *et* prédestination éternelle *et* constructivisme. Au lieu de dire « *ou* on se tourne du côté de l'objet à connaître... *ou* enfin, plus profondément, on remonte jusqu'à la faculté de connaissance... », Bonaventure conjugue les trois voies, et il indique leur dépendance totale vis-à-vis de l'Être et de la Vérité absolus...

Ainsi la mémoire apparaît comme une puissance de totalisation, capa-



ble de faire accéder la pure succession des instants à la présence perpétuelle d'une durée consciente; mais cette totalisation restreint en suspens et se donnerait à elle-même comme un non-sens si, précisément, la totalité n'était déjà donnée en tant que principe donateur radical. Pas de tout intégral sans principe radical et, conséquemment, pas de véritable universalisation du donné (du sens) si le tout universel ne trouve la mesure du tout intégral dans sa propre relation dynamique au principe radical. De là vient que chacune des questions traitées ne fait jamais abstraction de la totalité, et que la réduction consiste à faire surgir explicitement ce qui était déjà présent implicitement et *activement*. On peut, si l'on veut, établir une comparaison avec la méthode des ensembles; mais la parenté des logiques opératoires ne doit pas faire oublier la divergence fondamentale des perspectives car, pour Bonaventure, il s'agit d'un itinéraire, d'une progression engageant toute la personne, la démarche n'étant pas seulement celle de l'analogie mais celle de l'anagogie.

Ce Liminaire pourrait donc bien être trompeur. En effet, dans la mesure où l'on s'est borné ici à dégager l'esprit et la logique de l'architecte à propos de la situation de l'homme, la construction risque d'apparaître comme la projection d'une vue a priori, une suite de déductions hégéliennes dont les êtres et l'histoire fourniraient le champ d'application. Il n'en est rien. Si l'on tient à s'aider d'une comparaison, ce n'est pas Hegel qu'il faut évoquer, mais Pascal et sa méthode expérimentale qui se présente comme un décalque, trait pour trait, de la méthode bonaventurienne. A ceux qui seraient surpris de cette nouvelle comparaison des méthodes, alors que déjà nous avons parlé dans un liminaire précédent de la méthode cycloïdale de Blondel, rappelons que Blondel emprunta explicitement sa méthode à Pascal bien qu'il l'ait déséquilibrée en s'installant trop systématiquement dans le point de vue de l'immanence, oubliant ainsi la signification positive et *donnée* de la Présence. Quoi qu'il en soit, on verra que le Commentaire se présente *aussi* comme une méthode d'immanence et procède à l'inverse du Liminaire, puisque c'est le donné expérimental qui commande et son analyse et sa progression, en quoi il est assurément beaucoup plus fidèle à l'esprit même de la méthode bonaventurienne.

\*

Avec l'article sur François LE PROPHETE, nous reprenons la série *François au Livre de la Nature*. Ecluse dans la conversion (cf. E.F., T. XX, « Le hérault du grand Roi » et « Le bâtisseur d'églises »), la vie nouvelle s'est développée dans le silence (E.F., T. XXI, les deux articles sur « Le solitaire »). Mais l'initiation au secret du Roi ne pouvait être l'apprentissage d'un entendre et d'un voir sans entraîner simultanément l'acquisition d'un langage correspondant, d'un langage royal. Le hérault, le bâtisseur d'églises reconnu en songe par Innocent III apparaît alors comme le prophète chargé de rappeler au peuple la promulgation de l'Alliance scellée dans le sang du Roi.

De ce fait, le Poverello se retrouve en compagnie des grands chargés de mission de l'histoire sainte, Elie, Moïse, saint Paul apôtre, saint Antoine du désert : « Moines à l'état pur, de tels hommes sont rares... ils jalonnent le temps et rappellent à l'humanité sa finalité de gloire... Soulignant combien ces phrases d'éternité s'élèvent au-dessus du monde pour y répandre la lumière d'Amour et de Colère, Bonaventure montre comment le juste parvenu à cet état de sainteté appartient dans la communauté humaine à un ordre distinct, qui le spécifie au delà de toute autre vocation, qu'elle soit contemplative, intellectuelle ou active; ordre des extatiques, le docteur l'appelle l'ordre des séraphins ». Saint Bonaventure ne fait ici qu'exprimer et fixer le sentiment de la toute première tradition franciscaine, celle des disciples immédiats du stigmatisé. Aussi Celano assimile-t-il sans hésiter la mission de François à celle d'Elie le thesbite, prototype du moine et patriarche incontesté de la tradition monastique : « Jésus lui-même, reprenant la prophétie de Malachie, n'avait-il pas reconnu sous les traits de Jean-Baptiste, l'image d'Elie contemplant sa gloire à travers les siècles ? Aussi le grand Antoine du désert avait affirmé que tous ceux qui font profession de vie solitaire doivent prendre pour règle et pour patron le grand Elie ».

Cela, la tradition franciscaine primitive l'a si bien compris que nul, et les Spirituels moins que quiconque, ne s'est avisé de chercher ailleurs la règle d'interprétation des hauts-faits de François. C'est pourquoi sa biographie ne fut jamais l'affaire des chroniqueurs, mais seulement des théologiens, ou disons — pour éviter toute ambiguïté — des méditatifs : « Dès sa conversion, le Poverello a perçu Jésus crucifié, et la lumière de cette perception a organisé l'ensemble des significations dont il s'est fait le témoin. Les stigmates ne sont que l'empreinte en sa chair de l'archétype qui fonde et oriente l'axe même de sa personne. Haut-lieu de sa vie, la scène de l'Alverne récapitule et manifeste en une clarté unique l'affirmation seigneuriale qui devait animer tout son être; à ce titre, cette scène demeure pour l'historien la clef qui introduit directement au cœur de toute sémantique franciscaine ».

L'univers franciscain est trop évidemment surdéterminé : Livre de la Nature, Livre de l'Écriture, Livre de Vie s'y lisent à la façon d'une synopse, et leurs témoignages coïncident dans la lettre du fait historique : « Hors de cet axe, le tau qu'utilise le saint demeure un signe, fondamental peut-être, mais dont le pouvoir d'expression, exclusive fonction de sa lettre et de la technique exégétique de celui qui l'utilise, ne peut dépasser le champ clos d'un déchiffrement minimaliste sans possibilité de synthèse réunifiante ». Effectivement, l'adoption du tau, liée au discours papal d'ouverture du concile de Latran, ne laisse planer aucun doute sur son rattachement à la symbolique traditionnelle, et ce dans l'esprit même de François. La façon dont il l'utilisa dans le billet au frère Léon, en l'intégrant explicitement au symbolisme le plus classique de l'Arbre de Vie, montre qu'il savait parfaitement ce qu'il faisait et qu'il le faisait précisément dans l'esprit

et dans la lettre de l'époque. Le parallèle avec le tau des Antonins, même si l'on refuse la probabilité d'un contact direct, le confirmerait au besoin.

Sans doute, on peut toujours contester une méthode d'interprétation au nom d'une autre méthode d'interprétation : « La certitude historique n'est jamais qu'une vraisemblance qu'il ne paraît pas raisonnable, que l'on n'a pas de raison suffisante de contester : nous dirions en termes pragmatistes *a practical satisfactoriness* » (MARROU H.I., *De la connaissance historique*, Seuil, p. 117). L'interprétation minimaliste se prend volontiers pour la plus « scientifique », parce qu'elle se croit la plus proche du donné objectif strictement vérifiable. L'historien reprend alors à son compte le travail de pur chroniqueur que les premiers témoins ont oublié de faire, et il recompose scientifiquement un portrait fidèle à l'épure préalablement obtenue. Seulement voilà : « La théorie précède l'histoire (Aron Raymond) : la théorie, c'est-à-dire la position, consciente ou inconsciente, assumée en face du passé par l'historien : choix et découpage du sujet, questions posées, concepts mis en œuvre, et surtout types de relations, systèmes d'interprétation, valeur relative attachée à chacun : c'est la philosophie personnelle de l'historien qui lui dicte le choix du système de pensée en fonction duquel il va reconstruire et, croit-il, expliquer le passé » (Idem, pp. 187-188).

On touche ici du doigt la grande difficulté — pour ne pas dire l'impossibilité — qu'il y aurait à prétendre reconstituer la personnalité d'un François d'Assise en dehors d'une référence essentielle à une tradition vivante et continue. Dans la mesure où l'attitude de l'historien est d'abord, et souvent essentiellement, celle de la remise en question, d'une sorte de doute initial, on le voit osciller de l'objectivisme renanien à l'existentialisme sartrien, en passant par le romantisme de Michelet ou de Sabatier, sans exclure un possible glissement vers le structuralisme de Lévi-Strauss, etc... Bien entendu, nous nous en tenons aux tentatives susceptibles de rendre compte de leur méthode, car nous ne voyons aucune possibilité de discussion avec ceux dont la méthode se ramène apparemment au souci d'habiller François à un certain goût du jour, le sommet de sa vie n'étant plus la vision de l'Alverne mais le fait d'avoir une fois ou l'autre gaulé des noix contre un salaire en nature ; après le François prolétaire et le François contestataire on peut prévoir qu'avant longtemps cette même méthode nous tirera de son chapeau un François bateleur à l'usage de la société de loisirs, étant donné qu'il lui est arrivé de gratter la louange divine sur deux bouts de bois. Non pas que nous songions à nier l'intérêt d'un travail sur les documents ni même à reculer devant les exigences d'une critique bien fondée. Nous nous demandons seulement si certaines façons d'aborder François d'Assise relèvent d'une connaissance sérieuse du XII<sup>e</sup> siècle — peut-être ne serait-il pas superflu que cette connaissance soit un peu poussée — ou s'il s'agit d'un précipité à retardement du positivisme objectiviste qui connut son heure de succès à la fin du siècle passé et au début de celui-ci ?

« Feuilletons le parfait manuel de l'érudit positiviste, notre vieux compagnon le Langlois et Seignobos : à leurs yeux, l'histoire apparaît comme l'ensemble des « faits » qu'on dégage des documents : elle existe, latente, mais déjà réelle, dans les documents, dès avant qu'intervienne le labeur de l'historien. Suivons la description des opérations techniques de celui-ci : l'historien trouve les documents puis procède à leur « toilette », c'est l'œuvre de la critique externe, « technique de nettoyage et de raccommodage » : on dépouille le bon grain de la balle et de la paille; la critique d'interprétation dégage le témoignage dont une sévère « critique interne négative de sincérité et d'exactitude » détermine la valeur (le témoin a-t-il pu se tromper ? a-t-il voulu nous tromper ?..); peu à peu s'accumule dans nos fiches le pur froment des « faits » : l'historien n'a plus qu'à les rapporter avec exactitude et fidélité, s'effaçant derrière les témoignages reconnus valides .

« En un mot, il ne construit pas l'histoire, il la retrouve : Collingwood, qui ne ménage pas ses sarcasmes à une telle conception de la « connaissance préfabriquée, qu'il n'y aurait qu'à ingurgiter et recracher », appelle cela « l'histoire faite avec des ciseaux et un pot de colle » *scissors and paste*. Ironie méritée, car rien n'est moins exact qu'une telle analyse, qui ne rend pas compte des démarches réelles de l'esprit de l'historien [...] comme si le choix des témoignages retenus n'était pas déjà une redoutable intervention de la personnalité de l'auteur, avec ses orientations, ses préjugés, ses limites ! [...] » (Idem, pp. 54-55).

Par conséquent, si l'on veut absolument appliquer la méthode critique à l'événement François d'Assise, il faut aller jusqu'au bout, il faut nous rendre compte des présupposés de la méthodologie. Il n'y a pas plus de donné historique brut qu'il n'y aurait un donné sensible brut, en ce sens que l'intelligence de l'historien n'est pas plus une *tabula rasa* ou une pure passivité enregistreuse que ne le serait l'esprit de l'enfant s'éveillant à la connaissance judiciaire. Sans pousser trop loin le parallèle épistémologique, on peut toutefois constater que dans l'un et l'autre cas la question du dynamisme propre de l'intelligence et de la sensibilité du sujet connaissant est essentielle. Bien plus, dans le cas du Poverello il faut encore y aller obligatoirement d'une philosophie de l'histoire, sa vie n'étant pas de celles qui se laissent approcher de l'extérieur et par le seul biais des documents. C'est pourquoi les témoignages de nos contemporains ne peuvent se séparer du témoignage de la tradition franciscaine — fût-ce au nom de la science —, sans tomber dans la fantaisie et parfois le délire. Ces historiens veulent-ils réellement nous persuader que leur témoignage est le produit d'une virginité intellectuelle sans précédent dont nous n'aurions qu'à cueillir pieusement le fruit dans leurs livres ? Mais il en va de l'histoire de François comme de l'histoire humaine, donc comme de l'histoire du Christ : « Au delà de ces schémas d'un secteur, on s'interroge sur les schémas relatifs au tout. Mais à ce moment, on revient à la question initiale (compréhension des hommes) en même temps que l'on dépasse toute interrogation scientifique. Le sens que présente l'histoire totale

est solidaire du sens que l'on attache à l'existence humaine et à la succession des formes qu'elle prend à travers le temps... Logiquement, la philosophie de l'histoire se détache de la science dans la mesure où elle interprète l'histoire globale, c'est-à-dire, explicitement ou non, donne une réponse à l'interrogation que l'homme s'adresse à lui-même en interrogeant son passé. Réponse que l'expérience historique ne donne pas, bien plutôt l'expérience que nous prenons de notre passé est-elle ordonnée par une réponse implicite que nous portons en nous avant d'interroger ceux qui ont été.» (ARON Raymond, *Dimensions de la conscience historique*, coll. 10/18, pp. 108-109).

La liberté est d'abord une fidélité, et elle n'est créatrice qu'enracinée dans la vivante tradition. Séparée de la tradition, l'œuvre scientifique est séparée de la Vérité de la Vie, et donc de la Vie de la Vérité : les existentiels franciscains échappent au regard de l'objectiviste comme ils échappent à celui du matérialiste. Le risque est dès lors réel pour ce genre d'histoire. d'imposer par la force ou l'intrigue politique, ce qu'elle est incapable de proposer en vérité, au niveau précisément d'un dialogue sérieux et serré. Or il est certain, et l'historien le sait mieux que quiconque, que les pouvoirs laïques n'ont pas le monopole d'un absolutisme de la raison d'état; les tentations existent au sein même d'un ordre religieux de ne pas tolérer l'intolérable liberté de celui qui demande le droit de comprendre et suscite aux autorités le devoir de s'expliquer : « Il reste à savoir si la société elle-même tolérera le philosophe qui jamais ne se soumet entièrement [...]. Un des caractères les plus troublants de notre époque, en effet, est l'existence de régimes qui ne se satisfont pas de l'obéissance passive ou indifférente des masses. Ces régimes veulent être aimés, admirés, adorés par tous, par ceux-là mêmes qui ont de solides raisons de les détester [...] Ce que le Pouvoir demande au Philosophe, ce n'est plus seulement d'obéir, c'est de justifier l'obéissance. » (Idem, p. 365). On se fait une idole de la vérité même, disait Pascal, et l'historien n'est pas à l'abri de cette idolâtrie; mais l'histoire, comme l'autorité, comme la philosophie, est au service de la Vérité, et celle-ci seule peut les libérer et en faire des fonctions de la Vie.



Comme la paix dans les Etats n'a pour objet que de conserver les biens des peuples en assurance, de même la paix dans l'Eglise n'a pour objet que de conserver en assurance la vérité, qui est son bien, et le trésor où est son cœur.

Et, comme ce serait aller contre la fin de la paix que de laisser entrer les étrangers dans un Etat pour le piller, sans s'y opposer, de crainte d'en troubler le repos, parce que, la paix n'étant juste et utile que pour la sûreté du bien, elle devient injuste et pernicieuse quand elle le laisse perdre, et la guerre qui le peut défendre devient juste et nécessaire ;

de même, dans l'Eglise, quand la vérité est offensée par les ennemis de la foi, quand on veut l'arracher du cœur des fidèles pour y faire régner l'erreur, de demeurer en paix alors serait-ce servir l'Eglise ou la trahir ? serait-ce la défendre ou la ruiner ?

Et n'est-il pas visible que, comme c'est un crime de troubler la paix où la vérité règne, c'est aussi un crime de demeurer en paix quand on détruit la vérité ?

Il y a donc un temps où la paix est juste, et un autre où elle est injuste. Il est écrit qu'il y a temps de paix et temps de guerre (Ecclé. III, 8), et c'est l'intérêt de la vérité qui les discerne.

Mais il n'y a pas temps de vérité et temps d'erreur, et il est écrit, au contraire, que la vérité de Dieu demeure éternellement (Ps. CXVI, 2).

Et c'est pourquoi Jésus-Christ, qui dit qu'il est venu apporter la paix (Jean, XIV, 27), dit aussi qu'il est venu apporter la guerre (Matth. X, 34). Mais il ne dit pas qu'il est venu apporter et la vérité et le mensonge.

La vérité est donc la première règle et la dernière fin des choses.



...La plus grande des vérités chrétiennes est l'amour de la vérité.

PASCAL, *Pensées*, 949 (963) et 935 (962, 6).

Ed. Jacques Chevalier.

## ***Itinéraire de l'esprit en Dieu. 5***

CHAPITRE III n<sup>os</sup> 1 et 2 \*

# Traité de la spéculation de Dieu par son image empreinte dans les puissances naturelles

1. — Les deux précédents degrés nous ont conduits vers Dieu à travers ses vestiges ; par ses vestiges Dieu resplendit en toute créature ; et nous avons été amenés comme par la main jusqu'au point de rentrer en nous-mêmes, c'est-à-dire dans la mens où resplendit l'image divine. Ainsi, en troisième lieu, nous entrons en nous-mêmes, et nous abandonnons en quelque sorte la cour extérieure pour le Saint, à savoir la partie antérieure du tabernacle, où nous devons nous efforcer de voir Dieu par mode de miroir. C'est là qu'à la façon du Chandelier la lumière de la vérité resplendit sur la face de notre sens, là même où resplendit l'image de la bienheureuse Trinité.

Entre en toi-même et vois : Ton esprit (mens) s'aime lui-même avec grande ferveur ; il ne pourrait s'aimer à moins de se connaître ; il ne pourrait se connaître à moins de garder le souvenir de soi-même, car nous ne saisissons rien par l'intelligence qui ne soit présent à notre mémoire. Tu peux ainsi observer, non avec l'œil de la chair, mais avec le regard de la raison que ton âme possède une triple puissance.

\* Cf. E.F. 1972, t. XXII, n<sup>os</sup> 61, 62 et 63-64 : *L'itinéraire de l'esprit en Dieu*, Prologue p. 11 ; *Spéculation du pauvre dans le désert*, p. 39 ; *Le témoignage septiforme de l'univers*, p. 129 ; *La spéculation de Dieu en ses vestiges dans l'univers*, p. 225.

Si tu considères les *opérations* et les *rappports* de ces trois puissances, tu pourras voir Dieu par toi-même comme par son image, ce qui correspond à la vision par miroir et en énigme.

\*

Le second livre des Sentences (D. 16) expose à la perfection la *structure dynamique* de l'image de Dieu.

*Question 1.* -- L'homme est-il vraiment image de Dieu ?

*Réponse :*

Première note préalable :

*Image* signifie ressemblance expresse. Or il est nécessaire que toute créature sous n'importe quel mode ressemble à Dieu ; mais il est également nécessaire en vue du complément de l'univers que quelque créature ressemble *expressément* à Dieu. Ainsi toute créature a raison de *vestige*, mais quelque créature a raison d'*image*, à savoir la créature qui ressemble *expressément*. Tel est le cas d'une créature raisonnable comme l'homme. Il faut donc concéder que l'homme est image de Dieu, puisqu'il en est la ressemblance expresse.

Deuxième note :

- 1° Il existe une ressemblance par *convenance omnimodale en nature*. Une personne de la Trinité est ainsi semblable à une autre.
- 2° Il existe une ressemblance par *participation de quelque nature universelle*. Ainsi l'homme et l'âne sont assimilés dans l'animal.
- 3° Il existe une ressemblance de *proportionnalité*. Ainsi le nautonier et le cocher correspondent (*conveniunt*) par rapport au navire et au véhicule qu'ils dirigent.
- 4° Il existe une ressemblance par *convenance d'ordre*. Ainsi l'exemplaire est assimilé à son modèle.

Selon les deux premiers modes, aucune créature ne peut ressembler à Dieu ; selon les deux derniers, toute créature ressemble à Dieu. Mais la créature dont la ressemblance est plus lointaine (magis de longinquo) a raison de vestige ; la créature dont la ressemblance est le plus proche (proximo) a raison d'image ; telle est la créature raisonnable, c'est-à-dire l'homme.

Explication :

1° La convenance d'ordre.

C'est à cause de lui-même que Dieu a créé toutes choses : Puissance et majesté suprême il a tout fait pour sa *louange* ; Lumière suprême il a tout fait pour sa propre *manifestation* ;



Bonté suprême il a tout fait pour sa propre *communication*. Or la louange est parfaite dans la mesure où quelqu'un l'*approuve*, la manifestation, dans la mesure où quelqu'un la *comprend*, la communication des biens, dans la mesure où quelqu'un est *capable de s'en servir*.

Mais approuver la louange, savoir la vérité, assumer les dons selon un service, tout cela relève de la seule créature raisonnable. C'est pourquoi il n'appartient pas aux créatures irrationnelles d'être *immédiatement* ordonnées à Dieu, elles sont ordonnées par la médiation de la créature raisonnable. Tandis que la créature raisonnable de soi est née pour louer, connaître et soumettre au pouvoir de sa volonté les autres réalités, elle est née pour être *immédiatement* ordonnée à Dieu.

Dans la mesure précisément où une chose est *plus immédiatement* ordonnée à autre chose, dans la même mesure cette chose s'accorde avec l'autre selon la *convenance d'ordre*. Or l'âme raisonnable et toute créature rationnelle étant « capable de Dieu et apte à participer » à sa vie, est du même coup *immédiatement* ordonnée à Dieu ; elle s'accorde avec Dieu au plus haut point selon la *convenance d'ordre*.

Or plus le degré de *convenance* est grand, plus la *ressemblance* est *expresse*. De ce point de vue, la créature rationnelle est donc une ressemblance expresse, elle est donc bien image.

Tel est d'ailleurs l'enseignement d'Augustin (De Trinitate, l. 14, c. 8, n. 11) : « L'âme est image de Dieu, dans la mesure où elle est capable de Dieu et dans la mesure où elle peut être participante ». Comme l'âme est *immédiatement* ordonnée à Dieu, elle est *capable* de Dieu, elle est née pour lui être *configurée* ; et c'est pourquoi elle porte en elle-même dès son origine la lumière du visage divin. Ainsi selon la ressemblance qui relève de la convenance d'ordre, il est parfaitement correct d'appeler l'âme image de Dieu, puisque de ce point de vue elle lui est *expressément* assimilée.

## 2° La convenance de proportionnalité.

Selon la ressemblance qui relève de la convenance de proportionnalité ou de proportion, la créature rationnelle est expressément assimilée à Dieu, ainsi de ce point de vue, elle est dite *image* en toute rectitude. En voici la preuve patente :

La convenance de proportion se signale à l'attention d'après une *disposition semblable* (similiter se habere). Or il peut y avoir « disposition semblable » de deux manières : en comparaison avec les réalités *extérieures*, ou bien en comparaison avec les réalités *intérieures*. Il y a ressemblance expresse lorsqu'il existe une *disposition semblable* par rapport à l'extrinsèque et à l'intrinsèque.

On peut comparer l'essence divine à une *créature*, on peut également comparer une *personne* divine à une autre *personne* divine.

Convenance de proportion extrinsèque :

Toute créature donne lieu à comparaison, car elle est en quelque sorte conforme à Dieu, pour autant qu'il est *cause* de la créature ; telle est la comparaison qui porte sur l'*effet produit*. En effet, de même que Dieu produit son effet, de même l'agent créé produit son effet, quoique la relation ne soit pas tout à fait la même.

Convenance de proportion intrinsèque :

Or la créature rationnelle convient avec Dieu de cette manière, mais aussi par rapport à l'origine, à l'ordre et à la distinction de ses propres puissances internes, qui fondent l'assimilation à la distinction et l'ordre intrinsèques à la nature divine dans les personnes divines.

Dans le De Trinitate, Augustin montre par là que l'homme est image de Dieu. Dans le premier livre des Sentences nous avons développé ce point de vue, en montrant que dans l'âme raisonnable il y a unité d'essence avec trinité des puissances réciproquement ordonnées et disposées selon un mode quasi semblable aux relations des personnes divines. Il y a donc là *expresse ressemblance de proportion* ; et c'est pourquoi la créature raisonnable qui est l'homme est image de Dieu.

2. — Objection :

Partout où il y a image, il y a ressemblance ; partout où il y a ressemblance, il y a quelque identité ; or partout où il y a identité, il y a convenance dans quelque troisième terme (in aliquo tertio) : par conséquent si Dieu et la créature ne conviennent pas dans un troisième terme, la créature ne peut être la ressemblance de Dieu, ni son image.

Réponse :

La ressemblance qui est dans l'image n'est pas discernée en vertu d'une identité ou d'une participation à la même nature, mais en vertu d'une *convenance d'ordre et de proportion*. Or une telle ressemblance n'exige pas communication (communicantia) dans un troisième terme, puisque dans la convenance d'ordre, l'un est ressemblance de l'autre (unum est similitudo alterius) ; et dans la convenance de proportion, la ressemblance ne se vérifie pas par rapport à un seul terme, mais entre deux comparaisons.

### 3. — Objection :

Partout où il y a image, il y a configuration, car l'image se discerne dans la figure ; or l'essence divine n'est figurable en aucune manière ; elle ne peut donc en aucune manière être représentée par une image : par conséquent aucune créature n'est image de Dieu.

#### Réponse :

L'image corporelle exige une configuration corporelle, mais l'image spirituelle se vérifie selon une configuration et une effigie spirituelles. Celle-ci ne consiste pas dans la quantité de masse, mais dans la quantité d'énergie (*virtutis*), c'est-à-dire dans les puissances. Ainsi, la figure triangulaire possède trois sommets (*terminos*) et trois lignes, de même dans l'image spirituelle, les puissances tiennent lieu de sommets, et l'émanation (*egressio*) de l'une à partir de l'autre quant à l'acte est disposée à la façon d'une ligne de jonction.

### 4. — Objection :

L'image diffère du vestige en ce que le vestige représente selon la partie et l'image selon le tout ; or nul être fini ne peut représenter l'infini selon le tout. Puisque Dieu est infini et que toute créature est finie, nulle créature ne peut être image de Dieu.

#### Réponse :

L'image qui représente selon le tout se vérifie dans l'image qui possède la perfection omnimodale ; en ce sens, le Fils de Dieu seul est l'image du Père. Il n'est donc pas vrai qu'une autre image représente le *tout* simpliciter, et pourtant, elle est représentative d'une *certaine totalité* (*aliquam totalitatem*). En effet, « la créature raisonnable et l'intellect sont en quelque sorte toutes choses », et toute chose est formée pour s'y inscrire, les ressemblances de toutes choses sont destinées à s'y imprimer et s'y peindre. Par conséquent, de même que *l'univers tout entier* représente Dieu au sein d'une *certaine totalité sensible*, de même la créature rationnelle représente Dieu au sein d'une *certaine totalité spirituelle*. Toute autre créature irrationnelle représente Dieu seulement *en partie*, c'est-à-dire seulement selon ce qu'elle est (*secundum se*), car elle n'est pas comme l'intellect destinée à contenir spirituellement en soi d'autres choses, de telle sorte que rien ne lui soit inintelligible. Et je précise ce point à cause de l'âme sensible qui connaît *quelques choses*, mais qui n'est pas constituée pour connaître *toutes choses*.

## 5. — Objection :

Toute créature est infiniment éloignée de Dieu ; car Dieu l'emporte infiniment sur toute créature. Mais s'il n'y a pas plus grand qu'une distance infinie, une créature n'est pas plus éloignée qu'une autre ; de même une créature n'est pas plus proche qu'une autre : par conséquent ou bien *toute* créature est image, ou bien *aucune* créature n'est image. Mais toute créature n'est pas image, donc aucune ne l'est.

### Réponse :

Il est vrai que la distance qui oppose la créature à Dieu est infinie, s'il s'agit de la ressemblance par *participation* et par *adéquation*. Puisque Dieu est *infini*, rien ne peut *l'égaliser* ; puisqu'il est *simple*, il ne peut *partager* (participare) une tierce nature avec une créature. La raison d'image chez l'homme n'est en aucune manière déterminée selon la ressemblance de participation ou d'adéquation mais au contraire selon la double ressemblance d'*ordre* et de *rapport semblable* (consimilis habitudinis), et de ce point de vue, la créature raisonnable n'est pas infiniment éloignée du Créateur, bien mieux, elle en est très proche.<sup>1</sup>

Cette longue question bonaventurienne exige longue réflexion. Tout d'abord, elle s'inscrit dans le cadre des Sentences où le mouvement de recherche et de découverte est descendant ; il s'agit d'un mouvement qui prend pour base de départ le donné de la Révélation et va de la Trinité à la création. Pour situer l'homme comme image de Dieu, Bonaventure part de l'intention créatrice et de la finalité universelle. Nous voyons ainsi en quel sens l'homme finalise l'univers, comme perfection créée de la louange, de la manifestation et de la communication divines. L'articulation entre le vestige et l'image est nettement établie et délimitée. Nous dirions aujourd'hui que la louange, la manifestation et la communication *cosmique ou naturelle* doit déboucher sur une louange, une manifestation, une communication *personnelle*. L'affinité circule du vestige à l'image en fonction de la Gloire de Dieu. Il appartient à l'image de Dieu, à l'homme en particulier, d'assurer la mise en œuvre, la glorification active du Seigneur. Entre l'homme et Dieu, dans l'ordre de finalité, il n'y a pas d'*intermédiaire* cosmique ou angélique, mais *relation immédiate* de l'activité spirituelle. « L'exemplaire est assimilé à son Modèle », et de ce point de vue il bénéficie d'une activité propre, comme d'une structure mentale propre. C'est la *convenance immédiate d'ordre* qui fonde la *configuration des puissances de l'âme*, c'est-à-dire *l'analogie de proportionnalité*, qui relève de l'ordre

1. II Sent., d. 16, a. 1, q. 1 (II, 394-396).

de sagesse, adaptation interne et externe de la structure mentale à son Objet final. Ordination immédiate à Dieu, capacité de Dieu, configuration native à Dieu sont des données corrélatives.

D'autre part, Bonaventure ébauche les axes d'une logique de la ressemblance, de la convenance, ou de la communauté adaptées à son ontologie générale. Il élimine ici le panthéisme en rejetant l'*univocité* d'une identité de nature entre l'image et son Modèle divin. En seconde position, il écarte la logique de la *classification* par participation d'une nature universelle, qui exigerait un troisième terme commun à Dieu et à l'image. Mais il garde l'*analogie* de proportionnalité, le rapport semblable de deux termes à deux autres termes, qui prend toute sa valeur en s'appuyant au préalable sur le rapport simple d'un terme à l'autre : *rapport d'imitation*, de copie à Modèle, d'image à prototype.

En ce cas, la ressemblance ne s'accorde pas avec son semblable dans un troisième terme, mais par elle-même (per seipsa). Ainsi l'âme est la ressemblance expresse de Dieu. Cette convenance pose dans un terme l'inclination et le besoin (inclinatio et indigentia), et dans l'autre terme le repos et la suffisance (quietatio et sufficientia), car l'un est fait en vue de l'autre, d'où son ordination à l'autre.<sup>2</sup>

Le tableau suivant tiré du Premier livre des Sentences montre combien l'analogie bonaventurienne est élaborée en fonction de la présence et de la connaissance de Dieu. C'est la convenance d'ordre et l'analogie correspondante à deux termes qui explique la démarche de montée vers Dieu. Il est trop facile de décréter qu'il n'y a pas de finalité dans l'univers pour mieux professer ensuite le dogme de la non-finalité dans l'univers. La science qui procède ainsi n'est même plus capable ensuite d'admettre le fait d'une perception, le simple fait constant du rapport permanent entre l'homme et le cosmos. D'autre part, il est visible que Bonaventure évite le piège du syllogisme comme méthode scientifique exclusive ; car le syllogisme exige deux extrêmes et un moyen terme. Or dans le rapport de la créature au Créateur il ne peut y avoir de moyen terme. Tout le procès des abus du syllogisme est contenu là. Toute créature corporelle ou spirituelle est ombre de Dieu et vestige, car toute créature est créée, causée immédiatement par Dieu, mais toute créature n'est pas image, car seule la créature rationnelle connaît sa dépendance à l'égard du Créateur. C'est précisément cette relation de dépendance universelle qui porte l'intelligence à connaître Dieu, et à comprendre sa propre activité intellectuelle comme totalement et immédiatement dépendante de Dieu. Dans l'état de voie, « l'intellect quasi matériel de l'homme ne peut connaître Dieu qui est la souveraine Lumière selon sa pure spiritualité divine, mais il a besoin (indiget) de connaître Dieu par la créature ».<sup>3</sup> Et cette connaissance est possible,

2. I Sent., d. 1, a. 3, q. 1 ad 1 (I. 39) cf. IV, d. 49, p. 1, a. 1. q. 2 ad 1 (IV, 1.003).

parce que « toute créature conduit vers Dieu plus que vers toute autre chose ».

### Aspects de la Présence :

Principe général	Toute créature conduit à connaître Dieu.		
Degré de présence	<i>Ombre</i>	<i>Vestige</i>	<i>Image</i>
Mode de représentation	Eloignement Confusion	Eloignement Distinction	Proximité Distinction.
a) Condition de référence causale.	Causalité indéterminée	Triple cause : efficace formelle finale.	Dieu = <i>Objet</i> de mémoire, intelligence, volonté.
b) propriété de la chose	Effet général.	Triple propriété : un, vrai, bon.	
Connaissance de Dieu	Perfections essentielles : communia ut communia	Perfections communes, ut appropriata.	Propriétés personnelles, ut propria.
Sujets de vérification.	Toute créature	Toute créature	Créature rationnelle Seule capable de Dieu par connaissance et amour <sup>4</sup>

Le mode de représentation synthétise la convenance d'ordre et le rapport de proportion ; en effet l'éloignement et la proximité traduisent la finalité médiate de toute créature vis-à-vis de l'être intelligent qui prend conscience de sa relation immédiate au Créateur ; mais la confusion et la distinction relèvent de la configuration interne et externe de la créature à l'égard de l'essence et des personnes divines.

Le rapport entre la propriété d'un être et sa Cause va de l'indétermination générale (effet-cause), aux conditions transcendantales de l'être (un, vrai, bon) qui renvoient à la cause efficace, exemplaire et finale, pour aboutir aux propriétés de l'âme (mémoire, intelligence, volonté). seule capable de réflexion sur la Cause première.

3. I Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 2 (I, 72).

4. I Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 2 ad 4 (I, 73).

Ainsi la connaissance humaine porte successivement et progressivement sur les perfections essentielles de Dieu (unité, simplicité, immensité, éternité, immuabilité, nécessité, primauté), sur les perfections appropriées (puissance, sagesse, bonté), et finalement les propriétés personnelles (génération, filiation, spiration).

Conformément aux mêmes principes, nous allons pouvoir vérifier la différence entre deux images : l'ange et l'homme.

Puisque l'expression d'image consiste dans la *convenance d'ordre et de proportion*, le degré (intensio) de dignité de l'image correspond au degré (intensionem) de convenance selon la proportion et l'ordre.

1° La convenance d'ordre : triple aspect.

Il faut observer entre la créature raisonnable et Dieu une convenance qui relève de l'être de l'image (esse imaginis) et une convenance qui relève du bien-être de l'image (bene esse). Le fait que la créature soit immédiatement ordonnée à Dieu est propre à l'*être de l'image* ; mais le fait que la créature qui est image soit préposée à celles qui ont raison de vestiges, d'une part, et que les créatures-vestiges soient ordonnées à la créature-image comme à leur fin, d'autre part, ces deux derniers aspects relèvent du *bien-être* de l'image. Ainsi la créature rationnelle dans sa conformité à Dieu présente une triple ordonnance.

1° Elle est constituée pour être *immédiatement* unie à Dieu ; et ceci est essentiel à l'image. De ce point de vue l'ange et l'âme sont à égalité, car pour l'un et l'autre « la mens est immédiatement informée par la vérité première elle-même ».

2° La créature-image est préposée aux autres créatures. De ce point de vue, les anges l'emportent, car ils sont députés non seulement pour diriger les animaux mais encore les hommes : « A chaque peuple il a préposé un prince » c'est-à-dire selon la Glose, un ange (Eccli., 17, 17). Tel est l'ordre selon lequel la créature irrationnelle est dirigée par Dieu grâce à la médiation de la créature rationnelle.

3° Les créatures irrationnelles sont ordonnées à la créature rationnelle comme à la fin pour quoi elles sont faites, et grâce à cette fin médiane à la fin ultime principale. De ce point de vue, l'homme ressemble davantage à Dieu, car les réalités corporelles et sensibles sont plus destinées à l'homme qu'à l'ange.

.....  
2° La convenance de proportion : triple aspect.

L'expression d'image selon la convenance de proportion relève également de l'*être* et du *bien-être* de l'image.

- 1° Le rapport constitutif de l'image (*esse imaginis*) : Ce rapport concernant l'être de l'image consiste dans la comparaison entre principes internes tels que les puissances. De ce point de vue, entre l'ange et l'homme il y a adéquation, car la distinction, l'origine, l'égalité et la consubstantialité se vérifient aussi bien dans les puissances de l'âme (mémoire, intelligence, volonté) que dans les puissances de l'ange.
- 2° Rapport du bien-être : aspect positif.  
Ce rapport s'établit dans la comparaison de la créature rationnelle à quelque chose d'extérieur, telle que le corps, et d'inférieur.  
*D'un point de vue positif*, l'âme est une image plus expresse que l'ange, car elle est unie au corps, et par lui devient principe d'autres activités : l'âme encore habite le corps tout entier.  
Ainsi l'âme représente davantage Dieu qui est principe de toutes choses, et qui est un en toutes choses.
- 3° D'un point de vue privatif, l'ange représente Dieu davantage, car Dieu est pur esprit, absolument sans mélange et indépendant de toute créature. Or l'esprit angélique est séparé du corps en acte comme en aptitude.<sup>5</sup>

Cette question fait intervenir l'ordre de gouvernement et la finalité médiate de l'image comme conditions du *bene esse*. Elle montre surtout comment nous échappons à une série indéfinie d'espèces-substances-spirituelles de plus en plus proches de l'adéquation à l'essence divine. L'ange comme l'homme appartient à un univers fini ; et l'ange n'escamote pas la relation immédiate de création qui constitue le vestige comme l'image.

## LA MENS

La seconde assignation de l'image :

Mens, connaissance, amour.

La trinité mens, connaissance, amour n'est pas une question de *puissances* ; car l'amour et la connaissance ne sont pas des puissances.

Cette trinité n'est pas non plus une question d'*habitus*, car la mens ne peut avoir raison d'*habitus*, dans la mesure où la mens est reçue comme *agissante* (*agens*).

Cette trinité n'est pas constituée par les *puissances* et les *habitus*, en effet la mens ne peut tenir lieu d'une seule

5. II Sent., d. 16, a. 2, q. 1 (II, 401).



puissance puisque les actes de deux puissances lui sont attribués.

Cette trinité ne consiste pas en plusieurs puissances, ce qui supprimerait la trinité.

Il reste donc nécessaire de poser que cette trinité relève de la *substance* de l'âme, en raison de la mens qui se connaît et qui s'aime elle-même, et qu'elle relève d'autre part des *habitus*, en raison de la connaissance et de l'amour. Ainsi se vérifie la trinité, puisque la substance est *une* et qu'il y a *deux habitus*.

Cette assignation de l'image (mens, connaissance, amour) diffère de la précédente (mémoire, intelligence, volonté) car la première assignation porte sur l'uniformité dans les puissances par rapport aux habitus et aux actes, tandis que la seconde porte sur la substance et les habitus.

Deuxième différence : la première assignation porte sur la conversion de l'âme vers Dieu ; la seconde concerne la conversion de l'âme sur elle-même ; d'autre part, il existe plusieurs modes selon lesquels l'image ne se vérifie pas dans l'homme.

A proprement parler, l'image consiste dans l'unité de l'essence et la trinité des puissances, selon lesquelles l'âme est destinée (*nata est*) par la souveraine Trinité à recevoir l'empreinte de l'*image de ressemblance*, qui consiste dans la grâce et les vertus théologiques.

C'est pourquoi Augustin dans son investigation pose d'abord la seconde assignation, ce qui lui permet de remonter à la première comme achèvement de sa spéculation. La seconde assignation n'est donc pas aussi stricte que la première ; c'est pourquoi aussi le Maître des Sentences a interverti l'ordre de la présentation, montrant ainsi que la seconde assignation n'est pas la principale.

Réponse aux objections :

1. — Il y a une triple sorte d'habitus. L'habitus que la puissance de l'âme possède *par acquisition*,  
l'habitus possédé *par disposition innée*,  
l'habitus que l'âme possède de *par sa propre origine*.  
Ceci est clair, car l'habitus est ce par quoi il est *facile* à une puissance de passer à l'acte. Or sous les trois modes sus-dits, la puissance est habile (*facilis*). Notre affect, par exemple, possède la facilité à aimer le bien d'autrui, par une *disposition acquise* comme la vertu ; la facilité à aimer son propre bien par une *disposition innée* ; et à s'aimer soi-même par son *origine naturelle*. En effet, puisque l'affect est uni à lui-même sans intervalle, il est toujours habilité à

s'aimer ; puisque notre intellect est toujours présent à soi-même, il est toujours habilité à se connaître.

2. — Notons que dans cette trinité il n'y a pas place pour un habitus de la mémoire, car cette trinité se vérifie pour autant que l'âme se convertit sur elle-même. Ainsi c'est la substance même de l'âme qui tient lieu de mémoire, et donc la présence même et l'oblation par quoi l'âme s'offre elle-même continuellement à son intelligence tiennent lieu d'habitus et d'actes de mémoire.<sup>6</sup>

Cette manière de circonscrire la *mens* est à retenir : substance de l'âme qui se connaît et s'aime, âme capable de conversion sur soi-même, en vertu de son origine naturelle (per sui naturalem originem). Or Bonaventure choisit parmi quatre opinions pour définir sa propre position. Il ne faut donc pas imaginer l'enseignement à l'Université parisienne à la manière d'un bloc monolithique. D'ailleurs l'étude des doutes (dubia) renseigne sur la problématique générale ; il conviendrait de les lire avant les questions. Alors « si l'on cherche pourquoi la *mens* dit un rapport à soi plutôt que la mémoire ou l'intelligence ? Il faut répondre : la *mens* se dit d'un acte essentiel. Dès lors il s'agit de comprendre que le *quo est* donne à l'âme l'esse *generalissime*, qui est nommé *essence* ; ou bien il donne à l'âme l'esse *generale*, et il est appelé *vie*, car l'âme appartient au genre des vivants ; ou bien il donne l'esse *spirituale*, et il est dit *mens*. La *mens* ne signifie pas autre chose que *ce qui vit de la vie intellectuelle*. Toutefois la terminologie peut s'interpréter autrement : l'âme en soi est dite essence ; l'âme comme acte du corps est la vie ; l'âme comme *perfectibile par Dieu* est la *mens* ». <sup>7</sup> Ces précisions de vocabulaire ne sont pas inutiles pour saisir l'usage que Bonaventure en fait souvent.

Sans entrer dans le dédale des théories épistémologiques, il faut cependant signaler que la théorie de la vie mentale relève au XIII<sup>e</sup> siècle de deux courants d'interprétation : l'un conforme à la tradition augustinienne, prolongée chez Bonaventure, l'autre influencé par l'invasion aristotélicienne, et subordonné à l'abstraction. Nous avons déjà vu comment le jugement d'être, pour saint Bonaventure, transcende l'abstraction et l'englobe grâce au jeu combiné de l'appréhension et du plaisir. Il y a abstraction au sens strict du mot, lorsque l'homme *rend raison* de son constat et de son plaisir et découvre que la raison du beau, de l'agréable, du salubre consiste dans une *proportion d'égalité*. Or la *raison d'égalité* est la même dans les grandes comme les petites choses, elle n'est pas soumise à l'extension, à la succession, ni au changement. Elle fait ainsi abstraction du lieu, du temps et du mouvement ; immuable, non circonscriptible, interminable, elle est *tout à fait spirituelle*. Le résultat de l'activité intellectuelle n'est plus lié à telle ou telle donnée particulière extérieure ou intérieure, ce résultat

6. I Sent., d. 3, p. 2, a. 2, q. 1 (I, 88-90).

7. I Sent., d. 3, dub. 2 (I, 93-94).

a valeur vraiment universelle. « *Intellectus non est alligatus materiae* ». L'intellect n'est pas *lié* à la matière, comme on dit en théologie que la grâce n'est pas *liée* aux sacrements. Il y a certes *présence d'esprit* au niveau de la connaissance sensible, une présence d'esprit qui s'exerce dans le jugement « ceci est blanc » ou « ceci est agréable », et qui précède le jugement critique, où l'esprit discerne ses raisons profondes d'accord ou de désaccord. L'adage d'école : « l'âme est d'une certaine manière toutes choses », pourrait se traduire : « l'âme peut s'assimiler spirituellement toutes choses ». Or cette assimilation ne va pas sans la *species* ou la *similitudo objective* émanée de la chose, mais elle est encore plus impensable sans l'*intention* ou l'*attention* et la *conversion de l'esprit* sur la réalité extérieure. Si l'aspect d'*impression objective* relève de la réalité extérieure, l'aspect d'*expression* relève de l'*intentionnalité* de l'esprit. C'est ici que la doctrine augustinienne du *verbe* complète la doctrine aristotélicienne de l'*espèce impressa*. Autrement dit, privilégier l'impression au détriment de l'expression, d'une manière absolue, c'est rendre l'activité de compréhension incompréhensible.

Il est sans doute évident que la relation cognitive de l'intellect et du cosmos est en dépendance de l'union de l'âme et du corps dans la constitution de l'homme en état de voie. Dans le cas de l'enfance, du sommeil et de la folie, l'expérience montre que l'usage de la raison et a fortiori de la liberté dépend des dispositions nerveuses et organiques du corps. L'âme humaine n'est pas seulement forme du corps au niveau végétatif, moteur et sensible, mais encore au niveau intellectuel. L'homme qui résulte de l'union de l'âme et du corps est *un par essence*, et comme tel il *doit* disposer de *son opération propre*, c'est-à-dire d'une opération conjointe du corps et de l'âme intellectuelle. Le cas de la sensation est relativement simple, puisque la *réception* de l'information (*species*) se fait par le corps et son organe, tandis que le *jugement* procède de la puissance intellectuelle. Par contre, dans le cas de la pensée pure, de l'intellection pure, la réception et le jugement procèdent l'une et l'autre de la seule puissance intellectuelle, intellect possible et intellect agent. Et c'est pourquoi l'âme séparée pourra disposer de son opération intellectuelle. Il est vrai cependant que durant l'état de voie, tant que l'âme vit dans le corps, le régime de l'intellection ne procède pas tout à fait indépendamment du corps : tant que l'âme existe dans son corps, l'activité cognitive n'existe pas sans un minimum de dispositions corporelles.<sup>8</sup>

Ces conditions d'exercice jouent, toutes proportions gardées, pour la connaissance sensible et pour la pensée pure. Mais une autre question se pose : tout le contenu de la pensée pure dérive-t-il de la connaissance sensible ? Autrement dit, est-ce que tout le savoir que l'homme possède sur le *monde*, sur *soi-même* et sur *Dieu* est filtré par les sens et l'imagination ? Pour répondre à cette question, procédons par ordre, et cherchons d'abord au niveau de la connaissance du monde extérieur la part de l'*inné* et de l'*acquis*. Bonaventure signale qu'en son temps

8. II Sent., d. 23, p. 2, a. 1, q. 6 (II, 623).

tous les docteurs s'accordent sur le fait d'un certain innéisme et pourtant d'une certaine acquisition des *habitus cognitifis*. L'accord ne se vérifie plus lorsqu'il s'agit d'expliquer le mode d'innéisme et d'acquisition. L'autorité d'Aristote et d'Augustin a discrédité la position platonicienne de la réminiscence et de l'innéisme intégral. Dans le texte que nous allons traduire, Bonaventure éclaire l'innéisme de la conscience morale à partir de l'innéisme des *habitus cognitifis*.

— *Première position* : Les *habitus cognitifis* seraient *innés* pour l'intellect agent, et *acquis* pour l'intellect possible. Lorsque le Philosophe (Aristote) disait que l'âme est créée comme une table nue, il parlait de l'intellect possible qui a besoin d'être parfait par la médiation des puissances sensibles. Mais cette position ne semble correspondre ni aux paroles du philosophe, ni à la réalité. Si l'intellect agent possédait les *habitus* des objets à connaître (*habitus cognoscendorum*), pourquoi ne pourrait-il les communiquer à l'intellect possible sans l'intermédiaire des sens inférieurs ?

D'autre part, si l'intellect agent possédait les *habitus* des objets de connaissance, l'âme ne serait pas ignorante dès l'instant de sa formation, bien plutôt elle serait savante. De plus, il est difficile d'expliquer comment les espèces (*species*) en ce cas sont dites être dans l'intellect agent, puisque l'intellect possible se définit « *quo est omnia fieri* », et l'intellect agent « *quo est omnia facere* ».

— *Deuxième position* : Les *habitus cognitifis* sont *innés* en ce qui concerne la connaissance « *in universali* », et *acquis* en ce qui concerne la connaissance « *in particulari* » ; soit *innés* pour la connaissance des *principes*, *acquis* pour la connaissance des *conclusions* ; et c'est pourquoi une « dignité » est ce que chacun approuve à la simple audition.

Mais cette position ne cadre pas avec l'enseignement d'Aristote et d'Augustin. En effet, le Philosophe (II lib. Posteriorum. c. 18) prouve que la connaissance des principes ne nous est pas innée, par voie d'exclusion, et il montre que « la connaissance des principes est acquise par la voie des sens, de la mémoire et de l'expérience ». Augustin (XII de Trinitate. c. 15, n. 24) parle d'un enfant qui répondait sur tous les principes de la géométrie, et il dit que les réponses de l'enfant s'expliquent non pas en vertu d'une prescience dans l'âme de l'enfant, mais parce que « il voyait ces principes dans une certaine lumière incorporelle en son genre ; un peu comme l'œil de chair voit ce qui est situé dans le champ de la lumière corporelle, car il est fait pour s'adapter à cette lumière et la capter ».

— *Troisième position* : Les *habitus cognitifis* sont d'une certaine manière *innés*, et d'une certaine manière *acquis* non seulement en ce qui concerne la connaissance *particulière* (*in particulari*), et la connaissance des *conclusions*, mais

aussi en ce qui concerne la connaissance des *principes*. En effet, deux facteurs concourent nécessairement à la connaissance, à savoir la présence du cognoscible et la lumière (lumen), grâce à quoi nous jugeons l'objet présent... les habitus cognitifs sont d'une certaine manière *innés en raison de la lumière innée à l'âme*, ils sont aussi d'une certaine manière *acquis en raison de la species*. Et ceci s'accorde aux paroles du Philosophe et d'Augustin. Tout le monde s'accorde sur le fait que la puissance cognitive est douée d'une *lumière innée*, que l'on nomme le « judicatoire naturel ». D'autre part les *espèces* et les similitudes des choses *s'acquièrent* en nous par la médiation des sens, comme le dit le Philosophe en plusieurs passages, et comme l'expérience l'enseigne. Car personne ne connaîtrait jamais le tout (totum) ou la partie (partem), ou le père ou la mère, s'il n'en recevait l'espèce grâce à quelque sens extérieur. D'où l'adage : « perdre un sens, c'est perdre une science ». Or le lumen, la lumière, le judicatoire naturel dirige l'âme même dans ses jugements sur les objets de connaissance et d'action (de cognoscibilibus, de operabilibus).

— *Habitus cognitifs et Conscience morale : degrés d'évidence* : Parmi les objets de connaissance, certains sont *très évidents* comme les dignités et les premiers principes ; d'autres sont *moins évidents*, comme les conclusions particulières. De même dans le domaine de l'agir (operabilis) certaines règles d'actions sont *très évidentes* : « ce que tu ne veux pas qu'on te fasse, ne le fais pas à un autre », « il faut se soumettre à Dieu », etc.

Or la connaissance des premiers principes nous est dite innée en raison de la lumière du jugement, car la lumière du jugement suffit à connaître ces principes, *après la réception* des espèces, sans autre forme de persuasion, en raison de leur évidence. De la même manière, la connaissance des premiers principes moraux nous est innée, pour autant que la lumière du jugement suffit à les connaître.

D'autre part, la connaissance des conclusions particulières des sciences est *acquise*, pour autant que la lumière innée du jugement ne suffit pas pleinement à les connaître, mais exige un surcroît de persuasion et une nouvelle habilitation. Ainsi dans le domaine moral, il y a des choses à faire, auxquelles nous sommes tenus, et que nous connaissons grâce à une information de surcroît.

La conscience qui désigne l'habitus directif de notre jugement d'action, indique d'une certaine manière l'habitus *inné* et d'une certaine manière *l'acquis*. La conscience désigne l'habitus inné pour autant qu'il éclaire les premières règles de la nature ; l'habitus *acquis* par rapport aux règles d'institution surajoutée. Je dis que l'habitus est inné en raison de la lumière directive, mais il est néanmoins acquis en

raison de l'espèce de l'objet même à connaître. En effet, je possède la *lumière*, qui suffit à reconnaître que les parents doivent être honorés, et qu'il ne faut pas faire de tort au prochain ; mais je ne possède pas *naturellement une espèce impressée* du père ou une espèce du prochain.

Je concède par conséquent que la conscience désigne l'habitus qui d'une certaine manière est inné, à savoir en raison de cette « lumière imprimée en nous », qui nous « montre le bien », et qui est le séminaire des autres habitus à acquérir... Je concède que la conscience désigne d'une certaine manière un habitus acquis, en raison même des espèces des objets à connaître... Je concède encore que la conscience désigne un habitus acquis par rapport aux actions spéciales à opérer...

— *Connaissance par essence* : Pourtant si certains objets de connaissance sont connus par *leur essence* (per sui essentiam) et non *par espèce* (per speciem), on peut dire à l'égard de tels objets de connaissance que la conscience est un habitus *simplement inné* (simpliciter innatus), et tel est le rapport de la conscience à ce qui est d'aimer Dieu et de craindre Dieu. Dieu en effet n'est pas connu *par une ressemblance perçue par les sens*, au contraire « la connaissance de Dieu nous est naturellement innée (naturaliter inserta) », comme le dit Augustin. Par ailleurs, ce n'est pas *grâce à une ressemblance perçue du dehors*, que l'homme sait ce qu'est l'amour et la crainte, mais *par essence*, car de tels affects sont essentiellement dans l'âme.

— Toute connaissance dérive-t-elle des sens ? Il faut répondre *non*. Il faut nécessairement affirmer que l'âme connaît Dieu, qu'elle se connaît elle-même, et ce qui est en elle-même, sans le secours des sens extérieurs. Partant, lorsque le Philosophe dit : « Il n'y a rien dans l'intellect qui n'ait d'abord été dans le sens », ou « toute connaissance a son origine à partir des sens », il faut l'interpréter de ce qui est dans l'âme *par une ressemblance abstraite*. On dit que ces objets de connaissance sont dans l'âme par mode d'écriture. Si le Philosophe dit que « rien n'est écrit », dans l'âme, ce n'est pas qu'elle soit totalement dépourvue de connaissance, mais très probablement parce qu'elle est dépourvue de toute inscription (pictura) ou de toute ressemblance abstraite. C'est en ce sens qu'Augustin écrit (XI de Civitate Dei. c. 27, n. 2) : « Dieu nous a inséré le judiciaire naturel, où ce qui appartient à la lumière et ce qui appartient aux ténèbres est connu dans le livre de la lumière qui est vérité, car la vérité est naturellement imprimée dans le cœur des hommes »<sup>9</sup>.

— Par ailleurs si quelques autorités semblent dire que dans la condition présente Dieu est vu et distingué par l'homme,

9. II Sent., d. 39, a. 1, q. 2 (II, 902-904).

on ne doit pas comprendre que Dieu est vu dans son essence (in sua essentia), mais qu'il est connu dans quelque effet intérieur (in aliquo effectu interiori cognoscitur) ; sauf peut-être dans le cas du rapt (tel celui de Paul).<sup>10</sup>

Comme toujours, il est nécessaire de recourir à la problématique générale de saint Bonaventure pour situer un problème particulier d'épistémologie. Lorsque Bonaventure affirme : « L'âme connaît Dieu et elle se connaît elle-même, et ce qui est en elle-même, *sans le secours des sens extérieurs* » (sine adminiculo sensuum exteriorum), il est trop facile de prêter, à partir de ce texte, une herméneutique angélisante au Docteur franciscain. Il est sûr que Bonaventure préserve l'activité des âmes séparées, mais il est non moins sûr qu'il ne confond pas les conditions d'activité en état de voie et en état de terme. Il n'ignore pas le problème de l'usage progressif de la raison chez l'enfant ; il n'ignore pas la différence entre le sommeil et l'état de veille ; il n'ignore pas les phénomènes de la folie ou de la frénésie. Bien mieux, lorsqu'il s'agit de préciser la part de l'acquis et de l'inné dans l'évidence des principes cognitifs ou moraux, il affirme sans ambages que le seul innéisme au sens strict est celui du *lumen naturale*. Sans l'apport objectif extérieur, sans la species et la similitude ou la représentation, nous aurions une lumière aveugle, une lumière sans objet, nous n'aurions pas la connaissance d'évidence immédiate des principes. Nous retrouvons la même doctrine dans le « De scientia Christi » : « Comme l'âme n'est pas de soi tout entière image, *avec les raisons éternelles* elle atteint les similitudes abstraites des choses par le phantasme comme des raisons propres et distinctes de connaître, *sans lesquelles elle ne se suffit pas à elle-même pour connaître la lumière de la raison éternelle*, aussi longtemps qu'elle demeure en état de voie, sauf cas spécial de révélation ou de prophétie et en cas de rapt ». <sup>11</sup> Dans le « De mysterio Trinitatis », nous lisons : « Bien que Dieu soit au-dessus de l'âme selon sa *nature*, il est cependant intérieur à l'âme selon la connaissance, et *extérieur* à l'âme *selon la représentation* et la persuasion que toute créature lui procure ». <sup>12</sup> Même s'il est question de la connaissance que l'homme a de Dieu, le « sine adminiculo sensuum » est à situer dans une *problématique de coordination* entre le macrocosme et le microcosme à l'égard du Créateur ou du Premier principe d'être, de connaissance et d'action.

Que Dieu soit est-il indubitablement vrai ?  
(Utrum Deum esse sit verum indubitabile ?)

Qu'il en soit bien ainsi se montre par trois voies :

Première voie : tout vrai *imprimé à tous les esprits* est indubitablement vrai.

Deuxième voie : tout vrai que *toute créature proclame* est indubitablement vrai.

10. II Sent., d. 23, a. 2, q. 3 (II, 544).

11. De Scientia Christi, q. 4 (V, 24).

12. De Mysterio Trinitatis, q. 1, a. 1 ad 10 (V, 51).

Troisième voie : tout vrai qui est *en soi* absolument certain et évident est indubitablement vrai.<sup>13</sup>

En tenant compte de ce cadre, nous dirions que le « *sine adminiculo sensuum* » vise à dégager l'*originalité cognitive* de la première et de la troisième voie par rapport à la seconde voie. Le plan de l'itinéraire commence avec la seconde voie dans les deux premiers chapitres ; on pourrait reprocher au saint Docteur d'y exagérer le service des sens et de l'imagination. L'état de voie pour l'homme n'est pas un état angélique : pour connaître, l'homme a besoin d'un corps bien complexionné et suffisamment sensibilisé ; sans ce minimum de complexion et d'organisation nerveuse et sensorielle, l'homme ne sera pas suffisamment équipé pour procéder à son activité intellectuelle, a fortiori à une activité de liberté. C'est exactement cela que professe Bonaventure lorsqu'il écrit : « Sans les similitudes abstraites des choses par l'intermédiaire du phantasme, comme raisons propres et distinctes de connaître, *l'âme ne se suffit pas à elle-même* pour connaître la lumière de la raison éternelle ». Mais dans ce régime de coordination qui inclut le monde, l'esprit et Dieu, il y a une *subordination* des sens à l'esprit et de l'esprit à Dieu, qu'il n'est pas toujours facile d'élaborer en catégories aristotéliennes d'acte et de puissance. Comment faire entrer l'apport biblique et patristique de l'image de Dieu dans le cadre logique de la puissance et de l'acte ? de l'intellect agent et de l'intellect possible ou passif ? Cette théorie avait conduit le Commentateur, Averroès, tout droit au mono-psychisme et à l'unicité de l'intellect agent qui est Dieu pour tout homme. Inversement, une doctrine qui riverait la connaissance à la quiddité sensible risquerait de ne jamais retrouver la dignité de la personne humaine et encore moins la transcendance de Dieu.

### L'intellect agent et possible.

Nos prédécesseurs ont tenté d'assigner la différence entre l'intellect agent et l'intellect possible de manières variées.

Pour les uns, ils diffèrent comme deux substances.

Pour d'autres, ils diffèrent comme deux puissances.

Pour les troisièmes, ils diffèrent comme l'*habitus* et la puissance.

Pour les derniers, ils diffèrent comme la puissance absolue et comparée.

*Premier mode* : 1° L'intellect agent serait une intelligence séparée, l'intellect possible serait l'âme unie au corps . . . . .

Mais ceci est erroné... car nulle substance créée n'a le pouvoir d'illuminer et de perfectionner l'âme, à proprement parler. Au contraire, selon l'esprit l'âme est *immédiatement* illuminée par Dieu

13. Idem, (V, 45).



2° L'intellect agent serait Dieu, l'intellect possible serait notre âme . . . . .

Mais cette réponse ne cadre pas avec la question. En effet il est donné à notre âme la puissance pour comprendre comme à d'autres créatures est donnée la puissance en vue d'autres actes. Ainsi, Dieu est le principal opérant dans l'opération de toute créature, et pourtant il a donné à chacune une puissance active (*vis activa*) par quoi elle puisse procéder (*exire*) à *son opération propre*. Il faut donc admettre que Dieu a donné à l'âme humaine non seulement l'intellect possible mais aussi l'intellect agent, de telle manière que l'un et l'autre soient quelque chose de l'âme elle-même.

*Deuxième mode* : 1° L'intellect possible serait une puissance purement matérielle, inhérente à l'âme en vertu de sa matière ; l'intellect agent serait une puissance purement formelle, inhérente à l'âme en vertu de sa forme . . . . .

Cette réponse n'est pas satisfaisante, car si l'intellect possible était une puissance purement passive et s'il se tenait du côté de la matière, on pourrait le poser partout où l'on peut trouver un principe matériel.

De plus, de même que l'*œil* n'est pas appelé la *vue*, de même une *telle puissance* ne devrait pas être appelée *intellect*.

2° L'intellect agent et l'intellect possible sont deux différences de l'intellect, données à une seule substance, qui concernent le tout composé (*totum compositum*). Il y a *appropriation* de l'intellect agent à la forme et de l'intellect possible à la matière, car l'intellect possible est ordonné à recevoir, l'intellect agent est ordonné à abstraire. Mais l'intellect possible n'est pas purement passif, car il peut se convertir sur l'espèce existante dans le phantasme, et dans sa conversion sur le phantasme grâce à l'intellect agent il *reçoit l'espèce* (*suscipere*), et il *en juge*. De même, l'intellect agent n'est pas totalement en acte (*omnino in actu*) ; en effet, il ne peut intelliger autre chose que soi, à moins d'être aidé par l'espèce, qui abstraite du phantasme doit être unie à l'intellect. Par conséquent, le possible n'intellige pas sans l'agent, ni l'agent sans le possible.

Analogie à partir de la connaissance sensible : Pour que l'espèce soit abstraite de l'objet, nous incluons nécessairement deux choses dans le milieu, à savoir la lumière et la transparence (*diaphaneitas*). Grâce à la lumière le milieu abstrait l'espèce, grâce à la transparence, le milieu transporte et reçoit l'espèce. Pareillement dans la connaissance intellectuelle deux facteurs concourent à un seul acte, et l'un sans l'autre ne peut avoir son opération complète.

*Troisième mode* : 1° L'intellect agent serait un habitus constitué de tous les intelligibles (*constitutus ex omnibus*

intelligibilibus) ; l'intellect possible serait le même pour autant qu'il est en puissance à l'acquisition de la connaissance par le phantasme.

En ce cas l'intellect disposerait en soi d'une connaissance innée des universaux, sinon il ne serait pas capable par sa propre vertu, même en abstrayant des sens et des phantasmes, de rendre l'intellect possible intelligent en acte. En effet, tout ce qui éduite autre chose de la puissance à l'acte doit être *être en acte* (ens in actu).

Mais cette position n'est pas conforme à la table rase d'Aristote et à sa théorie de l'acquisition des habitus par les sens et l'expérience.

2° L'intellect agent diffère de l'intellect possible comme l'habitus de la puissance ; non pas que l'intellect agent soit purement un habitus, mais parce qu'il est une *puissance habituelle* (potentia habitualis).

Cette opinion semble fondée... Selon Denis, les substances intellectuelles, *sont* par le fait même « des lumières ». Ainsi la perfection et le complément de la substance intellectuelle est la lumière spirituelle (lux spiritualis). Dès lors, cette puissance, consécutive à l'âme à partir de son intellect, est lumière en elle-même . . . . .

Cette lumière serait l'intellect agent du Philosophe : « Cet intellect *quo est omnia facere* est comme un habitus, qui s'apparente à la lumière. La lumière fait passer les couleurs de la puissance à l'acte » . . . . .

*Quatrième mode* : 1° L'intellect agent et l'intellect possible sont une seule et même puissance, qui diffère seulement par comparaison. L'intellect agent est *l'intellect en soi*, l'intellect possible est l'intellect pour autant qu'il est uni au corps et aux phantasmes.

Cette explication semble reposer sur les dires du Philosophe qui veut que « l'intellect agent soit toujours en acte, et l'intellect possible tantôt en acte, tantôt non ». Si l'âme se lasse et se trouble dans son acte de compréhension, cela résulte de son union au corps.

Mais cette explication n'est pas conforme à la vérité, car l'âme séparée possède un intellect « quo est omnia facere » et un intellect « quo est omnia fieri » : c'est-à-dire un intellect agent et possible, même lorsqu'elle est séparée ; ainsi l'intellect possible ne résulte pas seulement de son union au corps.

2° L'intellect agent diffère de l'intellect possible comme la puissance absolue diffère de la puissance comparée ; mais ce n'est pas tout à fait la même puissance qui diffère par comparaison, car chaque différence de l'intellect est autre : il y a une différence par laquelle l'âme est ordonnée à

*recevoir* (suscipiendum), et il y a une autre différence par laquelle l'âme est ordonnée à *abstraire*. Ainsi, en quelque sorte, l'une est de soi *complète* et *habilitée*, tandis que l'autre a besoin d'être habilitée et complétée ; de plus, comme (cette dernière) est constituée pour recevoir ce complément par la médiation auxiliaire (mediante auxilio) du corps et des sens corporels, elle inhère à l'âme, pour autant que l'âme est inclinée (habet inclinari) vers son corps. Par le fait même, elle contracte une double possibilité : *l'une en regard de son acte*, car elle n'est pas toujours en activité à cause des empêchements qui proviennent du corps ; *l'autre à l'égard des phantasmes*, de qui elle doit recevoir l'excitation (*a quibus excitari habet*) ; c'est en raison de son union au corps que l'intellect possède cette possibilité, car de sa nature il est puissance « quo omnia fieri », et qui subsiste non seulement dans l'âme conjointe mais aussi dans l'âme séparée.

*En résumé* : trois modes valables.

Les différences de l'intellect sont diverses, et même si elles concernent le *tout composé*, l'une cependant concerne davantage le *complément* de l'âme, l'autre le *principe matériel* ; partant, l'une ne tient pas seulement raison de puissance, mais aussi de puissance habituelle ; l'autre tient purement raison de puissance.

Ensuite, l'une de soi convient à l'âme, l'autre convient à l'âme dans son rapport au corps ;

l'une est toujours en acte, l'autre non ;

ce qui ne signifie pas que l'âme soit toujours en acte d'intelliger par l'intellect agent, mais comme la lumière corporelle éclaire toujours et de soi est prompte à illuminer, tandis que la chose éclairable n'est pas toujours illuminée en raison de quelque empêchement, de même faut-il l'entendre de l'intellect agent.

Nous concéderons donc les raisons qui montrent que l'intellect agent et l'intellect possible constituent deux différences de la puissance intellectuelle, bien que quelques unes de ces raisons ne soient pas très cogentes.

Ad. 4. — Si l'on objecte que l'intelliger est un acte un et simple, nous répondons : même si l'intelliger peut être dit un acte simple selon un certain genre de simplicité, il n'en reste pas moins qu'à notre acte d'intelliger concourent le recevoir et le juger, ou l'abstraire et l'accueillir (recipere et iudicare, sive abstrahere et suscipere) ; et ce sont là plusieurs actes ordonnés entre eux, et d'où résulte un seul acte parfait.

Il faut comprendre de la même manière ce qui se passe au niveau des puissances : les différences de l'intellect sont diverses, et cependant dans leurs actions elles sont mutuel-

lement ordonnées et conjointes en vue de parfaire l'acte d'intelliger, de même que le principe matériel et formel pour constituer un unique être du composé.

Ad. 5. — L'intellect possible n'est pas purement passif, il a en effet la puissance de se convertir ; mais il n'est pas aussi actif que l'intellect agent, car il ne peut en vertu de sa conversion ni *abstraire l'espèce*, ni *juger de l'espèce*, sans le secours de l'intellect agent.

Pareillement, l'intellect agent ne pourrait accomplir (*perficere*) l'opération d'intelliger, si la pointe de l'intellect possible n'était pas informée par l'intelligible même ; de cette information résulte pour l'intellect agent une plus grande actualité (*plenior actualitas*) à l'égard de ce qu'il doit connaître ; son actualité était moindre lorsqu'il manquait de l'information spécifique.

.....

Lorsque nous cogitons au sujet de l'intellect agent et de l'intellect possible, nous ne devons pas les penser comme deux substances ou comme deux puissances tellement séparées que l'une puisse parfaire son opération sans l'autre, et que l'intellect agent puisse comprendre quelque chose sans l'intellect possible, et que l'intellect agent puisse connaître quelque chose, que *l'homme* dont il est l'intellect *ignorerait* pourtant. Il est vain et frivole de penser que mon intellect puisse connaître quelque chose que moi j'ignorerais. Ces deux différences sont à penser de telle manière qu'elles puissent inséparablement concourir en une seule opération complète de comprendre, comme la lumière et la transparence concourent dans l'abstraction de la couleur.

Ici, il ne faut pas suivre communément les paroles des philosophes, pour une grande part ils ont été abusés au sujet de l'influence de l'intelligence (séparée) sur l'âme, influence que la foi catholique n'admet pas.<sup>14</sup>

La théorie de Bonaventure est parfaitement cohérente si on accepte de l'interpréter dans son cadre de « *plenior actualitas* » et d'*être perfectible* selon un processus d'épanouissement (*exitus*) de l'acte premier en acte second. « Car l'intellect possible n'est pas dit possible par rapport à son *être premier* (*esse primi*) mais par rapport à son acte second (*Actus secundi*) ».<sup>15</sup> Depuis la sensation, la puissance intellectuelle est à l'œuvre : « Il y a deux (actes) dans la sensation, à savoir la réception (*receptio*) et le jugement (*judicium*) ; si la réception existe principalement en raison de l'organe, le jugement existe en raison de la vertu (intellective). Mais dans le sens corporel la réception se fait dans l'organe de telle manière qu'elle est également

14. II Sent., d. 24, p. 1, a. 2, q. 4 (II, 568-571).

15. II Sent., d. 24, p. 1, a. 2, q. 4 ad 1 (II, 570).

dans la vertu intellectuelle ; et le jugement de la vertu intellectuelle est dans l'organe de manière à ne pas être indépendant de l'organe (*praeter organum*). C'est pourquoi la réception (*receptio*) aussi bien que le jugement (*judicium*) relève du « tout conjoint » (*totum conjunctum*).<sup>16</sup> Mais le jugement ne se contente pas d'un constat d'existence concrète ou de valeur vitale ; en élaborant ses raisons de juger, il forme l'universel (universale) qui sera le principe de la connaissance scientifique et de l'activité artistique.<sup>17</sup> Par ailleurs, dès que je sais ce qu'est le tout et ce qu'est la partie, immédiatement je sais que « le tout est plus grand que la partie », et je forme ainsi des *principes premiers* dans l'ordre de la connaissance comme dans l'ordre moral. Il y a là des relations intelligibles d'évidence première. Mais l'activité de l'intellect dont l'actualité est conditionnée par l'apport des sens et de l'imagination est loin d'être épuisée par l'opération abstractive. L'homme en état de voie possède de lui-même une connaissance expérimentale, qu'il pourra élaborer intellectuellement en connaissance objective distincte, car il est évident que l'homme se distingue lui-même du reste du monde et de Dieu. Par opposition à l'âme « force du corps » et « image de Dieu », cette connaissance distincte de soi-même correspond à l'âme « hoc aliquid », nature ou principe d'action qui ne se confond ni avec le corps ni avec Dieu. Autrement dit, la connaissance objective de l'homme transcende la quiddité sensible : je m'aime, je me connais, je ne m'oublie pas. C'est ici que se greffe la théorie de l'esprit, de la connaissance et de l'amour (*mens, notitia, amor*).

Platon convertit toute la connaissance de certitude vers le monde intelligible ou idéal, et c'est pourquoi il a été justement blâmé par Aristote. Il ne parlait pas mal lorsqu'il affirmait l'existence des idées et des raisons éternelles, car sur ce point il est approuvé par Augustin. Mais en méprisant le monde sensible, il voulait réduire toute la certitude de la connaissance aux idées éternelles ; par cette position il semblait stabiliser la voie de la *sagesse*, qui procède selon les raisons éternelles, mais il détruisait cependant la voie de la *science*, qui procède selon les raisons créées ; tandis qu'Aristote stabilisait la voie de la science, *en négligeant la voie supérieure de la sagesse*. Platon en effet regardait principalement vers le haut, et Aristote principalement vers le bas. Or l'un et l'autre langage, celui de la sagesse et de la science a été donné par l'Esprit-Saint à Augustin.<sup>18</sup>

Nous avons vu que l'homme en état de voie ne peut se dégager totalement du lest de la sensation et des images, mais il accède cependant à la liberté intellectuelle de l'universel et des principes grâce au jeu de l'abstraction. Nous avons vu également que pour Bonaventure la connaissance de soi relève d'une expérience immédiate conditionnée sans doute par le corps, mais dont le contenu transcende largement les

16. II Sent., d. 8, p. 1, a. 3, q. 2 ad 7 (II, 223).

17. De donis Spiritus S., col. 8, 14 (V, 496).

18. Christus unus omnium Magister, Sermo 4, 18-19 (V, 572).

données du sensible ou de l'universel abstrait. Il semble difficile en effet de faire admettre que l'acte de connaissance soit construit par abstraction de l'assimilation nutritive. Ceci n'est qu'un exemple, mais il semble absurde d'accepter une élaboration active de la connaissance à partir du corps et du cosmos, et donc une acquisition actuelle ou habituelle venant de l'extérieur, pour ensuite nier une activité cognitive de la lumière innée, c'est-à-dire de l'intellect, *par voie de réflexion*.

Tout d'abord il s'agit de se considérer soi-même, non pas à la manière de l'œil charnel qui ne se voit lui-même que par la réflexion d'un miroir, mais à la manière de l'œil spirituel (mentis), qui se voit en premier et ensuite voit les autres. Mais pour cela il faut se convertir sur les *puissances* et sur les *actes*.

En effet l'âme possède trois puissances : animale, intellectuelle et divine, qui correspondent au triple regard de la chair, de la raison et de la contemplation. Le premier est vigoureux, le second est brouillé, le troisième est aveuglé.

*La puissance animale est double* : elle porte soit sur les objets des sens particuliers et du sens commun, soit sur les phantasmes des sensibles ; nous avons ainsi le sens et l'imagination.

*La puissance intellectuelle est double* : ou bien elle considère les raisons universelles abstraites, en tant qu'elle abstrait du lieu, du temps et de la dimension ; ou bien elle s'élève jusqu'à la considération des substances spirituelles séparées ; nous avons ainsi la raison et l'intellect. Par la raison l'âme compare (confert), par l'intellect elle se connaît elle-même et les substances spirituelles...

*L'opération ou la puissance divine est double* : l'une se tourne vers la contuition des spectacles divins, l'autre se tourne vers la dégustation des consolations divines. La première conversion se fait par l'intelligence, la seconde par l'énergie unitive (vim unitivam) ou amative, qui est secrète, et dont les philosophes ont connu peu ou prou.

Nous obtenons donc trois puissances et six opérations ; et lorsque l'âme voit tous ces objets, en faisant ainsi retour sur soi-même (sic rediens super se), elle devient comme un miroir très beau et poli, où l'on voit tout ce qui a de l'éclat et de la beauté. Telle est la vision de l'image dans un miroir poli. Mais cela requiert trois facteurs : 1° l'opacité naturelle ou artificielle : naturelle comme dans un miroir d'acier, artificielle, comme dans le plomb apposé au verre ; 2° le polissage, grâce à quoi le miroir reçoit la forme ou l'image ; 3° la splendeur, car de nuit le miroir ne renvoie rien. Pareillement l'âme doit posséder les vertus : 1° les vertus inférieures, qui retiennent la lumière et l'empêchent de se perdre ; 2° les vertus médianes sont comme le polis-

sage ; 3° les vertus suprêmes, qui sont comme la splendeur qui survient. C'est alors que l'âme est miroir.<sup>19</sup>

Notons simplement que le resplendissement du miroir de l'âme est fonction de la vie morale qui englobe les vertus morales, la science morale, et l'observation des lois politiques.<sup>20</sup> On pourrait à cet égard parler de Socratism chrétien. Maintenant, nous pouvons relire le texte bonaventurien sur les trois sortes d'habitus.

Il y a trois sortes d'habitus : l'habitus que l'âme possède *par acquisition*, l'habitus que l'âme possède *par disposition innée*, et l'habitus que l'âme possède *de par sa propre origine* (a sui ipsius origine).

Ceci est clair, car l'habitus est *ce par quoi il est facile à une puissance de passer à l'acte* ; or selon ces trois modes la puissance est douée de facilité. Par exemple, notre affect est doué de la *facilité à aimer le bien d'autrui* grâce à une disposition acquise, c'est-à-dire par une vertu ; il est doué de la *facilité à aimer son bien propre* grâce à une disposition innée ; il lui est facile de *s'aimer lui-même* en vertu de son origine naturelle. Puisque l'affect est uni à lui-même sans intervalle, il est toujours habilité à s'aimer.

Pareillement l'intellect est toujours présent à soi-même et partant toujours habilité à se connaître soi-même.<sup>21</sup>

Il s'agit donc bien de la substance intellectuelle de l'âme, c'est-à-dire de l'esprit qui se connaît et s'aime lui-même. De même que la puissance passe de l'acte premier en acte second sans intermédiaire dans l'ordre de l'exitus, de même, la réflexion s'opère au niveau de la connaissance et de l'amour sans intermédiaire. Cette doctrine ne relève pas de la curiosité, elle touche au fondement même de la liberté humaine.

La domination (dominium) d'une puissance est relative à son objet ou à son acte.

La domination de la puissance sur l'objet se discerne en ce qu'elle a pouvoir sur cet objet *et amplius* ; . . . . .

La domination de la puissance sur l'acte se discerne en ce que la puissance peut être en acte et cesser d'agir (cessare ab actu) selon son propre commandement (imperium) et selon son propre mouvement (proprium motum).

Or pour posséder une telle domination, il est nécessaire que la puissance *puisse se mouvoir elle-même*, et qu'elle puisse *réfléchir sur son acte* (se super actum suum reflectere). En effet si elle ne pouvait elle-même réfléchir sur son acte, elle ne pourrait jamais le réfréner ; et si elle pouvait se

19. Hexaemeron, col. 5, 24-25 (V, 357).

20. Idem, col. 5, 2, 12, 14, 22 (V, 354).

21. Cf. n. 6 ad 1 (V, 89).

*mouvoir elle-même*, elle ne pourrait jamais passer à l'acte, quand elle voudrait.

Or réfléchir sur soi-même relève de la vertu cognitive dégagée de la matière (*sublimatae a materia*), et qui est la raison. Se mouvoir soi-même appartient à la vertu appétitive, consécutive à la raison.

Pour que l'âme possède la domination, il est donc nécessaire qu'elle possède et la raison et la volonté. Si elle possédait seulement la raison et non pas la volonté qui est motrice, elle pourrait réfléchir sur son acte, mais elle ne pourrait mouvoir ou impérer. Si elle possédait seulement l'appétit et non la raison, elle pourrait certes mouvoir et passer à l'acte (*in actum exire*); mais comme elle ne pourrait elle-même réfléchir sur son acte, elle ne pourrait certainement pas le réfréner, et ainsi elle ne le dominerait pas.<sup>22</sup>

Il est alors aisé de comprendre pourquoi dès le jugement de perception l'homme a conscience que son pouvoir de connaître déborde en amplitude tous les objets particuliers. Si la prise de conscience ne se fait pas sans l'apport du cosmos, il est non moins sûr que l'amplitude de mon pouvoir et ma supériorité n'est pas un apport du cosmos. Autrement dit, il n'y a pas relation cognitive sans connaissance des deux termes de la relation. Cet innéisme du pouvoir de connaître et son amplitude est inexpugnable. Si mon attention peut se porter sur l'objet extérieur, c'est-à-dire sur un terme de la relation cognitive, pourquoi lui serait-il impossible de se tourner sur l'autre terme de la relation, c'est-à-dire sur l'acte et le pouvoir même de comprendre ? Nous verrons aux *xvi<sup>e</sup>* et *xvii<sup>e</sup>* siècles l'impasse d'une épistémologie rivée exclusivement à l'abstraction par les sens dans son impuissance à justifier la liberté. A notre époque, toute une école issue directement de cette philosophie en est réduite à chercher Dieu lui-même en lui tournant le dos. L'ouverture de la réflexion personnelle leur demeure fermée : « La spécificité de l'esprit leur échappe ». Du même coup, c'est toute la tradition de l'image de Dieu qui est progressivement éliminée du champ de la conscience universitaire. C'est le monde qui progressivement est devenu le *principaliter movens*, tandis que l'esprit était vidé de son *dynamisme propre*, c'est-à-dire de son innéisme, pour apparaître comme une espèce de mécanisme aveugle et totalement passif, dépourvu de toute spontanéité actuelle dans la réception, comme si l'*espèce impressa* n'était pas *expressive*, en vertu même de l'activité de l'esprit. Le vocabulaire lui-même marque le décalage d'une problématique, car Bonaventure ne parle pas d'intellect *passif*, comme on le fera ensuite, mais d'intellect *possible*, un intellect qui peut passer de l'acte premier à l'acte second, et qui garde le contrôle de ses *acquisitiones extérieures*. L'intellect possible de Bonaventure est un pouvoir intellectuel et non pas une pure passivité logique. L'esprit n'est pas abstrait à partir des sens, et la connaissance que l'esprit a de

22. II Sent., d. 25, p. 1, a. 1, q. 3 (II. 599).



lui-même n'est pas abstraite à partir des sens. Ce n'est pas seulement l'objet de connaissance qui diffère (extérieur ou intérieur), c'est encore le mode de connaissance (par voie d'abstraction ou par réflexion sur son acte). Si je suis incapable de réfléchir sur mes actes, je suis incapable de les contrôler immédiatement. Je tombe sous un régime de fatalité où la vérité et l'erreur n'ont plus de place ni de sens, un régime où la liberté devient impensable sans le secours accidentel de « motions fluentes », qui assurent le contrôle des actes bons à la manière d'un déterminisme.

\*

A vrai dire, au moment de la rédaction des Sentences ou même de l'itinéraire la poussée de l'Averroïsme ne triomphe pas encore dans la faculté des Arts, et les théologiens ne se prennent pas encore pour des interprètes d'Aristote ; les opinions des philosophes sont soumises au jugement de la foi et longuement criblées. L'engouement pour Aristote est encore contenu, et sa théorie de l'intellect intégrée à la théorie traditionnelle de l'image de Dieu. Saint Thomas lui-même doit frémir lorsque certains de ses disciples lui font gloire d'avoir éliminé la traditionnelle doctrine du vestige et de l'image de Dieu. C'est une bien mauvaise manière de présenter saint Thomas comme le champignon miraculeux de la couche scolastique. Pour saint Thomas comme pour saint Bonaventure et les autres théologiens de l'époque, la doctrine de l'image de Dieu apparaissait comme un patrimoine intangible. En tout état de cause, l'anthropologie de Bonaventure est une intelligence de l'image de Dieu, et l'aspect réflexif de son épistémologie s'y intègre.

Toutefois, il ne faut pas confondre « intelligence de la foi » et fidéisme. La vérité de la foi était soumise à la rude épreuve des objections. Dans ce régime médiéval, où toute recherche était censée polarisée par la découverte de la vérité, règne une liberté de pensée que les écoles n'ont pas encore subjuguée, et qui témoigne de la vigueur des intelligences. Dans une Question disputée, ou quod libetale, la contestation de l'époque avait le droit et le temps d'exposer ses objections, mais le docteur ou futur docteur mis à l'épreuve avait le loisir de répondre. Une Question disputée nous renseigne sur la fermentation des esprits, mais aussi sur la haute tenue du professorat. On ne devenait pas Maître sans avoir effectivement dominé la contestation universitaire provoquée à la manière d'un défi chevaleresque. Mais dans ces tournois de l'esprit, le Maître n'était qu'un modeste serviteur de la vérité, et la vérité seule triomphait. C'est vers la fin du XIII<sup>e</sup> siècle que nous assistons à un changement de mentalité ; alors, c'est le triomphe de telle ou telle école qui l'emporte sur l'impérialisme de la vérité. Mais au temps de Bonaventure et de Thomas d'Aquin, la vérité ne relevait pas d'une option, mais d'une évidence plus ou moins claire. On rendait raison de la vérité, et on devait s'incliner devant l'évidence des raisons. Nous allons vérifier ce processus au sujet de la connaissance réflexive.

Si l'on objecte que nulle forme spéciale ne réfléchit sur elle-même, en dehors des intentions premières comme l'unité, la vérité, la bonté, il faut répondre que la réflexion dans une forme provient parfois *de sa nature*, comme dans le cas des conditions générales (unité, vérité, bonté), mais que parfois elle existe en raison de *ce en quoi elle est* et tel est le cas des formes (infuses comme la charité) qui sont dans des puissances constituées pour se convertir sur elles-mêmes, et pour autant qu'elles se tournent sur elles-mêmes.

Or la puissance cognitive se connaît elle-même, et « la volonté est un instrument qui se meut lui-même », par conséquent grâce à sa science quelqu'un connaît et lui-même et sa science, et par la charité, quelqu'un s'aime lui-même et sa charité. Mais si l'on *cherche la raison* pour laquelle la puissance intellectuelle et la volonté sont faites pour faire retour sur elles-mêmes, nous l'expliquerons ailleurs. Pour l'instant, il suffit de savoir que l'intellect et la volonté possèdent cette propriété parce qu'elles sont des puissances simples, et fondées sur une substance simple, et « organo non alligatae », non rivées à l'organe... Dans le cas des sens, autre est la puissance qui voit, et autre la puissance qui voit qu'elle voit.<sup>23</sup>

Cette enquête sur la connaissance réflexive ou introversive montre qu'il ne s'agit pas d'une élucubration hâtive, puisqu'aussi bien elle est la clé qui explique la liberté et la charité, parce que précisément elle relève de la structure de l'image de Dieu. Si l'esprit à l'image de Dieu ne peut pas se connaître lui-même, comment pourra-t-il se connaître conforme à son Modèle ? L'enjeu est d'importance. Or l'expérience prouve que d'excellents historiens brandissent parfois des textes qu'ils ne prennent pas le temps de soumettre à une sérieuse herméneutique. N'oublions pas certaines conclusions hâtives à propos de la connaissance intellectuelle du singulier. Les textes par exemple que nous avons cités au second chapitre, sont omis par certains historiens qui par contre retiennent une ligne des Sentences<sup>e</sup> : « Ideo non potest singularia cognoscere ut intellectus, nisi intellectus sit separatus vel divinus », « Par conséquent, l'intellect comme tel ne peut connaître les singuliers, à moins qu'il ne s'agisse d'un intellect séparé ou divin ». <sup>24</sup> Formule lapidaire où Bonaventure montre précisément que l'intellect en état de voie dépend du corps dans son opération sur le monde extérieur, et que la formation de l'universel se fait par voie d'abstraction à partir des sens et de l'imagination. Il signale que l'abstraction fait du singulier un universel. Mais il ne dit nullement que l'intellect ne

23. I Sent., d. 17, p. 1, a. 1, q. 2 ad 4 (I, 297).

24. I Sent., d. 39, a. 1, q. 2 ad 2 (I, 689). Voir l'autre aspect : II Sent., d. 3, p. 1, a. 2, q. 2 ad 5 (II, 107) : « Etsi sensus solummodo sit singularium, intellectus tamen potest esse non solum universalium, sed etiam singularium ».

connaît pas directement, c'est-à-dire au niveau de la sensation, le singulier matériel. En vérité l'historien élimine beaucoup avec le minimum de références. Nous sommes désireux, pour notre part, d'éviter un piège semblable à propos de la connaissance réflexive. La convergence des textes manifeste l'introversion comme une articulation essentielle de la noétique bonaventurienne.

Le pécheur ne connaît pas la charité par une espèce infuse, il reste qu'il puisse la connaître par une espèce innée.

L'espèce innée est une certaine impression de la vérité suprême dans l'âme ;

par exemple, dès sa formation (*conditio*) l'âme est douée d'une certaine *lumière directive* et d'une certaine *direction naturelle* ; elle est dotée également de *l'affection de la volonté*.

Par conséquent l'âme sait (*cognoscit*)  
ce qu'est la rectitude,  
et ce qu'est l'affection,  
ainsi, ce qu'est la rectitude de l'affection.

Puisque la charité est cela même,  
l'âme connaît la charité par une certaine réalité (*veritatem*),  
et pourtant cette réalité est la ressemblance de la charité ;  
La rectitude de l'affection a donc *raison de similitude*,  
pour autant qu'elle est perçue par l'intellect,  
mais elle a pourtant *raison de vérité* (réalité),  
pour autant qu'elle est dans l'âme.

Il se forme (*fit*) une certaine espèce dans l'intellect de celui  
qui connaît,  
mais... dans l'âme il ne s'agit pas d'une pure espèce,  
mais d'une certaine vérité imprimée par la vérité elle-même.<sup>25</sup>

Bonaventure exploite encore ce mode de connaissance pour expliquer la différence entre la pensée et la parole,<sup>26</sup> et pour prouver que chaque homme est doué de son âme propre contre le monopsychisme et l'unicité de l'intellect agent.

Des hommes divers éprouvent des pensées et des affections diverses et contraires. Et si l'on objecte que cela provient de la diversité des espèces existant dans l'imagination, cela ne veut rien dire, car ils se diversifient, non seulement dans les intelligibles qui sont extraits des sens, mais encore dans les intelligibles qui sont au-dessus de toute imagination. tels que les *vertus*, qui sont intelligées par leur essence, et non par une espèce imaginaire, tel aussi Dieu lui-même que d'aucun aiment et que d'autres méprisent.<sup>27</sup>

25. I Sent., d. 17, p. 1, a. 1, q. 4 (I, 301).

26. II Sent., d. 10, a. 3, q. 1 (II, 268-269).

27. II Sent., d. 18, a. 2, q. 1 (II, 447).

A ce sujet saint Bonaventure remarque avec pertinence : « Il est nécessaire que celui qui philosophe tombe dans quelque erreur, s'il n'est aidé par la lumière de la foi ». Inversement il n'aime pas trancher entre des opinions qui ne portent aucune atteinte à la foi ; il se contente alors d'exposer les opinions en cours et de proposer la solution la plus probable à ses yeux. Il en est ainsi pour la diversité essentielle ou accidentelle de la raison et de la volonté par rapport à la substance de l'âme ; dans ce cas il se réfère encore à la connaissance réflexive.

Si quelqu'un fait retour sur soi-même, et désire comme expérimentalement apprendre la convenance et la différence des puissances qu'il possède en lui-même, il découvrira qu'en connaissant et en aimant il a lui-même recours à des instruments divers.

Ainsi celui qui verra l'usage des puissances (intuenti usum potentiarum) pourra juger manifestement que la différence est plus grande de l'intelligence à la volonté que de l'intelligence à la mémoire, ou de l'irascible au concupiscible. La mémoire et l'intelligence en effet négocient sur le même (objet), de telle sorte que l'intelligence acquière et que la mémoire conserve, ou que la mémoire offre et que l'intelligence juge. Semblablement... le concupiscible acquiert et l'irascible défend.

Comme chacun d'eux est nécessaire à la perfection de l'acte de connaissance et d'affection, la mémoire et l'intelligence sont dites des *forces* (vires) diverses, plutôt que des *Puissances* diverses ; il en est de même pour l'irascible et le concupiscible.<sup>28</sup>

Telle est la preuve d'expérience qui confirme la position unanime des autorités sur la première division des puissances en cognitive et affective. Et si on lui objecte que la première raison de distinguer les puissances procède des objets, Bonaventure répond :

Les puissances sont distinguées d'une manière *plus immédiate* (immediatius) par les *actes* que par les *objets*.

Pour déterminer la différence essentielle des puissances, il suffit d'une diversité d'objet selon la raison ;

et c'est pourquoi, quoique le vrai et le bon ne diffèrent pas essentiellement, il n'en reste pas moins certain que *connaître et aimer sont des actes différents*.<sup>29</sup>

Pour mieux comprendre la valeur des distinctions qui portent sur les puissances de l'âme, Bonaventure prend la peine de les schématiser :

*Divisions des puissances de l'âme :*

1° Selon la *nature* des puissances :

a) Puissances végétative, sensitive, rationnelle de l'âme.

28. II Sent., d. 24, p. 1, a. 2, q. 1 (II, 560).

29. Idem, ad 3 (II, 561).

- b) Puissances intellectuelle et affective de l'âme rationnelle.
- 2° Selon les *fonctions* (officia)  
Raison supérieure (qui dirige).  
Raison inférieure (qui est dirigée).
- 3° Selon les *états* (status)  
Intellect spéculatif et pratique : L'intellect spéculatif selon un autre état devient pratique, à savoir lorsqu'il est conjoint à la volonté et à l'opération pour dicter et régir.
- 4° Selon les *aspects* (aspectus)  
La raison pour autant qu'on regarde l'inférieur.  
L'intellect pour autant qu'on regarde l'égal.  
L'intelligence pour autant qu'on regarde le supérieur.
- 5° Selon les *actes*  
Puissances inventive et judiciaire ; découvrir (inventire) et juger sont des actes de la puissance cognitive mutuellement ordonnés.
- 6° Selon les *modes de motion*  
Puissance naturelle et délibérative.
- Mais *seul le premier mode* de division (selon la nature) comporte une diversité stricte des puissances.<sup>30</sup>

Nous avons là un aperçu de la manière d'envisager la structure et le dynamisme propre de l'esprit ou de la substance intellectuelle. La réflexion et l'auto-motion constituent des propriétés de l'esprit comme tel. Cette doctrine polarise l'élaboration du vestige trinitaire, telle que nous l'avons retracée au premier chapitre de cet ouvrage. C'est grâce à la réflexion que nous pouvons passer de l'unité, la vérité, la bonté de l'être fini à l'unité première, la vérité première, la bonté première, pour finalement accéder à la notion de la puissance, de la sagesse et de la bonté souveraines et infinies.

Du premier et suprême principe émane tout pouvoir (posse),  
du premier et suprême exemplaire tout savoir (scire),  
vers la fin suprême tend tout vouloir (velle),  
il est donc nécessaire que l'être premier  
soit tout-puissant, infiniment sage et bienveillant.

Or l'unité première et suprême, qui fait retour sur elle-même d'un retour complet et parfait est toute-puissante ; (*rediens supra se ipsam reditione completa et perfectissima*) ;  
la vérité première et suprême, qui fait retour sur elle-même d'un retour complet et parfait, est infiniment sage ;  
la bonté première et suprême qui fait retour sur elle-même d'un retour complet et parfait est infiniment bienveillante.  
La puissance, la sagesse et la volonté sont appropriées, car elles insinuent un ordre :

30. Ib., q. 3 (II, 566).

la volonté donne à pré-intelliger la connaissance,  
la volonté et la connaissance présupposent puissance et principe d'énergie (virtus), car pouvoir savoir, c'est pouvoir quelque chose (posse scire est aliquid posse).<sup>31</sup>

Une fois de plus nous retrouvons l'articulation doctrinale du vestige et de l'image, à la lumière consciente de l'unité, de la vérité et la bonté des êtres et de l'Être infini. L'épistémologie bonaventurienne correspond à une ontologie de l'image et du vestige, et nous savons que le vestige n'existerait pas sans l'image capable d'assumer les dons divins, capable de comprendre leur manifestation pour finalement tout renvoyer au Créateur en louange. Mais si tous les hommes font usage des dons et des biens que Dieu déverse à profusion dans le cosmos, tous les hommes ne font pas un égal usage de leur raison pour dépasser le niveau de l'intelligence captatrice soumise aux impulsions de l'amour inné et prédominant du bien privé. Ici la psychologie générale ne nous contredira pas, et encore moins la psychologie spéciale à Freud. La vérité, c'est que très peu d'hommes vont au bout du pouvoir de leur intelligence en extension comme en compréhension. La démarche introversive est devenue quasi impraticable pour des individus exclusivement extravertis. Il y a bien peu d'hommes, même parmi les philosophes, à réfléchir sur le fait évident de leurs propres aspirations pour mieux comprendre les exigences de l'esprit ; et je ne parle pas encore d'envisager ces aspirations comme propres à l'image de Dieu. Il faut que l'esprit lui-même puisse se saisir comme vestige avant de se connaître comme image. Il s'agit donc pour l'homme de reconnaître son unité spirituelle ; ce niveau de conscience n'est jamais totalement éliminé pour celui qui fait usage de sa raison, mais il dépasse rarement le niveau de la conscience vécue pour accéder au niveau de la conscience réfléchie. Du point de vue de la conscience morale, l'institution sacramentelle de la pénitence représente un facteur de progrès humain que l'on aurait tort de mésestimer. La formule augustinienne : « Me connaître, Te connaître », correspond à la prière de François : « Qui êtes-vous, et qui suis-je ? ». Ce genre d'attitude semble hors de portée de l'homme moderne, et j'inclus dans la catégorie l'homo dit religiosus. Tout ce qui affecte la vie propre de l'esprit apparaît à l'homme moderne comme dénué de valeur. On fait comme si l'homme vivait seulement de pain, et non pas plus encore de vérité. Le besoin et la faim de la vérité sont atrophiés à tel point que la communication de la vérité n'est plus tenue comme une très haute manifestation de l'amour. La justice et la charité sont pliées au régime *exclusif* de l'extraversion. Mais avec Jung en particulier, la psychologie des profondeurs signale une inadaptation de l'esprit en fonction d'une sous-nutrition mentale, dans la névrose en général. La liberté de l'homme aujourd'hui consiste à pouvoir ouvrir un poste de télévision. Une liberté qui n'est plus celle de l'esprit devient vite un vain mot, un slogan manipulé à des fins d'asservissement. En dehors d'une perspective de rédemption, nous sommes au rouet : l'amour captatif de soi-même pousse l'attention de

31. Breviloquium, p. 1, c. 6, 5 (V, 215).

l'esprit sur des objets d'intérêt particulier, et l'homme, même savant, n'a pas le courage d'opérer l'indispensable retour sur soi qui débouche sur la connaissance des véritables valeurs de l'esprit comme de sa véritable nature. Le scientifique est extraverti par essence, et moral, c'est-à-dire humain, par accident. Or ceci est important dans la mesure où la raison est l'unique lumière innée de la volonté, comme la volonté est l'unique moteur inné de la raison, au sein de l'esprit humain.

Pour employer le vocabulaire actuel, disons que l'homme à la recherche de son identité finit par la dissoudre dans l'extraversion, qui est une sorte d'extase opératoire sur le monde sensible. Et il s'agit là d'une véritable aliénation collective, que rien ne freine, que rien n'équilibre. L'équilibre en effet consiste en un minimum de démarche introversive en présence d'une extraversion trop souvent maxima. Mais la tâche est ardue, l'attention réflexive est obnubilée, « le regard de l'intellect est brouillé » comme disaient les anciens. Socrate en son temps passait pour un prodige. Comment faire pour ne pas confondre ma nature profonde et mes désirs égoïstes ? Il est vrai que ces désirs occupent le champ de ma conscience d'une manière plus intense, plus vivace et plus claire que l'amour de la justice ou de la vérité. Au fond, la démarche réflexive ou introversive restera tout au plus un exercice spéculatif sans une réelle conversion morale, où l'amour du bien et du vrai l'emporte sur mes impulsions égoïstes. C'est d'ailleurs ce qui arrive au philosophe, au théologien, au moraliste ou au prédicateur dont la vie n'est pas soumise au régime de l'amour de Dieu par dessus tout, y compris son propre moi.

Sans entrer dans les détails de la consubstantialité et de la connaturalité des puissances de l'âme que le Père Fidèle d'Eysden a très bien analysées, où l'on voit comment Bonaventure force pour ainsi dire les classifications d'Aristote pour respecter l'unité essentielle de l'esprit, et par là même assurer la conformité de l'image trinitaire à son Modèle, il est facile de saisir que le saint Docteur est soucieux d'assurer le passage des activités naturelles aux activités personnelles qui seraient impensables sans l'auto-réflexion et l'auto-motion, propre à l'esprit. Mais de même que la connaissance du vestige trinitaire comme tel est réservé au croyant, de même la reconnaissance de l'image trinitaire comme telle est impossible sans la foi chrétienne. Ce qui ne veut pas dire que toute connaissance du cosmos ou de l'esprit est pour autant impossible, il est possible au contraire que dans l'un et l'autre cas, la connaissance s'arrête à l'étude des natures, sans remonter aux conditions et aux implications ultimes. Il y a des degrés du savoir. L'erreur a lieu lorsque le savant considère l'instance des natures et des en-soi comme l'instance ultime. Le rôle du théologien consiste à intégrer les instances intelligibles à la lumière ultime de la vérité chrétienne. Mais au point de départ, ou plutôt, au point de jonction, le don de la foi dispose à restaurer le pouvoir de l'esprit dans toute son extension intellectuelle, c'est-à-dire à récupérer cette connaissance de soi comme image trinitaire, qui ne va pas sans la connaissance de Dieu comme Trinité. Cette restauration n'est pas du fidéisme, car elle n'escamote pas les données existentielles, elle les sauve. L'intelli-

gence a autant besoin de la vérité du Christ, que la volonté de sa grâce, pour redevenir tout simplement elle-même. Demander à Bonaventure de spéculer uniquement à l'aide de la raison, c'est demander à un oiseau de voler avec une aile brisée. La foi, en ce sens, réforme la raison, lui restitue son envergure et la dispose à l'essor de la sagesse, pour quoi elle est faite et créée.

\*

Pour mieux comprendre l'intention bonaventurienne de l'itinéraire, qui est ascension vers la sagesse chrétienne, disons que les trois mouvements de l'esprit humain, extraversion, introversion et transcendance débouchent successivement sur la manifestation d'une cosmologie trinitaire, d'une psychologie trinitaire, et d'une théodicée trinitaire, dont l'intégration vivante est offerte dans le mystère du Christ. Comme prolégomène immédiat à la lecture de l'itinéraire, et pour nous situer dans la mentalité réelle de saint Bonaventure, nous allons déchiffrer une page magistrale sur le Mystère de la Trinité, sa crédibilité et les témoignages qui rendent ce mystère digne de foi. Nous aurons du même coup l'occasion de voir comment l'esprit humain peut accéder à la connaissance de l'Être transcendant, quelle est la part d'acquis, d'inné et d'infus à tous les niveaux de la démarche.

*Le Dieu Trine est-il une vérité (verum)  
digne de foi (credibile)*

Que Dieu soit Trine est une vérité à croire, car il convient de le croire, c'est un devoir de le croire, et cela est digne de foi (congruum, debitum, dignum credi).

Cette vérité à croire est le fondement de toute la foi chrétienne ; et pour que ce fondement demeure inébranlable, il dispose d'un triple témoignage qui nous invite (manuducimur) à croire, qui nous oblige à croire (astringimur) et qui nous élève à la foi (levamur). Ce triple témoignage correspond au triple livre : livre de la créature, livre de l'Écriture, livre de vie. Le premier fournit un témoignage efficace, le second un témoignage plus efficace, le troisième un témoignage très efficace.

1° *Double témoignage du livre de la créature :*

Le premier livre, celui de la créature, et que je nomme premier parce qu'il apparaît en premier aux sens, rend un double témoignage « pour que la cause soit établie sur le dire de deux témoins » (Deut. 19, 15). En effet toute créature est *vestige* de Dieu, telle la nature corporelle, ou à l'*image* de Dieu, comme la créature intellectuelle. L'une et l'autre rendent témoignage à la Trinité, mais celle qui a raison de vestige d'une manière *plus lointaine*.



A) Le témoignage du vestige.

Toute créature possède  
le mode, l'espèce, l'ordre,  
l'unité, la vérité, la bonté.  
la mesure, le nombre, le poids,

qui par appropriation correspondent à la Trinité des personnes divines, et qui ainsi rendent témoignage au Dieu Trine.

Tel est l'enseignement d'Augustin dans le livre des 83 questions (q. 18) : « En toute créature, il y a lieu de distinguer (*aliud est*) ce par quoi elle est *constituée*, ce par quoi elle est *discernée*, ce par quoi elle se *convient*. Donc toute créature montre la cause trine grâce à laquelle elle existe (*qua sit*), elle est ceci (*qua hoc sit*), elle s'accorde avec elle-même (*qua sibi amica sit*). Or la cause de la créature, c'est-à-dire son auteur, nous disons que c'est Dieu. Il faut donc que la Trinité soit telle que la raison ne puisse rien trouver de plus excellent, de plus intelligent, de plus heureux ». Par là Augustin montre que la créature qui tient raison de vestige, atteste la Trinité de Dieu.

B) Le témoignage de l'image.

La créature intellectuelle qui a raison d'image rend au Dieu trine un témoignage plus proche, car l'image est *ressemblance expresse*.

La créature intellectuelle possède  
mémoire, intelligence, volonté,  
mens. connaissance, amour :

la mens selon le mode de générateur (*parens*),  
la connaissance selon le mode d'enfant (*prolis*).  
l'amour selon le mode de lien procédant de l'un et de l'autre et unissant l'un et l'autre ; car il est impossible que l'esprit (*mens*) n'aime pas le verbe qu'il engendre.

En ces activités se vérifient d'une part l'origine et l'émanation qui donnent lieu à la distinction, et d'autre part, l'égalité, la consubstantialité et l'inséparabilité, qui ensemble rendent un témoignage exprès à la Trinité (Augustin. IX De Trinitate).

Ce double témoignage du livre de la créature était efficace dans l'état de nature originelle (*conditae*), car le livre lui-même n'était pas encore obscur, et le regard de l'homme n'était pas brouillé (*caligaverat*). Mais par le péché, le regard de l'homme s'est brouillé, le miroir est devenu énigmatique et obscur, et l'oreille de l'intelligence s'est assourdie à l'écoute de ce témoignage. C'est pourquoi la providence divine a sagement pourvu

l'homme du témoignage d'un autre livre, celui de l'Écriture. Le livre de l'Écriture est édité conformément à la divine révélation, qui d'ailleurs n'a jamais fait défaut depuis le commencement du monde, comme elle ne fera jamais défaut jusqu'à la fin du monde.

2° Double témoignage du livre de l'Écriture.

A) Témoignage *implicite* de l'Ancien Testament.

En effet l'Ancien Testament rend témoignage à la Trinité aussi bien dans les *figures* que dans les *paroles*,

Parmi les *figures*, la plus authentique est celle qui fut montrée à notre père dans la foi, Abraham. La Genèse dit à son sujet (Gen., 18, 2) : trois hommes lui apparurent, il en vit trois, mais il en adora un seul ; dans le récit, il parle aux trois comme à un seul ; ainsi il a lui-même l'intelligence du mystère de la Trinité et il l'insinue pour les autres.

Parmi les *paroles*, le témoignage le plus efficace revient à David dans le Psaume (32, 6) : « Par la Parole du Seigneur les cieux ont été faits, et par le Souffle de sa bouche toute leur armée ». Dans ce passage, la Trinité est insinuée, car deux personnes, le verbe et l'esprit (la parole et le souffle) sont explicitement nommées, et une personne est implicitement désignée sous le nom du Seigneur.

Dans plusieurs passages, ou plutôt dans presque tous les passages de l'Ancien Testament, il y a une allusion *implicite*, dans les figures et les paroles, qui rend témoignage à la Trinité.

B) Témoignage *explicite* dans le Nouveau Testament.

*Dans les Sacrements :*

Le premier des Sacrements, le baptême, doit se faire sous l'invocation expresse de la Trinité (Mt., 28, 19) : « Enseignez toutes les nations, et baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ». Ainsi dans ce sacrement fondamental est imprimé le caractère de la Trinité.

*Dans les documents :*

Parmi les paroles qui sont nombreuses, nous retiendrons surtout le texte expressif rédigé par l'ami de l'Époux : « Ils sont trois à rendre témoignage dans le ciel, le Père, le Verbe et l'Esprit-Saint, et ces trois sont un » (I. Jo., 5, 7).

L'efficacité et l'expressivité de ce témoignage rend la vérité Trinitaire crédible, c'est-à-dire convenable

à croire, bien plus, elle en fait l'objet d'un *devoir* (debitum), car elle nous oblige (astringit) et nous presse (arctat) de croire.

3° Double témoignage du livre de Vie.

A) Dans la Patrie.

« Tous n'obéissent pas à l'Évangile » (R. 10, 16) et cette vérité est au-dessus de la raison. C'est pourquoi la sagesse divine y a pourvu par un témoignage éternel qui est *le livre de vie*.

Par soi et en soi, le livre de vie donne un témoignage irréfragable à l'éternelle Trinité à l'égard de ceux qui « à visage découvert » « voient Dieu » dans la Patrie.

B) In via.

À l'égard de ceux qui sont en état de voie, le livre de vie rend témoignage conformément à l'influence de la Lumière, dont l'âme est capable en état de voie. « La vie était la lumière des hommes », car ce livre de vie est « la vraie lumière qui illumine tout homme venant en ce monde » (J. 1, 4-9). Or le livre de vie illumine d'une double manière, à savoir, par la *lumière innée* et par la *lumière infuse*. Grâce à la convergence des deux faisceaux lumineux, l'habitus de foi élicite pour ainsi dire un raisonnement qui porte à croire que Dieu est Trine, et conséquemment toute vérité concernant le culte de la religion chrétienne.

En voici l'explication.

Grâce à la lumière que Dieu a naturellement imprimée à l'homme et qui est comme l'empreinte du divin visage, la raison elle-même dicte à chacun des hommes qu'il faut avoir à l'égard du Premier Principe un sentiment *très haut* et *très pieux*. Très haut, car le Premier Principe ne dépend de personne, très pieux, car tout le reste dépend du Premier Principe. Les chrétiens, les juifs, les sarrazins et même les hérétiques s'accordent sur ce point.

Mais que Dieu puisse et veuille produire (une personne) égale et consubstantielle de manière à jouir d'un « aimé » (dilectum) et d'un co-aimé (condilectum) ; et que cela précisément soit avoir de Dieu un sentiment très haut et très pieux (si l'on pense que Dieu ne peut pas, on n'a pas un sentiment très haut de Dieu ; si l'on pense qu'il peut, mais qu'il ne veut pas, on n'a pas un sentiment très pieux de Dieu) ; tout cela, dis-je, qui concerne

l'être de Dieu et nos sentiments, ne relève pas directement de la lumière innée, mais de la *lumière infuse*. C'est à partir de la lumière infuse associée à la lumière innée que l'on obtient la conclusion suivante (colligitur) : Il faut avoir ce sens que Dieu engendre et spire une personne co-égale et consubstantielle, pour que notre sens de Dieu soit très haut et très pieux. Et posséder un tel sens de Dieu, c'est l'honorer, le vénérer et l'adorer au plus haut degré. Cette explication montre la foi en la Trinité comme le fondement et la racine du culte divin et de toute la religion chrétienne.

A partir de cette racine, nous croyons qu'il faut **avoir un sens de Dieu très haut et très pieux**, et ainsi nous reconnaissons la vérité du Dieu un et trine, nous sommes amenés à croire que Dieu est le créateur de toutes choses, celui qui punit les méchants, récompense les bons, soulage les malheureux. Au Dieu Très haut, il convient de faire grand et juste. Au Dieu Très pieux, il convient de regarder les humbles et de relever les êtres déçus. Dès lors, nous croyons qu'il s'est incarné et qu'il a souffert en raison de sa souveraine piété, nous croyons qu'il jugera le globe terrestre en raison de sa souveraine grandeur et de son équité.

Nous obtenons en résumé : quelle est la racine de la foi chrétienne, quels sont ses témoignages, quels articles de foi en dérivent, et nous dégagons le principe et le premier des objets de foi, qui concourent au culte divin : la foi en Dieu un et trine.

#### L'obligation de croire.

L'adorateur souverain fut Jésus-Christ, et c'est Jésus qui le premier a donné l'ordre de prêcher dans le monde entier clairement et ouvertement cette vérité, obligeant ainsi l'univers à croire en la Trinité. Avant l'avènement du Christ, les hommes étaient tenus de croire en la Trinité d'une manière implicite, mais depuis la divulgation du Nouveau Testament tout le monde est tenu à croire d'une manière explicite : « Le salut... inauguré par la prédication du Seigneur, nous a été garanti par ceux qui l'ont entendu, Dieu confirmant leur témoignage par des signes, des prodiges et des miracles variés, ainsi que par des communications de l'Esprit-Saint qu'il octroie selon sa volonté (Heb. 2, 3-4).

#### Le motif principal de la foi.

Si l'on demande : qu'est-ce qui pousse (mouv) à croire en la Trinité, est-ce l'Écriture, ou les miracles, ou la

grâce et la vérité éternelle ? Il faut répondre que le *principaliter movens*, le mouvement principal vient de *l'illumination elle-même* qui commence dans la lumière innée et se consomme dans la lumière infuse ; c'est l'illumination qui nous donne de Dieu un sens très haut et très pieux. En effet, l'illumination procède de la Lumière éternelle elle-même, et « elle soumet notre intelligence à l'obéissance » de cette lumière éternelle, elle la rend captive et l'assujettit à Dieu pour l'adorer et le vénérer, et ainsi l'habiliter à croire tout ce qui relève de l'honneur et du culte divin, même ce qui transcende notre raison. Ici chacun peut recourir à son expérience intime et personnelle.

Les motifs adjuvants.

Les mouvements qui agissent à la manière d'adjuvants et d'inducteurs sont nombreux : les témoignages authentiques de l'Écriture agissent, les exemples et les martyres des saints agissent, les raisonnements des docteurs et les sentences de l'Église universelle agissent, les miracles irrécusables agissent.<sup>32</sup> (De Mysterio Trinitatis, q. 1, a. 2 (V. 54-56).

Tout converge autour de l'illumination qui commence dans la lumière innée de la raison pour se consommer dans la lumière infuse de la foi avant la lumière intuitive de la gloire. Nous percevons ici tout le champ d'exercice pour l'esprit humain entre le premier jugement où la vérité apparaît comme certaine, c'est-à-dire d'une part en dépendance réelle d'un absolu de l'Être, et d'autre part, comme infailible, c'est-à-dire en référence évidente à un absolu de la Lumière, et le jugement de crédibilité chrétienne et trinitaire, qui ouvre la voie à la haute spéculation du vestige de l'image et de l'Être infini. Pour saint Bonaventure l'homme n'est pas dépourvu de ressources au départ, mais l'homme n'a pas le courage de mettre ses ressources en œuvre. Tout ce que nous appelons des preuves de l'existence de Dieu, par exemple, « tous ces raisonnements sont plutôt des exercices de l'intellect que des raisons donnant l'évidence et manifestant la vérité elle-même déjà prouvée (manifestantes ipsum verum probatum).<sup>33</sup> Toutes les difficultés de l'athée qui nie l'existence de Dieu proviennent d'un défaut de considération de sa part, et non d'un défaut d'évidence de la part de l'Être divin. Tout ce qui relève de Dieu n'est pas également latent ou caché pour l'intelligence humaine ; saint Paul affirme que ce qui « peut se connaître de Dieu leur a été rendu manifeste », Bonaventure explique que les hommes ont pu tâtonner sur la trinité des appropriations, sur la trinité des personnes, sur l'unité de l'essence, mais personne ne pouvait légitimement hésiter sur l'Existence de Dieu.<sup>34</sup>

32. De Mysterio Trinitatis, q. 1, a. 2 (V, 54-56).

33. Idem, q. 1, a. 1 ad 12 (V, 51).

34. Ib., q. 1, a. 1 ad 9 (V, 51).

## L'OPERATION DE LA MEMOIRE

2. — L'opération de la mémoire ne consiste pas seulement dans la rétention et la représentation des réalités présentes, corporelles et temporelles,

mais aussi des réalités successives, simples et perpétuelles.

- A) La mémoire retient le successif (*succedentia*) :  
le passé par le souvenir (*recordatio*),  
le présent par intussusception (*susceptio*),  
le futur par prévision (*praevisio*).
- B) La mémoire retient les simples (*simplicia*),  
comme les principes des quantités continues et discrètes,  
tels que le *point*, l'*instant* et l'*unité*, sans lesquels il  
est impossible de se souvenir de ce qui est principié  
par là, comme il est impossible d'y penser.
- C) La mémoire enfin retient les principes des sciences et  
leurs axiomes (*dignitates*) comme perpétuels et pour  
toujours ; en effet, tant qu'elle a l'usage de la raison,  
elle ne peut jamais les oublier, à tel point qu'à l'audition,  
elle approuve ces principes et leur donne son assentiment,  
non pas comme à une nouvelle perception, mais comme  
à une donnée innée et familière qu'elle reconnaît. C'est  
le cas de principes tels que : « De quolibet affirmatio,  
vel negatio », « Chaque chose est objet d'affirmation ou  
de négation » : « Omne totum est majus sua parte ».  
« Le tout est plus grand que sa partie » : ou tout autre  
axiome que l'on ne peut contredire selon un assentiment  
interne (*ad interius rationem*).

A) La première rétention actuelle de tous les temporels,  
à savoir, passé, présent et futur, offre une *figure de l'éternité*,  
dont le présent indivisible s'étend à tous les temps.

B) La seconde montre que la mémoire n'est pas seulement  
*informée de l'extérieur* par les phantasmes,

mais qu'elle reçoit du supérieur (*a superiori suscipiendo*)  
lorsqu'elle forme en elle-même, des *formes simples*, qui ne  
peuvent entrer ni par la porte des sens, ni par les phantasmes  
du sensible.

C) La troisième activité de la mémoire montre que lui est  
présente la lumière immuable, en qui elle se souvient des  
vérités invariables.

Il apparaît ainsi par les opérations de la mémoire,  
que l'âme elle-même est l'image et la ressemblance de Dieu,  
tellement présente à elle-même,

et possédant Dieu tellement présent,

qu'elle le saisit par son acte,

et que par sa puissance (de mémoire), « elle est capable de  
Dieu et peut en être participante ».

\*

Les pages précédentes n'avaient pas d'autre but que situer le contexte d'ensemble de la pensée et de la problématique bonaventuriennes. Bonaventure pousse au maximum la portée de la recherche rationnelle, pour mieux montrer sa convergence avec la lumière et l'apport de la foi chrétienne, quitte à préciser sur tel et tel point que l'effort rationnel, privé de la doctrine révélée, se fourvoie. Les Questions disputées sur le Mystère de la Trinité sont à cet égard exemplaires. Et les conférences I et VII in Hexaémeron portent des jugements sur les valeurs de la philosophie gréco-latine que nous n'avons pas à renier. Ainsi, tout le mouvement de pensée des philosophes, qui culmine dans l'Unité divine en son Essence, est en attente de la manifestation, par la révélation et la lumière de la foi, de la Trinité des personnes divines. Cette méthode, utilisée avec une maîtrise incomparable, et, pour ainsi dire, à l'état pur dans les Questions sur le Mystère de la Trinité, est exactement la même dans l'Itinéraire. Nous avons indiqué dans les deux premiers chapitres la fonction ontologique de la relation de Création, et la manière dont elle stabilise et relativise la substance d'Aristote comme « *étant créé* » (matière et forme) au sein d'un cosmos intégralement créé, pour y discerner à la lumière de la foi un vestige trinitaire.

Ce qui était latent au regard de la raison pure devient patent au regard du croyant : l'Être premier ne dépend de personne et tous les êtres dépendent totalement de lui ; sa fécondité créatrice loin de l'épuiser renvoie à une fécondité interne d'ordre intellectuel et volontaire, génération du Verbe et spiration de l'Esprit-Saint, Fils et Amour consubstantiels au Père et pourtant personnels comme le Père. L'unité, la vérité et la bonté de l'être créé renvoient d'une manière mesurée à l'Être trinitaire qui est infini. Mais si l'être créé et l'univers sensible se réfèrent au Modèle trinitaire, les opérations sur ce cosmos (appréhension, plaisir, jugement) nous initient à leur tour à la Génération du Verbe et à son Incarnation. Enfin ce troisième chapitre sur l'image de Dieu ne sera qu'une approche humaine et incomplète de la psychologie Trinitaire : Esprit infini et génération éternelle.

La démarche concentrique et ascensionnelle de l'Itinéraire, où tout est déjà donné au point de départ, bien que tout ne soit pas développé, n'est que la réplique de la démarche biblique, modèle scripturaire par excellence. La sagesse de Bonaventure est itinérante, mais non pas errante. Nous sommes en état de voie, mais nous devons reconnaître nos limites. « Dieu est plus vrai que nous ne le comprenons, et nous le comprenons mieux que nous ne pouvons le dire ». L'homme est à jamais un être fini, et si la vision béatifique nous donne à voir Dieu « *totum* », en référence à la simplicité divine, nous ne le verrons pas « *totaliter* », car l'infinité divine excède nos mesures. Le patent de la vision béatifique n'échappe pas au latent, par rapport à la compréhension intégrale de l'Intelligence infinie. Mais déjà au niveau de l'univers, nous ne connaissons la totalité de rien, notre connaissance n'est jamais exhaustive, nous ne connaissons pas un fétu de paille à fond, a fortiori, nous ne connaissons pas une mouche à fond, *totaliter* ; et cependant, la mouche nous est donnée à connaître comme un « tout », sa présence est patente, manifeste, distincte. Au nom de ce qui est latent dans notre

connaissance, nous ne pouvons renier ce qui est patent. Ainsi l'intelligence de la foi ne consiste pas à renier le patent au nom de ce qui est encore latent. L'intelligence tout court, consiste à progresser du patent au latent, du totum au totaliter. Le cosmos est un tout, le microcosme est un tout, la révélation est un tout, il s'agit de s'ouvrir au *totaliter*.

C'est ici que joue le *tâtonnement* à la recherche de Dieu, dont parle saint Paul (Act. 17, 27), pour ceux qui ne disposent pas de révélation divine, même si leur foi est implicite. Par contre, tout écrivain chrétien « est semblable à un propriétaire qui tire de son trésor du *neuf* et du *vieux* » (Mt. 13, 52), « *nova et vetera* ». Cette formule évangélique résume au fond tout le problème de la philosophie chrétienne, de la sagesse chrétienne. Appliqué à la connaissance que nous pouvons avoir de l'esprit dans sa condition charnelle, ce schème du « neuf et du vieux », se vérifie par exemple dans le passage de l'*âme raisonnable* à l'*âme image de Dieu*. Si nous voulons comprendre la *mémoire* en ses opérations, il n'est pas inutile de connaître les *vetera* de la mémoire, c'est-à-dire, la mémoire mythique, la réminiscence platonicienne, et la *tabula rasa* d'Aristote. Ceci nous renvoie à certaines saisies du temps, de la durée et de l'éternité. Le rythme du devenir n'est pas le même pour le macrocosme et pour le microcosme, pour le corps et pour l'esprit, pour l'homme et pour l'ange. Dans la mesure où une philosophie oublie la mémoire, elle perd le sens du temps, le sens de l'histoire et la présence même de l'Éternité. Il était impensable que la sagesse chrétienne si pleinement suspendue à l'histoire n'élabore pas une théorie de la mémoire. La bible est le mémorial des gestes divines. Par ailleurs, le XIII<sup>e</sup> siècle retrouvait dans les œuvres d'Aristote la philosophie religieuse du Perpétuel Retour avec l'*éternité de la matière*, qui s'oppose au récit biblique de la Création. Or du point de vue même de la dialectique aristotélicienne, affirmer l'éternité de la matière, c'est affirmer que la puissance pure est infinie en acte. La même contradiction est reprise par le matérialisme historique de Marx et Engels ; le synchronisme de certains structuralistes n'échappe guère à la tentation de bloquer le temps et l'histoire dans la *totalité simultanée* qui prend des allures d'éternité. Tout se passe comme si les savants, voire les philosophes, ne pouvaient récuser l'éternité sans savoir pour autant à qui elle revient de plein droit. Quant aux thomistes, on se demande comment ils conçoivent cette éternelle puissance pure : avec existence ou sans existence ? Mais à part M. Van Steenberghen, les thomistes blancs ou noirs considèrent cette éternité possible de la matière comme allant de soi, puisque saint Thomas l'a dit.

Nous avons signalé la position de Bonaventure sur l'impossibilité d'un *infini actuel de la création*. Nous pouvons donc prévoir que l'éternité divine sera désignée comme l'actualité infinie, une immensité qui excède toutes nos mesures, et toutes nos définitions ou délimitations verbales ou conceptuelles. Nous pouvons également deviner que Bonaventure n'accepte pas un infini de l'univers « *a parte ante* », puisque toute créature a un commencement d'existence, suspendu à l'acte créateur. Lorsque nous situons le tout premier commencement de



l'univers à partir du temps, ex tempore, c'est par projection d'une priorité du non-être préalable vis-à-vis du premier instant de création passive. Le néant n'a pas de durée. Et pourtant Dieu a créé l'univers de rien, en ce sens très précis que nous ne sommes pas tissés de la substance de Dieu ou d'une matière éternelle. La doctrine de la création éclaire le mystère de l'origine universelle, et du même coup présente un point de départ, un repère fixe de la durée.

Mais nous savons que l'univers est constitué d'êtres corporels, d'êtres spirituels et de l'homme qui résulte de l'union de l'âme spirituelle et du corps. Il s'agit de préciser si nous pouvons *mesurer la durée* de ces trois degrés d'être selon les mêmes critères. En dépit des flottements du vocabulaire, disons que le *temporel* mesure la durée des corps, le *perpétuel* (aevum) la durée des esprits. Mais le temps lui-même peut être pris dans un sens très large ou plus strict. Pour Bède, le temps est la mesure de n'importe quelle durée créée ; pour Richard de saint Victor, le temps est la mesure de n'importe quelle mutation, celle du non-être à l'être, ou celle qui consiste dans le passage d'un être en un autre ; Augustin définit le temps comme la mesure de la variation successive, qu'il s'agisse d'une succession régulière et continue, ou non : ainsi, pour Augustin, toute variation des choses, et même les affections variées des anges sont mesurées par le temps ; enfin, il y a la définition *très restrictive* d'Aristote : le temps est la mesure du mouvement, c'est-à-dire de la variation successive et continue, réglée sur le mouvement de la huitième sphère.<sup>35</sup> Si l'on interprète la bible littéralement, le temps d'Aristote n'existait pas à l'origine avant la création de la huitième sphère, et il n'existera plus avec l'avènement du monde final, ce temps de l'origine et de la fin, c'est ce que l'on nomme le siècle (saeculum).

Ce tableau indique la confluence des problématiques de la durée dans l'œuvre bonaventurienne, qui s'affirmera une synthèse de la finitude de l'être créé, d'une part, et de la *perfectibilité de l'être créé*, d'autre part. Dieu seul possède la totalité de son être et simultanément la possession de son être ; l'ange par exemple possède peut-être la totalité de son être, mais il ne possède pas simultanément la *continuation* de son être ; même si l'être spirituel de l'ange demeure sans innovation, il reçoit pourtant la continuation de son être, et il s'agit là d'une véritable succession. La relation de création passive nous situe dans la succession, nous encadre dans un *avant* et un *après* (prius et posterius), qui s'oppose à la simultanéité de l'Être infini. La création et la création continuée, c'est-à-dire la réception totale de l'être, et sa réception totale continuée en dépendance de l'acte créateur, exprime la portée traditionnelle et authentique de la distinction d'essence et d'existence : l'être créé n'est pas la source de son être, il en est le bénéficiaire, il le reçoit *continuellement*. La perpétuité de l'ange ou l'immortalité de l'âme sont donc en totale dépendance de l'Acte créateur. Toutefois, l'ange lui-même, comme l'homme, sont

35. II Sent., d. 2, p. 1, a. 2. q. 1 (II, 64).

des êtres perfectibles par libre choix, et de ce point de vue, ils tombent sous le régime de la variation affective : perversion ou amélioration. La perversion est une sorte de vieillissement de l'esprit, comme l'amélioration est une rénovation, une sorte de rajeunissement. C'est en ce sens que saint Augustin a pu parler du *temps* des anges.<sup>36</sup>

\*

Toutefois, la meilleure manière de saisir le temps est peut-être encore de s'ouvrir à l'éternité :

— L'Être divin est éternel, par le fait même qu'il est simple et infini.

*Infini*, il est sans principe ni fin ; s'il avait un commencement ou une fin, il aurait alors un terme ou une limite, il ne serait pas d'une immensité suprême.

*Simple*, il est sans avant ni après (*prius* et *posterius*), qui induisent nécessairement diversité et une certaine composition.

Ainsi, la simplicité suprême pose la simultanéité omnimodale ; l'immensité suprême pose l'interminabilité omnimodale ; et les deux joints ensemble constituent l'éternité.

L'éternité en effet n'est rien d'autre que la « possession interminable de la vie, et sa possession totale et simultanée ».

Or l'immensité et la simplicité, simultanément, ne se trouvent en nul autre que Dieu seul ;

et c'est pourquoi, cette condition d'éternité, Dieu ne peut la communiquer à quelqu'autre.

— Mais encore, ces deux conditions transcendent notre imagination et notre estimation ; et c'est pourquoi, la durée de l'éternité, nul ne peut sainement l'intelliger, à moins de dépasser toute imagination.

Ces deux conditions sont jointes simultanément pour nous donner à entendre la durée absolument infinie et simple de l'Être divin,

et par là, la véritable permanence, sans commencement, sans interpolation, sans délai, sans division ou délimitation, et partant, dépourvue de toute succession.

En joignant ces deux conditions simultanément, la raison raisonne d'une manière nécessaire, bien que l'imagination lui soit contraire.

— On peut trouver en Dieu quelque chose de semblable à cette jonction.

Dieu simple et immense est tout entier dans des lieux distants ; bien que les lieux soient éloignés les uns des autres, Dieu est présent ici et là, et pourtant il n'est pas distant de lui-même en raison de son unité suprême et de sa simplicité.

36. II Sent., d. 2, p. 1, a. 1, q. 3 (II, 61).

De même, l'Être divin, qui est éternel, est en des temps divers en raison de son immensité ; ces temps ont de l'éloignement et de l'intervalle, mais en raison de sa simplicité l'Être divin est indistant de soi-même.

La divine incirconscripibilité a tous les lieux présents à elle-même, et elle n'est pas étendue par ces lieux, bien que ces lieux soient étendus ;

de même, la divine éternité a tous les temps présents à elle-même, et cependant elle ne succède pas avec eux, bien que les temps se succèdent réellement.

— Dans la créature, en raison de sa déficience, on ne peut trouver quelque chose de tout à fait semblable ; mais si l'intelligence met à part cette déficience, la créature nous achemine à l'intelligence de l'éternité dans l'Être divin. Cela concerne l'image et le vestige.

Dans l'âme qui est image de Dieu, il y a la mémoire du passé, l'intelligence du présent et la prévision du futur. Tout cela est simultanément dans l'âme, de telle sorte que dans l'âme, substance spirituelle, se rassemble et se joint simultanément ce qui se succède par des temps divers ; toutefois, l'âme est limitée, et elle reçoit quelque chose de la réalité extérieure, elle est donc déficiente par rapport à la *simultanéité parfaite*. Dieu, par contre, ne reçoit rien, et il n'est en aucune façon limité ; et c'est pourquoi il est nécessaire de comprendre que toutes choses lui sont présentes, et cela sans commencement ni fin ; et cela c'est précisément intelligible l'éternité.

Dans le temps, qui est le vestige de l'éternité, il y a le présent, le passé et le futur : ce qui a été *futur*, ensuite devient *présent* et enfin *passé* ; car le temps s'enracine sur l'être muable et fluide ou sur le mouvement même.

Par contre si nous pensons que le présent s'enracine sur l'être immuable et fixe, qui n'a ni commencement ni fin, nous saisissons ce présent comme éternel.

— Ainsi, une considération correcte peut nous élever des créatures au Créateur, en écartant ce qui relève de l'incomplétude et en retenant ce qui appartient à la perfection ; on peut alors accéder à une certaine intelligence de l'éternité de l'Être divin, mais jamais parfaitement, tant que nous sommes dans la chair ; car tant que nous vivons ici-bas, « notre intelliger n'est pas sans le continu et sans le temps », il est donc très éloigné de l'éternité, à moins que d'aventure un don spécial ne l'élève plus haut ; selon le mot d'Augustin : « Lorsque nous saisissons en esprit quelque chose d'éternel, nous ne sommes plus en ce monde ».<sup>37</sup>

37. De Mysterio Trinitatis, q. 5, a. 1 (V. 89).

La mesure de l'Être infini et absolument simple affecte nos élocutions d'une impropreté certaine ; à travers la variété des temps, nous ne faisons que balbutier l'éternité ; s'il est déjà difficile de mesurer la *variation* des êtres, il est plus difficile de saisir la pure *continuité* d'un être spirituel stable et pourtant fini, c'est-à-dire la *durée successive* sans variation interne ou externe, qui est l'aevum, la perpétuité ; mais l'éternité, la jonction intelligible de l'interminable et du simultané, la coïncidence de l'infini actuel et du simple, exige un effort de pensée peu commun. Et pourtant, le temps comme la durée ne se comprennent qu'en référence à l'éternité, précisément parce que l'être corporel comme l'être spirituel sont en dépendance totale de l'Être éternel. C'est pourquoi saint Bonaventure reprend le schéma du vestige et de l'image de Dieu qui s'enracine dans la génération du Verbe, Ressemblance intellectuelle que le Père profère éternellement, et qui exprime l'actualité infinie de l'Être divin et la totalité de son pouvoir. Ici, la simultanéité infinie exclut l'ordre de succession, mais elle inclut l'ordre d'origine ou d'émanation. Nous débouchons sur les profondeurs de l'éternité Trinitaire.

— Il est impossible que l'Esprit suprême ne se comprenne pas lui-même ; et puisque le compris est égal au comprenant (cum intellectum aequetur intelligenti), il comprend tout ce qu'il est et tout ce qu'il peut ; la raison de comprendre est égale à l'intellect, et elle est sa ressemblance. Or cette ressemblance est le Verbe ; en effet, pour Anselme et Augustin, la ressemblance d'un esprit qui se tourne sur soi-même, cette ressemblance qui est dans la pointe de l'esprit, est précisément le verbe. Mais si cette ressemblance est égale à l'esprit infini, elle est Dieu, originée par Dieu, elle représente son originant, et elle représente tout ce que le Père peut faire : elle représente donc de multiples choses, (ergo repraesentat multa).

— De même, lorsque la ressemblance ou le Verbe représente la vertu du Père, elle représente une vertu absolument unifiée ; or « plus une vertu est unifiée plus elle est infinie » ; cette ressemblance représente donc des (possibles) infinis ; il est donc nécessaire que le multiple procède de l'un . . . . .

— Si *l'unité* pouvait connaître tout son pouvoir (totum posse), elle verrait et elle connaîtrait tous les nombres ; si *le point* connaissait tout son pouvoir, il connaîtrait toutes les lignes dans le centre ; toutefois, l'unité est plus principielle que le point, car l'unité est partie essentielle du nombre, tandis que le point est principe de la ligne, mais non partie de la ligne ; de plus, aucun des deux n'est *principe actif*. Au contraire, l'Intellect premier est principe actif, et pour autant, il est nécessaire qu'il dispose et qu'il exprime toutes choses *dans sa ressemblance*.

— De même, tous les temporels existent par l'Éternel. En effet, tout ce qui procède du Père procède d'une manière ordonnée, et l'un est cause de l'autre, selon l'ordre de *nature*

et selon l'ordre du *temps* : par conséquent, le Verbe représente les choses, telles qu'elles sont produites dans l'être. Or dans ma prévision et ma mémoire, il peut y avoir de nombreux futurs, et un futur plus lointain qu'un autre ; il ne s'en suit pas, à l'avènement du futur, une mutation dans ma mémoire ; et pareillement, il n'y a pas de mutation dans le Verbe. Lorsqu'il crée telle âme, lui-même ne change pas, car il a dit éternellement, qu'il créerait cette âme maintenant (ab aeterno dixit, animam hanc nunc creandam). En vertu de la même parole qu'il profère éternellement, il crée maintenant. A supposer que mon vouloir soit aussi mon pouvoir, si je voulais maintenant faire telle chose demain, il n'y aurait pas de changement en moi si la chose se faisait ; mais il y aurait changement si je passais du non-vouloir au vouloir.

— Enfin, tous les possibles et les matériels se font en vertu de l'Être infiniment *actuel*. En effet, nous pouvons avoir une certaine intelligence du Père, comme Principe principiant « *de se* », de soi ; comme Principe principiant *de nihilo*, à partir de rien ; comme Principe principiant à partir de quelque élément matériel (*de aliquo materiali*).

Dans le premier cas, le Verbe exprime le Père, et de ce point de vue, il explicite (explicans) et il représente la production du Saint-Ésprit, et sa propre production, c'est-à-dire la production des personnes éternelles.

Dans le second cas, en exprimant le Père, le Verbe représente la production des êtres aeviternels ou perpétuels, c'est-à-dire les anges et les âmes.

Enfin, le Verbe représente la production du Père à partir d'un élément matériel ; or ce qui se fait à partir d'un donné matériel est en puissance avant de devenir : il est donc nécessaire que le Verbe représente les possibles. Les possibles se font nécessairement à partir de l'être absolument actuel.<sup>38</sup>

Retenons de ce texte que la durée de l'âme est comme celle de l'ange un aevum, une durée perpétuelle. La mémoire humaine sera donc capable d'opérer en fonction d'êtres à durée variable ; et ce sont des niveaux de présence ontologique que l'Itinéraire groupe en un tryptique. La mémoire humaine retient ou représente le présent et le successif, le corporel et le simple, le temporel et le perpétuel. Et déjà, au premier livre des Sentences, Bonaventure distinguait trois opérations de la mémoire :

— La mémoire est comprise de trois manières :

- 1° Pour autant qu'elle reçoit et retient le sensible et le passé ;
- 2° Pour autant quelle retient le passé soit sensible soit intelligible ;

38. Hexam., col. 3, 4-7 (V, 343).

3° Pour autant qu'elle retient les espèces intelligibles, en faisant abstraction de toute différence de temps. c'est-à-dire les espèces innées.

Dans ce troisième cas, la mémoire est *partie de l'image*.

Dans le premier cas, la mémoire *suit* le sens ;

dans le second cas, la mémoire *suit* l'intelligence elle-même et la volonté ;

dans le troisième cas, la mémoire *précède* l'intelligence et la volonté, et elle correspond au Père.

— En effet, la rétention de l'espèce *dispose* à comprendre, et la compréhension dispose à l'amour, dans la mesure où ce qui est intelligé est bon.<sup>39</sup>

Nous savons ce que Bonaventure entend pas l'innéisme des espèces ou des principes ; l'âme comme image de Dieu n'opère pas sans l'éveil préalable des sens, et sans l'élaboration des formes simples et indivisibles, tels que le point, l'instant et l'unité ; mais la portée intemporelle des principes du savoir suppose la présence permanente d'une lumière immuable, et c'est la nature *spéculative* de la mémoire qui lui permet de capter la présence de cette lumière ; dans la constitution de l'image de Dieu, la mémoire joue le rôle du miroir (*speculum*) qui retient la présence du Modèle, la présence de la lumière ; les médiations perceptives, imaginaires et rationnelles constituent « in via » les diapositives indispensables à l'activité de la mémoire. La présence objective de la Lumière divine est toujours filtrée par le vestige, même si ce vestige est l'esprit créé, ou l'âme immortelle. Et pourtant, nous savons à l'évidence, que la Lumière créatrice est absolument distincte de l'esprit créé ou de l'intelligence humaine. L'apport des sens et de l'imagination ne constitue pas la dépendance essentielle de l'esprit à la Lumière créatrice, mais il est indispensable à l'homme pour en prendre conscience.

\*

D'un autre point de vue, on pourrait dire que la présence de la Lumière divine est patente, évidente *par ses effets*, mais qu'elle demeure plus ou moins latente pour l'esprit *dans ses effets*. La théorie bonaventurienne de la mémoire comme siège et réceptacle de la Présence de Dieu deviendra pour la vie religieuse ultérieure un des critères de l'effort spirituel : le souvenir quasi permanent de la Présence de Dieu. Mais Augustin avait déjà posé des jalons : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, c'est-à-dire d'une intelligence sans erreur ; de toute ton âme, c'est-à-dire d'une volonté sans contradiction ; de tout ton esprit, c'est-à-dire, d'une *mémoire sans oubli* ». Et saint Bernard, sur le Cantique offre une définition de l'état de gloire que les mystiques n'oublieront pas : « Dieu sera plénitude de lumière pour l'intelligence, multitude de paix pour la volonté, *continuation*

39. I Sent., d. 3, p. 2, a. 1. q. 1 ad 3 (I, 81).

*de l'éternité pour la mémoire* », <sup>40</sup> L'ordre de formation va de la mémoire à la volonté, l'ordre de réformation et de grâce va de la volonté à la mémoire, dans la continuité du face à face.

Mais la présence de Dieu au sein de la mémoire humaine ou angélique, dont nous parlons maintenant, est encore loin du face à face éternel ; elle est tellement constitutive de l'esprit que les damnés la gardent perpétuellement. Il y a là une mise de fonds, qui est sans repentance de la part de Dieu, et qui est inaliénable par l'esprit lui-même, en dépit de la perversion de ses activités. L'esprit satanique se caractérise par un mensonge effronté qui fait obstacle à la vérité connue, une concupiscence démentielle qui désire les choses les plus nocives, une fureur insensée enfin qui s'irrite contre le bien. Néanmoins, la mémoire des mauvais anges garde une valeur positive indélébile.

— On peut envisager l'acte de la mémoire *par mode d'habitus* ; et cet acte consiste à retenir l'espèce intelligible. On dit que cet acte existe par mode d'habitus, car il consiste à tenir continuellement en ce cas il signifie plutôt un état ou une conservation qu'une action.

Il existe un autre acte de la mémoire qui consiste à se souvenir ou se rappeler.

— Dans le premier cas, il s'agit d'un acte naturel, qui n'est pas soumis à la volonté, et qui ne concerne pas directement le mérite ou le démérite.

Dans le second cas, l'acte peut être ordonné au bien ou à son opposé qui est le mal.

— Il faut observer le même principe de distinction dans l'oubli.

Si l'on parle d'oubli par opposition à la rétention de l'espèce, l'oubli se définit comme la destruction de l'espèce au sein de la mémoire.

Mais par opposition au souvenir, l'oubli indique une inaptitude (*dehabilitatio*) à l'acte du souvenir. Et ceci peut être bon, par exemple, si nous oublions le mal qui nous a été fait ; ou mauvais, si nous oublions les bienfaits que Dieu nous a accordés, ou si nous oublions les moyens du salut...

— L'oubli au premier sens ne se trouve pas chez les démons ; il n'y a en eux, aucune destruction de l'espèce intelligible.

Au second sens, l'oubli se vérifie chez les démons, et même un grand oubli, car ils oublient leur salut, ils sont oublieux des bienfaits de Dieu, et par leur conversion au mal, ils sont devenus inaptes à se rappeler le bien.

Ad. 3. — Si l'on objecte que l'intelligence angélique tombe dans le temps, il faut répondre qu'il tombe dans le temps

40. I Sent., d. 3, p. 2, a. 1, q. 1 ad 4 (I. 81).

au sens large du mot, non pas le temps au sens de mesure du mouvement du premier mobile ; car ni l'être ni l'intelliger des démons ne dépend du premier mobile.

Cependant, on peut dire par ailleurs que si *l'acte comme tel* tombe sous le temps ou dans le temps, *l'acte comme habitus* garde le mode de la substance, en qui il n'y a aucune variation. Ainsi, puisque la substance des démons ne se corrompt pas dans le temps et ne vieillit pas, l'acte comme habitus qui consiste dans la rétention de l'espèce ne tombe pas sous le régime du temps.

— On voit ainsi que l'intelliger n'est pas semblable à l'oubli. Car l'acte d'intelligence n'est pas seulement un acte naturel, il est aussi un acte conforme à la volonté, et il faut en dire autant de l'erreur. Par contre, retenir l'espèce intelligible ou la perdre relève de la puissance ou de l'impuissance naturelle.

— En outre, la mémoire est de nature spéculaire ou de miroir, tandis que l'intelligence est de nature lumineuse ou de lumière. Or l'ange tient plus de la nature du miroir ou de la puissance réceptive que de la nature de la lumière. La nature de lumière est au degré suprême en Dieu. et ensuite en ceux qui sont rendus déformés par la gloire... Ainsi l'ange est plus puissant à *retenir l'espèce* intelligible qu'à *juger correctement*. Certaines choses sont au-dessus du jugement des anges, mais il n'en va pas ainsi pour la rétention de l'espèce intelligible.

Ad 6. — L'intellect angélique est toujours en acte d'intellection, il ne faut donc pas s'étonner si la mémoire angélique est toujours en acte de conservation.

L'esprit humain est arrêté dans l'actualité de sa considération par la fatigue du corps, et il est ainsi contraint à l'oubli.<sup>41</sup>

Nous n'avons pas ici à développer les questions sur la nature angélique ; il nous suffit de savoir que l'opinion la plus commune en théologie considère l'intelligence angélique comme lestée d'espèces intelligibles con-crées, qui constituent le contenu naturel de la mémoire des purs esprits. L'espèce intelligible de l'ange est un « existential » qui dispose à une connaissance intuitive de l'univers. Chez l'homme au contraire, l'espèce intelligible qui dispose à la connaissance de l'univers est toujours acquise via sensus. L'esprit humain a besoin d'une formation venue de l'extérieur pour entrer en activité, mais alors il peut développer ses virtualités propres qui transcendent les limites de l'espace et du temps, sans pour autant vivre en dehors de l'espace et du temps. L'homme bonaventurien n'est pas un pur esprit, et pourtant sa structure de vestige et d'image inclut un dynamisme qui débouche naturellement sur la présence de Dieu.

41. II Sent., d. 7, p. 2, a. 1, q. 2 (II, 193).



En effet, les premières opérations de la mémoire humaine consistent à maîtriser, contrôler, dominer le flux du temps ; sans doute les opérations de la mémoire sont-elles encore successives ; il semble difficile à l'homme d'être simultanément attentif au présent, au passé et au futur ; et pourtant, les opérations de la mémoire, ses prises sur le flux : souvenir, prévision, accueil (*susceptio*), s'unifient dans le présent de la mémoire, dans une rétention actuelle, limitée et imparfaite, mais qui laisse entrevoir *un présent indivisible étendu à tous les temps*. L'éternité est la présence à la fois simple et infinie, simple donc indivisible, infinie donc co-extensive à tous les temps. On voit par là le jeu de référence et de dissemblance entre le nunc, l'instant du temps, l'instant de l'aevum, et l'instant d'éternité. Dans les trois cas, le contenu de l'instant, du nunc, du *maintenant* n'est pas le même. L'instant ontologique est constitué par l'être fini et corporel, l'être fini et spirituel, l'Être infini et spirituel. La mesure est l'indicatif du mesuré, ou du mesurant ; l'être fini est le mesuré, l'Être infini est le mesurant sans mesure.

Nous accédons alors à la *présentialité* des êtres finis auprès de Dieu, car les êtres finis ne coexistent pas réellement tous ensemble et simultanément. Or par ailleurs Dieu possède les idées de toutes choses, d'une manière présente et simultanée ; ensuite il se tourne d'une manière présente et simultanée sur toutes ces idées ; enfin, le présent de sa connaissance est un présent absolument simple qui embrasse tous les temps ; et cette *présentialité* divine est précisément l'éternité, toujours présente en raison de sa simplicité, et pour qui toutes choses sont présentes, en raison de son infinité.<sup>42</sup> L'existence actuelle ou possible des êtres est présente à Dieu, mais il ne s'agit pas d'une présence brute ; cette présence en Dieu est un mémorial source, une mémoire strictement originelle, une mémoire qui puise tout en elle-même.

L'éternité, présence d'esprit infinie et simple, est sans commune mesure avec le temps et avec la mémoire humaine ; et cependant, l'opération de la mémoire humaine sur le temporel atteste la supériorité de l'esprit fini sur le donné sensible. En effet, la mémoire intellectuelle, ou rationnelle, se donne des formes simples, des principes *indivisibles*, comme le point, l'instant et l'unité qui ne sont pas fournis tels quels par le donné sensible et cosmique. L'indivisibilité du point, et en ce sens, sa simplicité, est compossible avec l'infinité potentielle des lignes susceptibles de passer par le même point ; de même la durée de l'instant peut être infinie en puissance ; et l'unité numérique permet de construire le nombre indéfiniment. Nous voyons ici comment l'esprit domine et dépasse une donnée matérielle, sensible, et quantitativement limitée, (car notre horizon réel et actuel est toujours limité), et la jauge en fonction d'un indivisible potentiellement infini, qui relève des virtualités de l'esprit. L'esprit qui opère sait qu'il peut indéfiniment renouveler ou développer son opération, sans pour autant

42. I Sent., d. 39, a. 2, q. 3 (I, 696).

épuiser sa puissance d'opération. Si l'application des indivisibles comme le point, l'instant et l'unité porte sur le monde sensible, ils n'en sont pas moins au premier chef des fruits de l'esprit ; et l'esprit peut en disposer indéfiniment. C'est d'ailleurs en ce sens que les mathématiques seront dites intemporelles ; c'est en ce sens également qu'on qualifiera les structures opératoires de l'esprit d'intemporelles. Il y a là une figure de l'éternité, mais seulement une figure, car l'indivisible en question n'a pas la simplicité divine, comme l'indéfini en question ne possède pas l'actualité divine.

Nous laissons aux structuralistes le soin d'établir l'étagement génétique des constructions progressives de l'esprit ; nous ne doutons pas qu'il ne s'agisse là du royaume de l'indéfini, et de l'indéfiniment opératoire. Il s'agit maintenant de savoir si nous évoluons avec ou sans référence certaine à un Etre cumulant l'unité absolue et l'infinité réelle. Autrement dit, il s'agit de savoir si certains jugements, certaines de mes affirmations ont valeur de vérité absolue. La question se pose à propos des principes premiers des sciences, tels que « le tout est plus grand que la partie » ou « chaque chose est susceptible d'affirmation ou de négation ». Comment se fait-il que je ne puisse sincèrement contredire ces principes et que nul ne puisse sincèrement les contredire ? D'autre part, comment se fait-il que ces principes me semblent familiers et comme allant de soi ? Enfin comment se fait-il que ces principes me semblent perpétuellement valables ? Dès que la lumière de l'esprit peut fonctionner, ces principes comportent une évidence irradiée de l'intimité de la conscience intellectuelle. Il y a là des jugements spontanés au contact de l'expérience et qui deviennent principes de jugements multiples. Ces principes apparaissent comme des vérités invariables. Comment expliquer le caractère invariable de ces vérités ? Je suis au delà des combinaisons opératoires et indéfinies de l'esprit, principielles par les indivisibles comme le point, l'instant et l'unité ; je suis ici au niveau de l'invariable vérité. *L'invariable* vérité du jugement tout simple : « le tout est plus grand que la partie ». Vérité qui me permet de juger et que je ne peux pas juger, et pourtant vérité évidente et infaillible, vérité de première évidence. « Toute chose est objet soit d'affirmation, soit de négation », comment puis-je savoir cela, puisque je suis loin de connaître toute chose ? Comment puis-je étendre la portée de mon jugement à toute chose. d'une part, et à tous les esprits, d'autre part ? Et qui peut renier ces évidences ?

Sans doute, on pourra objecter que ces principes sont très simples, très peu complexes, et que la démarche scientifique accède à des niveaux de complexité autrement élevés ; mais justement il reste que les élaborations plus complexes s'intègrent toujours à l'intérieur des principes premiers de jugement et d'évidence, sans jamais épuiser ni même affaiblir leur valeur de vérité. Si l'on objecte encore que l'esprit humain utilise ces principes bien avant de pouvoir les formuler clairement, on ne change pas les données du problème, car l'élaboration savante ou philosophique des principes premiers emprunte tout à leur clarté primitive et finalement ne leur ajoute rien dans leur poids de

vérité. Le savant et l'illettré sont à la même enseigne, ils puisent aux mêmes évidences premières. Une vérité invariable dans un univers totalement soumis au régime de la relativité, pour des esprits aux activités continuellement variables et variées, voilà une donnée qu'il est plus facile d'éluder que d'expliquer à fond. Il faudrait en effet faire appel à une lumière à la fois très simple puisqu'elle est présente à l'intime de chaque esprit et de tout esprit, et simultanément infinie puisqu'elle permet de juger toute chose dans le temps et dans l'espace. Mais cette référence nécessaire est trop souvent niée. On se contente aussi de ne pas pousser la réflexion épistémologique jusqu'au problème de l'invariable vérité.

Le professeur Piaget nous semble un témoin symptomatique d'une certaine impuissance pour nos contemporains de s'ouvrir à l'absolu de la vérité. Dans la conclusion de son opuscule sur le structuralisme, il revient sur la question disputée de la genèse des structures :

Le problème de la genèse est bien davantage qu'une question de psychologie : c'est la signification même de la notion de structure qu'il met en cause, l'option épistémologique fondamentale étant celle d'une prédestination éternelle *ou* d'un constructivisme. Certes il est séduisant pour un mathématicien de croire aux Idées et de penser qu'avant la découverte des nombres négatifs et celle de l'extraction des racines le nombre imaginaire racine de  $-1$  existait de tout éternité dans le sein de Dieu. Mais depuis le théorème de Goedel, Dieu lui-même a cessé d'être immobile et il construit sans discontinuité des systèmes de plus en plus « forts », ce en quoi il est d'ailleurs plus vivant.<sup>43</sup>

Laissons la parole à M. Merleau-Ponty qui traduit les réticences du philosophe devant les structures logico-mathématiques de J. Piaget :

Le logicisme de Piaget est absolutisation de notre culture — ainsi que sa psychologie qui débouche sur sa logique. Incompatible avec une expérience ethnologique.

Psychologie, ethnologie sont des dogmes rivaux qui s'entre-détruisent ; la philosophie seule, précisément parce qu'elle vise le domaine total de l'Être, les rend compatibles en les relativisant. Les régions de la connaissance sont, laissées à elles-mêmes, en conflit et en contradiction.<sup>44</sup>

Merleau-Ponty est sur ce point fidèle à son prédécesseur au Collège de France, Louis Lavelle dont toute la métaphysique est suspendue à la présence de l'Être total.

Le tout n'est pas la somme des parties, mais le principe idéologique qui les fonde et qui permet à une analyse toujours inachevée de les engendrer indéfiniment.

43. PIAGET J., *Le structuralisme*, coll. « Que sais-je ? », 2<sup>e</sup> éd., p. 121.

44. MERLEAU-PONTY M., *Le visible et l'invisible*, Gallimard 1964, Notes de travail, p. 257.

Il suffirait, semble-t-il, d'évoquer l'universalité et l'univocité de l'être pour apercevoir aussitôt que l'être s'applique au tout. Mais le nom de tout peut nous faire illusion, au moins dans une certaine mesure, et donner à toute notre analyse l'apparence d'un cercle. Car on dira peut-être qu'il ne peut y avoir un tout que là où il y a des parties, et que ces parties doivent posséder l'être pour que le tout à son tour puisse le recevoir. Or nous pensons avoir suffisamment montré que le tout dont il s'agit n'est pas un tout *de fait* obtenu par la totalisation de parties actuellement données, et qui évidemment ne pourrait jamais être embrassé, mais que c'est au contraire un tout *de droit* qu'il est nécessaire de poser d'abord pour que les parties soient possibles, et qui est seul capable de conférer à celles-ci une existence de participation identique à celle dont il jouit lui-même essentiellement ; c'est en quelque manière un tout qui peut être décomposé en parties sans être lui-même composé de parties.

On dira, si l'on veut, que le tout que l'on a posé d'abord est un tout en idée, auquel l'expérience que nous prenons des parties est seule capable de donner un contenu et une forme concrète ; mais il est pourtant remarquable que ces parties, une fois qu'elles auront été découvertes, apparaîtront nécessairement comme tenant leur existence de leur inscription dans ce tout idéologique ; elles l'actualisent à nos yeux, mais elles tiennent de lui à la fois leur possibilité et leur être même. On s'aperçoit alors que ce tout antérieur aux parties qui, au lieu de résulter de leur addition, les engendre dans son sein sans recevoir aucun accroissement, et qui se découvre comme identique à sa propre idée, ne peut être défini lui-même que comme un acte. L'univers n'est donné à un être fini que sous la forme d'un ensemble de parties juxtaposées, enfermées dans les bornes de son horizon, qui se multiplient indéfiniment à mesure que son regard s'étend, sans jamais lui permettre d'envelopper par leur intermédiaire le tout dont il les a détachées.

Mais l'idée véritable du tout doit être cherchée dans une autre direction, à savoir dans le principe intérieur qui lui donne l'être à lui-même, qui le rend supérieur à l'objet en lui permettant de le penser, qui l'invite à exercer cette activité (dont les limites n'ont de sens que par rapport à lui) que l'on retrouve sous une forme identique dans tous les êtres finis, et qui, considérée dans tous les points où elle s'exerce à la fois, constitue la possibilité totale. c'est-à-dire l'actualité parfaite.

On ne dira donc pas que le tout résulte de l'énumération exhaustive de tous les termes auxquels le nom d'être peut être appliqué, mais qu'il est le fondement de leur existence. Car ces termes sont obtenus par analyse du tout, loin que le tout soit une synthèse qui les réunit. Le tout n'est pas une

dénomination extrinsèque qui s'ajouterait après coup à une diversité donnée d'abord pour que l'esprit puisse la parcourir d'un seul regard ; il est la perfection de cette unité concrète qui ne peut se manifester à l'individu que par une abondance infinie de qualités ; car l'individu, s'il tient d'elle son être et s'il ne cesse de lui demeurer présent, ne peut s'en distinguer qu'en poursuivant sa propre vie dans la durée, c'est-à-dire en rendant la présence de l'être effective pour lui grâce à une suite d'incidences momentanées.

On comprend par là quel est le rapport que nous pouvons établir entre le tout et l'infini. Il semble en effet, à première vue, que ces deux notions doivent s'exclure : car le tout auquel il ne manque rien ne peut jamais être pensé que comme achevé. Mais cette notion suppose que l'on a cherché à obtenir le tout par une addition de parties : alors en effet le tout est nécessairement fini, au moins en droit, même si en fait, on ne peut jamais poursuivre l'addition des parties jusqu'au bout. Ou bien alors cette addition est en droit indéfinie : dans ce cas c'est la notion même de tout qui est une chimère. Il n'en est pas ainsi si le tout préexiste aux parties. En réalité, le tout est un, avant d'être tout : il ne mérite le nom de tout qu'à l'égard des parties que l'on pourra distinguer en lui et c'est son unité qui fait que, dès que l'analyse commence elle ne peut plus s'achever. Mais alors il n'y a rien de contradictoire à supposer qu'elle crée une suite indéfinie de termes et, comme tous ces termes, aussi bien ceux qu'elle a déjà posés que ceux qu'elle pourrait poser encore, sont contenus dans le même un, celui-ci mérite bien à leur égard le nom de tout. Et de ce tout on pourra dire aussi qu'il est un infini actuel, bien qu'aucune conscience ne puisse actualiser les différents termes qu'elle y pourra distinguer autrement qu'en les faisant entrer dans des séries elles-mêmes indéfinies.<sup>45</sup>

Comparer les notions de totalité chez Piaget et chez Lavelle, c'est constater l'intervalle entre le pur scientifique et le philosophe. Piaget se contente d'une combinatoire des relations, Lavelle vit en présence de l'Être. Piaget reconnaît les limites de la formalisation logico-mathématique et pourtant toute son aspiration vise à construire des systèmes de plus en plus « forts ». Son Dieu ressemble au Dieu de Mersenne. On a visiblement oublié la leçon de Pascal. Par contre Lavelle qui discerne très bien la présence de Dieu semble oublier la relation de création passive, et il est gêné pour distinguer l'être fini de l'Être infini. L'univocité de l'Être infini n'est pas applicable aux êtres finis. Et pourtant il reste vrai que la présence totale de l'Être fonde et englobe nos certitudes partielles. Lorsque je me saisis comme partie de l'Être total, je saisis en même temps que je suis relié à l'Être total, et pourtant que je n'en suis pas une composante, mais un

45. LAVELLE L., *De l'Être*, Aubier 1947, p. II, c. 6, a. 2, pp. 164-166.

produit. Mais l'article de Lavelle constitue un excellent commentaire à l'invariable vérité du principe premier : « le tout est plus grand que la partie ». Il indique de quel côté survient en nous la lumière de la vérité, à savoir du côté de l'Être total qui fonde et le macrocosme et le microcosme. On voit également comment s'opère le passage de l'indéfini (que le scientifique ne peut transcender) à l'infini actuel, qui est l'être véritable, centre de la réflexion philosophique, lieu de convergence de toutes les sagesse.



Pour en revenir au tableau bonaventurien des opérations de la mémoire, disons qu'il offre trois instances de l'activité : l'unification de la succession temporelle, les principes d'unification rationnelle, et le caractère invariable de jugements premiers qui dépendent d'une *lumière immuable*. Il peut être intéressant de savoir par quel processus, Bonaventure relie la *vérité* à la lumière immuable.

La vérité comporte un triple rapport.

Il y a lieu de comparer la vérité

1° au sujet qu'elle informe

2° au principe qu'elle représente

3° à l'intelligence qu'elle excite.

Par rapport au sujet qu'elle informe,

la vérité est dite indivision de l'acte et de la puissance.

Par rapport au principe qu'elle représente,

la vérité est dite représentation ou imitation

de l'unité suprême et première.

Par rapport à l'intellect qu'elle excite ;

la vérité est dite raison de discerner.

Mais chacun de ces rapports peut être envisagé de deux manières :

1° Pour autant que la vérité se distingue du faux.

2° Pour autant que le vrai se distingue du mélangé (le vrai pur s'oppose au vrai mélangé-permixtum).

La vérité par opposition à l'erreur (falsitas) :

La fausseté est le manque (privatio) d'indivision et d'imitation et d'expression. De ce point de vue, lorsqu'il arrive de découvrir en quelque manière dans la créature et l'indivision et l'imitation et l'expression, il faut convenir que cette vérité n'est pas seulement dans le Créateur, mais aussi dans la créature. Il ne s'agit donc pas là d'une propriété divine.

Par contre, la vérité par opposition au mélange et à l'impureté est en Dieu seul.

En Dieu seul se vérifie l'indivision pure, sans mélange d'aucune diversité.

En Dieu seul est l'imitation et la ressemblance pure sans aucun mélange d'aucune dissemblance.

En Dieu seul est *l'expression de la lumière sans mélange d'obscurité.*

Dans la créature au contraire, il y a indivision avec diversité d'acte et de puissance, imitation avec dissemblance, et enfin expression avec obscurité.

C'est donc en ce dernier sens que la vérité est une propriété de l'Être divin ; et c'est ainsi que l'entendent P. Lombard, Augustin et Jérôme. Ils appellent être véritable (*verum esse*), l'être qui n'est grevé d'aucune passivité (*possibilitas*), d'aucune vanité, d'aucun non-être. Et c'est pourquoi le passé et le futur, qui en quelque sorte ne sont pas, ne tombent pas en Dieu (*in Deo non cadit praeteritio et futuritio quae aliquo modo non entia sunt*).

Réponses aux objections :

Ad 3. — Si l'on objecte qu'il n'y a pas d'autre vérité que la vérité éternelle, parce qu'elle seule fait intelliger, nous répondrons que la couleur est objet de la vue et qu'elle mobilise la vue (*objectum visus et motivum visus*) mais non pas cependant sans l'acte de la lumière ; or la couleur diffère de la lumière. De même, la vérité créée qui ne peut mouvoir sans la vérité increée est pourtant motrice à sa manière, et elle diffère de la vérité increée.

Ad 4. — Toutes choses sont vraies par la vérité première ; en ce sens que le vrai implique le rapport à la cause exemplaire, comme le bon un rapport à la cause finale. Le bon se dit en raison de l'ordre, le vrai en raison de l'expression ; et la raison d'exprimer est propre à l'exemplaire. Si l'on dit que les biens créés sont bons grâce à la bonté increée, la bonté s'attribue à la fin et non pas à la forme, car la bonté de Dieu n'est pas la forme d'une réalité créée. De même, si l'on dit que toutes choses sont vraies grâce à la vérité increée, la vérité indique ici la cause formelle exemplaire. En effet, toutes choses sont vraies, et *elles sont faites* (*nata sunt*) *pour s'exprimer elles-mêmes en vertu de l'expression de cette lumière suprême* qui ne pourrait cesser d'influer sans que tout le reste cesse d'être vrai. C'est pourquoi il faut dire que nulle vérité créée n'est vraie par essence, mais par participation.<sup>46</sup>

Saint Bonaventure montre dans cette question l'impossibilité de dissocier l'épistémologie de l'ontologie. La vérité est inséparable de l'être. « Toute chose est vraie, car toute chose est faite pour s'exprimer

46. I Sent., d. 8, p. 1, a. 1, q. 1 (I, 151).

elle-même en dépendance de l'expression de la lumière suprême ». « Tout existant (ens) est vrai, car il est connaissable en vertu de son indivision à l'égard de sa propre espèce ». Mais il reste que l'*étant* n'est pas absolument conforme au *Modèle idéal*, d'une part, et d'autre part, que la *lumière de mon intelligence* ne possède pas la *pureté* qui caractérise la *lumière idéale*, ce qui grève ma représentation d'une certaine inadéquation. L'idéalisme bonaventurien est exemplariste, et il fonde l'objectivité de l'être extérieur (fait pour s'exprimer), comme l'activité de l'esprit (fait pour juger de la conformité des expressions diverses à l'expression première). Pour autant que la mémoire retient les espèces intelligibles, en faisant abstraction de toute différence de temps... *la mémoire précède l'intelligence* et la volonté ; et elle correspond au Père... En effet, la rétention de l'espèce dispose à comprendre, et la compréhension dispose à l'amour, dans la mesure où ce qui est compris est bon ». « A la mémoire est présente la lumière immuable en qui elle se souvient des vérités invariables ».

Le lecteur qui a eu la patience de suivre nos citations et nos remarques, éprouve peut-être le besoin d'y voir clair et de savoir s'il faut classer Bonaventure parmi les objectivistes ou les subjectivistes, parmi les immanentistes ou les transcendantalistes, parmi les réalistes ou les idéalistes, parmi les phénoménologues ou les ontologistes, parmi les essentialistes ou les existentialistes. Nous répondons simplement que les citations accumulées depuis le Prologue de l'*Itinéraire* montrent la fidélité de Bonaventure à sa méthode : il dit *et, et*. là où les autres disent *ou, ou*. Par exemple, lorsque Piaget dit : *ou* prédestination éternelle *ou* constructivisme, Bonaventure dit *et* prédestination éternelle *et* constructivisme. Au lieu de dire « ou on se tourne du côté de l'objet à connaître... *ou bien* on revient vers le sujet connaissant... *ou enfin*, plus profondément, on remonte jusqu'à la faculté de connaissance... », <sup>47</sup> Bonaventure conjugue les trois voies, et il indique leur dépendance totale vis-à-vis de l'Être et de la Vérité absolus. L'Être infini, absolu, unique, éternel est un bloc massif et objectivement immuable, mais dont l'intelligence et la bienveillance sont perçues dans leur rapport à l'esprit humain. Le tour de force, le génie métaphysique de Bonaventure consiste dans l'articulation des relations transcendantales d'unité, de vérité, de bonté sur les conditions générales de l'être. Dès lors, la métaphysique s'appuie sur les conditions existentielles et du macrocosme et du microcosme, et l'Être infini apparaît comme infiniment puissant, sage et bon. Mais comme il n'y a pas de moyen terme entre l'Être infini et les êtres finis, le raisonnement philosophique acheminant à la vérification de l'existence de l'Être infini ne pourra jamais être un syllogisme au sens strict. Dès que l'on reconnaît que l'Être infini est *extra omne genus*, on reconnaît qu'il n'entre pas dans une définition, et que par là même il échappe aux règles du syllogisme. La démonstration de l'existence de Dieu, c'est en dernière analyse, saisir le rapport d'un être et d'un esprit fini à

47. Etudes Franciscaines, 1972, n° 61, PETEUL M.B., *Dialogue rétrospectif*, p. 21.



un Etre et un Esprit infini. Il s'agit de saisir un rapport d'effet à Cause, de copie à Modèle, de voie à Terme. Mais il faut que l'effet, la copie, la voie intègrent le macrocosme et le microcosme, l'univers et l'homme, le vestige et l'image de Dieu, pour ne pas dissocier l'Etre et l'Esprit infini. Sur ce point, Bonaventure est heureusement fidèle à saint Augustin.

Au siècle de la relativité universelle (macrocosme-microcosme), il semblerait normal de chercher le fondement de la relativité des êtres, la source et l'explication ultime des lois de la relativité, car la finitude avouée de l'univers et de l'homme renvoie à une source d'existence, de vie et d'esprit radicalement indépendante et auto-suffisante ; or nombre de savants taquent la philosophie toute juste assez pour s'évader dans un indéfini d'évolution, d'involution, d'auto-créeation. Il s'agit pour nous de savoir si la résistance provient de l'obscurité de l'être, de son manque de rayonnement, ou peut-être aussi de l'obscurcissement de l'intelligence, ou peut-être en même temps d'un refus d'attention. Pour notre part, nous sommes enclins à penser que les verdicts de la Bible au sujet des idoles gardent toute leur actualité. Il est plus facile aujourd'hui d'admettre l'existence de Dieu que jadis, en vertu même des confirmations de la science sur la relativité, la finitude et la temporalité de l'univers ; mais pour les hommes, il est aussi tentant que jadis d'ériger l'autonomie relative en indépendance radicale, qu'il s'agisse de la matière ou de l'homme. On accepte toutes les formes de la relativité sauf la relation à l'égard de Dieu. Matérialisme, capitalisme, socialisme, laïcisme ont un point commun : le refus de la relation à Dieu. Ce refus de dépendance vis-à-vis de Dieu est tellement ancré dans le système socio-culturel que les chrétiens eux-mêmes sont contraints d'adopter l'une ou l'autre de ces idolâtries, sous peine d'ostracisme. Dans sa vie sociale, le chrétien doit souscrire au système qui refuse la relation à Dieu, quitte à reconnaître dans sa vie strictement privée cette relation à Dieu. C'est ce qu'on appelle la double fidélité. C'est ce que les premiers chrétiens nommaient reniement. Car il n'est pas question ici de ceux qui subissent ou qui tolèrent, mais bel et bien de ceux qui s'engagent. Or si les croyants peuvent être ainsi leurrés, que dire des incroyants ? Si philosopher est donné à un tout petit nombre d'hommes, comment faire pour indiquer aux autres leur relation à Dieu ? Faut-il admettre que les gens simples ne sont pas capables d'adorer le vrai Dieu en esprit et en vérité ? L'existence de Dieu est patente bien avant l'abstraction de l'être au troisième degré, et sa reconnaissance engage la vie des hommes et leur destinée bien avant le démontage savant des mécanismes de l'épistémologie. Comment cela est-il possible ?

Dans un article sur la Personne et le temps, Jérôme Pruniers résume excellemment les impasses d'une certaine épistémologie : « Une théorie de la connaissance, construite en fonction d'un finalisme qui n'apporte pas avec lui et en lui sa raison d'efficacité, élimine la création au bénéfice de l'éducation des formes. L'intelligence humaine, forme d'un individu sensible, est dépourvue d'intériorité puisque sa conscience d'être ne saurait déborder sa raison d'être qui coïncide

avec son éducation ou son émergence à partir du seul sensible ». <sup>48</sup>. Au risque de lasser le lecteur, il faut redire que saint Bonaventure, loin d'avoir résolu tous les problèmes, surtout ceux qui ne se posaient pas en son temps, nous donne cependant une leçon permanente sur la manière de poser les problèmes : il coordonne et il subordonne là même où d'autres dissocient pour réduire soit à l'objet soit au sujet, soit au monde sensible soit à la pensée pure, soit aux sensations soit aux principes logiques. Bonaventure coordonne l'existence du monde sensible à l'existence humaine et il subordonne l'une et l'autre existences à une raison d'être exemplaire, première et finale. C'est à la lumière positive de l'Être que je juge et le monde et moi-même, et cette lumière est présente dans chacun de mes jugements d'existence. Cette présence et cette coïncidence de la lumière de l'Être sur les choses et sur l'esprit s'exprime ensuite dans des jugements tels que : je ne suis pas ma raison d'être première, exemplaire et ultime ; le monde n'est pas ma raison d'être première, exemplaire et ultime ; le monde n'est pas sa propre raison d'être première, exemplaire et ultime. Autrement dit, la véritable raison d'être doit être simultanément universelle et particulière, lumière qui éclaire tous les individus, toutes les espèces et tous les genres, sans appartenir elle-même à un individu, à une espèce, à un genre. Depuis Héraclite au moins, la conscience occidentale est attentive au flux permanent des choses, à la variation continue des phénomènes ; après Platon, Aristote et Augustin, l'attention s'est fixée sur une certaine *permanence des lois* du changement sans quoi aucune science ne serait possible. Pour Hume et ses disciples, la permanence des lois n'est pas dans la nature, il n'y a pas de connexion nécessaire entre deux phénomènes, il y a seulement dans notre esprit une habitude, une tendance invincible à escompter par exemple la flottaison d'un morceau de liège sur l'eau. Cette loi, ou plutôt cette habitude mentale, relève de *l'association des idées*, phénomène d'attraction mentale aussi peu rationnel que l'attraction dans le monde physique. Ainsi Hume escamote le lien causal entre deux phénomènes comme il dissout la lumière de la raison dans une vague association des idées. A partir de l'empirisme de Hume, Kant essaie de sauver la validité objective du lien causal, c'est-à-dire un minimum de raison d'être et de stabilité dans le tourbillon des phénomènes. Le jugement synthétique a priori a pour vocation d'assurer la prise sur le monde phénoménal (puisque'il est aussi a priori, à la manière d'un principe purement formel de la logique). « Mais la dissolution de la notion de synthèse a priori, commencée avec la construction des géométries non-euclidiennes, qui allait retirer aux principes des mathématiques leur caractère d'*absolue nécessité*, n'a fait que se poursuivre jusqu'à notre époque en gagnant les principes constitutifs de l'expérience ». <sup>49</sup> Si bien que l'épistémologie n'a plus de fondement ni objectif, ni subjectif, ni synthétique, ni a priori, car les principes mêmes des mathématiques sont utilisés comme éléments de description

48. PRUNIERES J., *La personne et le temps*, in E.F. 1971, n° 59, p. 307.

49. BLANCHÉ R., *La méthode expérimentale et la philosophie de la physique*, A. Colin, 1969, p. 314.

dépourvus de toute référence à la vérité. Nous en arrivons à une science qui joue au jeu de construction entre la *perception sensible* et les *principes analytiques* de la logique.

Sans doute, il faut tenir compte de la réticence des plus grands parmi les théoriciens : « L'élaboration détaillée de la partie tautologique d'une discipline ne change rien à la nécessité et rien au contenu de son fondement épistémologique. Celui qui s'occupe de problèmes de pointe en géométrie supérieure n'a pas besoin de se soucier de la façon dont sont fondés les éléments d'Euclide, mais *il ne s'en suit pas* que l'édifice théorique de la géométrie ne repose pas *en entier* sur les éléments d'Euclide ». <sup>50</sup> Cette position de R. von Mises en 1951, est largement dépassée par la position d'Einstein en 1952 : « Le savant prend ainsi le risque d'un immense effort de création jusqu'à la formulation d'un système [...] Nous constatons maintenant avec évidence combien sont dans l'erreur les théoriciens qui croient que la théorie vient par induction de l'expérience. Même le grand Newton ne pouvait pas s'affranchir de cette erreur [...] Il n'y a pas de méthode inductive qui puisse conduire aux concepts fondamentaux de la physique. Faute de comprendre ce fait, bien des chercheurs du XIX<sup>e</sup> siècle ont été victimes d'une erreur fondamentale ». <sup>51</sup> Einstein est certain que « l'idéal de la simplicité mathématique est réalisé dans la nature ». « L'expérience peut, bien entendu, nous guider dans notre choix des concepts mathématiques à utiliser; mais il n'est pas possible qu'elle soit la source d'où ils découlent ». Nous sommes loin de Hume. Mais par ailleurs, lorsque Einstein affirme : « La pensée pure est compétente pour comprendre le réel, ainsi que les Anciens l'avaient rêvé », on se demande si la même personne qui vient de briser une vitre ne se présente pas pour la changer. Einstein constate le parallélisme entre la théorie et l'expérience, sans pour autant montrer le fondement de leur accord. Mais au niveau d'Einstein, dans la mesure où le « concept » signifie « un ensemble d'opérations mathématiques », il est sûr que la théorie relève du mathématicien et non pas de la nature. La question du rapport entre les processus et les procédés reste entière.

En somme, l'épistémologie contemporaine est affrontée au double problème de la *relativité* des phénomènes et de la *relativité* des principes de la connaissance, y compris les principes logico-mathématiques. Si nous laissons de côté les problèmes de formalisation supérieure, élaborés à partir des éléments d'Euclide, nous retombons sur la question du fondement des principes de la connaissance, la question de la vérité des principes. Comment faut-il entendre cette invariable vérité, cette immuable vérité, cette absolue nécessité dont parlent les Anciens et au fond les modernes ?

— On objecte à Augustin que si la Vérité immuable est Dieu, la vérité d'un principe démonstratif est Dieu, et qu'alors

50. Ib., VON MISES R., *La probabilité comme limite de la fréquence*, p. 354.

51. Ib., EINSTEIN, *La théorie et l'expérience*, pp. 269 et 273.

toutes les vérités sont un, que c'est un devoir de les adorer, et qu'en ce cas les démons voient Dieu.

A quoi il faut répondre qu'il s'agit de distinguer entre la vérité immuable *simpliciter* et la vérité immuable *ex suppositione*.

Lorsqu'on dit que la vérité immuable qui surpasse l'esprit est Dieu, il s'agit de la vérité qui est *simplement* immuable.

Si l'on dit que la vérité d'un principe démonstratif est immuable, et si cette vérité porte sur quelque chose de créé, il est clair que cette vérité n'est pas immuable *simpliciter*, mais par supposition, car toute créature commence à partir du non-être et peut retourner au non-être.

Si l'on objecte encore que cette vérité est simplement certaine par elle-même à l'esprit lui-même ; il faut dire que le principe démonstratif, pour autant qu'il énonce quelque chose de complexe, est créé ; cependant la vérité signifiée par ce principe est susceptible d'être signifiée ou bien pour autant qu'elle est dans la matière, ou bien pour autant qu'elle est dans l'esprit, ou bien pour autant qu'elle est dans l'Art divin, ou bien assurément pour autant qu'elle est dans tous ces modes simultanément.

En effet, la vérité exprimée dans un signe extérieur, est le signe de la vérité qui est dans l'esprit, « car les paroles notifient les sentiments de l'âme ».

Or l'âme en son sommet est en rapport avec les réalités supérieures, comme sa partie inférieure est en rapport avec les réalités inférieures, puisqu'aussi bien l'âme tient le *milieu* entre les choses créées et Dieu.

C'est pourquoi la vérité qui est dans l'âme est en rapport avec cette double vérité, comme le milieu est en rapport avec les deux extrêmes : de la réalité inférieure l'âme reçoit la certitude relative (*secundum quid*), d'en haut, elle reçoit la certitude *simpliciter* (absolue). C'est en ce dernier sens que la vérité immuable *simpliciter* est au-dessus de l'âme... Les objections procèdent de la vérité immuable par supposition, celle que le démonstrateur envisage au sens propre, et qui est multipliée dans le divers ; elle n'est pas adorable, et elle est visible (*contuibilis*) des démons et des damnés. Par contre, la vérité simplement immuable ne peut être vue clairement (*perspicue*), sinon par ceux qui sont capables d'entrer dans le silence intime de l'esprit, là où nul pécheur n'a accès, mais seulement l'amant suprême de l'éternité.<sup>52</sup>

52. De Mysterio Trin., q. 3, a. 1 (V, 71).

*Vérité créée :*

triple rapport

1° Au sujet qu'elle informe.	=	Ens in materia.	=	Indivisio entis	=	indivisio actus et potentiae.
2° Au Principe qu'elle représente.	=	Ens in Arte divina.	=	Imitatio unitatis supremae-primae.	=	Similitudo dissimilis.
3° A l'intellect qu'elle excite.	=	Ens in anima.	=	Ratio discernendi. = Similitudo Principia. Lumen intellectus.	=	Expressio luminis permixtae obscuritati.

*Vérité incréée :*

- 1° Ens = Esse = Indivisio pura (sans aucune diversité).
- 2° Similitudo pura et aequalis (par identité).
- 3° Expressio luminis pura.

Ce tableau permet de réfléchir sur la nature des principes. Il est clair ici que Bonaventure inscrit sa réflexion dans le cadre de l'existence actuelle ou possible : ens in materia, ens in anima. Or du point de vue de l'existence actuelle ou possible, l'être matériel est loin d'être constitué selon une unité infrangible, il est toujours composé de principes divers, et chacun de ces principes est fait pour coexister avec d'autres principes. A l'échelle d'observation courante, on parle normalement de matière et de forme, aujourd'hui au niveau ultra-scientifique on parle de masse et d'énergie, de matière et d'anti-matière etc. Mais le métaphysicien retient de l'observation que l'existant matériel est composé, en devenir, et que les lois de compositions des parties dans le tout n'expliquent ni l'existence des parties, ni l'existence du tout. L'existence du monde matériel est une donnée limitée, temporelle, relative qui ne s'explique pas au regard humain sans un donateur ou un créateur. L'indivision d'un être matériel est jugée définitivement en fonction d'une mesure d'être, d'une unité de l'être qui ne se vérifie en aucune créature matérielle.

De nos jours, il faudrait dire que les lois de composition d'un système mathématique pensé par Einstein ne s'expliquent pas *génétiqument* par le seul recours à la biologie, ni à la physiologie, ni à la physique. L'attitude d'un Piaget, par exemple, consiste à refuser le schéma d'association atomistique, et le schéma des totalités émergentes, mais elle se présente comme relationnelle, c'est-à-dire construite sur les relations entre les *éléments* d'un processus ou d'un procédé. Mais il est évident que l'élément est alors considéré comme un donné, comme un élément émergent. Les limites de l'émergence et de la

genèse sont reculées de la totalité aux éléments. Le positivisme logique, constructiviste ou non, est contraint de s'accorder certaines frontières incontrôlables. Or si les mathématiques peuvent construire des systèmes indéfinis, le temps de vie d'un homme, ou d'un chien ou d'un chat ou d'un atome d'uranium n'est pas indéfini. Il faut expliquer la transformation de l'hydrogène en hélium. Il y a un temps donné pour telle et telle chose, telle et telle existence concrète. Bon gré, mal gré, je suis renvoyé par les systèmes de transformations réelles à l'origine de la genèse et à sa finalité, tout au moins à son terme. Autrement dit, le structuralisme n'explique pas la genèse des éléments, c'est-à-dire leur existence. Et c'est précisément ce que recherche le métaphysicien pour les éléments comme pour la totalité universelle.

Les questions sur l'origine de l'existence sont maintenant des questions *tabou*. Le savant refuse d'aller jusqu'au bout des questions posées par l'homme. Il ne faut pas remonter au delà de l'hydrogène. Il suffit de prendre l'hydrogène comme premier élément, comme une totalité émergente, sans se poser la question de sa genèse. Mais ni le métaphysicien, ni l'homme tout court, ne peuvent éluder cette question. Lorsque la culture scientifique aura abreuvé l'homme de ses systèmes de transformations, elle retrouvera la question de l'homme et le mythe des origines. Encore un peu de temps, et l'empirisme logique ne tiendra guère devant la question fondamentale : quelle est l'origine première et réelle de l'existence et de toute existence ? Un jour viendra où les hommes ne confondront plus le savant et le créateur. Aujourd'hui, les savants se chargent d'établir les lois de la nature, mais cet aujourd'hui n'aura peut-être pas de lendemain ; il faudra rendre à Dieu ce qui est à Dieu.

En tout état de cause, si le savant ne peut pas répondre aux questions humaines fondamentales, il reste que le constat sur la relativité des êtres, voire sur la relativité des lois de transformation, nous contraint à chercher l'absolu en dehors des êtres relatifs, en dehors de la relativité des lois. Si la philosophie de Bonaventure avait été diffusée dans les universités occidentales après le XIII<sup>e</sup> siècle, nous n'aurions peut-être pas connu le heurt entre la science et la philosophie, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, l'opposition entre les principes mathématiques et les principes logiques. Car au fond, pour saint Bonaventure, parler d'un principe comme immuable, c'est prendre un jugement humain pour Dieu. La vérité d'un principe mathématique ou logique est la vérité d'un jugement qui relie deux termes soit concrets, soit abstraits, mais toujours relatifs. La vérité d'un principe réel ou mathématique ou logique, est toujours une image, une imitation mesurée, limitée, composée, imparfaite de la Vérité absolue et nécessaire. Mais il demeure que les principes sont des tremplins de première évidence qui renvoient à l'évidence première. La connexion entre deux termes, entre un antécédent et un conséquent ne va jamais sans un présupposé réellement absolu. L'intelligibilité ne s'explique pas sans une intelligence totale, comme la luminosité ne s'explique pas sans la lumière. Pour Bonaventure, nier l'évidence des principes premiers, c'est-à-dire nier l'évidence des premiers jugements, c'est au fond nier l'évidence de

la création d'une part, et de l'esprit d'autre part. Le réel de la matière comme le réel de l'esprit est relatif, mais ce relatif est réel, et il est vrai. Il s'agit dès lors d'en saisir le rapport à l'absolu du réel et de la vérité. La démarche bonaventurienne consiste à nous renvoyer d'une manière quasi constante à ce rapport fondamental, exemplaire et final. En tout état de cause, l'univers fini renvoie à un être qui est soit l'infini potentiel, soit l'infini actuel. Or l'infini potentiel ne s'explique pas par lui-même, puisqu'il renvoie comme tel à une régression indéfinie ; il reste l'infini actuel, qui seul explique et la finitude du tout universel et les possibilités indéfinies des constructions logico-mathématiques. Mais ce raisonnement sur la finitude et l'indéfini ne serait pas possible sans la présence de l'Être infini et de sa lumière positive.

Louis PRUNIERES.





# Le Christ, Maître unique de tous

**L**c discours de la sagesse et de la science a été manifesté d'une manière absolument excellente en notre Seigneur Jésus-Christ, qui fut le législateur principal et simultanément parfait viateur et parfait compréhenseur ; et c'est pourquoy lui seul est le Maître et le Docteur principal.

En tant que Maître principal c'est donc lui qui doit être principalement *honoré, écouté, interrogé.*

Pour l'honorer principalement il faut d'abord lui attribuer la dignité du Magistère : « Pour vous, ne vous faites pas appeler Rabbïn car vous n'avez qu'un Maître et vous êtes tous frères. » (Mt. 23, 8). Il veut en effet se réserver la dignité du Magistère : « Vous m'appellez Maître et Seigneur, et vous dites bien: je le suis en effet. » (J. 13, 13). Mais il ne suffit pas de l'honorer verbalement, en paroles, il faut l'honorer réellement en imitation : « Si donc je vous ai lavé les pieds, moi, le Seigneur et le Maître, vous devez, vous aussi, vous laver les pieds les uns aux autres. » (J. 13, 14). « Quiconque ne marche pas à ma suite ne peut être mon disciple. » (Lc. 14, 27).

Il faut l'écouter principalement par l'humilité de la foi : « Le Seigneur m'a donné une langue érudite, pour que je sache fortifier par ma parole celui qui est abattu : il éveille le matin, chaque matin il éveille mon oreille, pour que je l'écoute comme un maître. » (Is. 50, 4). Le double éveil signifie que l'éveil de l'intelligence ne suffit pas sans l'éveil de l'obéissance. « Celui qui a des oreilles pour écouter, qu'il écoute. » (Mt. 13, 43). Car le Christ nous instruit par sa parole et aussi par son exemple, et c'est pourquoi l'auditeur parfait est celui qui adapte son intelligence aux paroles et son obéissance aux faits. « Tout disciple parfait sera comme son maître. » (Lc. 6, 40).

Il faut l'interroger principalement par le désir d'apprendre, non pas à la manière des curieux et des incrédules, qui interrogent en mettant à l'épreuve (tentando). « Alors quelques scribes prirent la parole et lui dirent : « Maître, nous voudrions voir un signe de toi. » (Mt. 12, 38). Or des signes, ils en avaient vu et ils en voyaient, et pourtant ils cherchaient encore un signe. ce qui montre bien que la curiosité humaine n'a pas de terme et qu'elle ne mérite pas d'accéder au vrai. Et c'est pourquoi « Il leur répondit : de signe, il ne lui sera donné que le signe du prophète Jonas. » Ce n'est pas ainsi qu'il faut interroger Jésus, mais studieusement à la manière de Nicodème. « Maître, nous le savons, c'est de la part de Dieu que tu es venu en Docteur. » (J. 3). Or Jésus lui révéla les mystères de la foi, à lui qui ne cherchait pas des signes de puissance, mais les instructions (documenta) de la vérité.

Ce Maître doit être interrogé sur ce qui regarde la science, la discipline et la bonté : « Enseigne-moi la bonté et la discipline et la science. » (Ps. 43). La science consiste en la connaissance du vrai, la discipline en la préservation du mal, la bonté dans le choix du bien. La première regarde la vérité, la seconde la sainteté, la troisième la charité...

Tels sont les trois types d'interrogation qu'il convient d'adresser au Christ comme au Maître, car toute la loi du Christ est ordonnée à ces trois questions. C'est d'ailleurs pourquoi aussi, toute doctrine *ministérielle* d'un docteur doit s'ordonner sous ces trois interrogations; dans cette perspective, la fonction du magistère ministériel peut s'exercer correctement en dépendance du magistère suprême et principal du Christ.

Le maître ministériel doit viser à la science de la vérité de la foi... Il doit chercher la discipline de la sainteté de l'âme... Il doit poursuivre la bienveillance de l'amour de Dieu et du prochain...

Or comme tous les docteurs de la loi chrétienne doivent finalement tendre au lien de la charité, ils doivent par conséquent concorder dans leurs sentences. « Ne soyez pas nombreux, mes frères, à vouloir être Docteurs. » (Jc. 3, 1). Jacques ne cherche pas à empêcher la communication du don de science (Nb. 11, 29), (1 P. 4. 10) mais il veut écarter les sentences variées et étrangères, pour que tous disent la même doctrine (1 C. 1, 10).

En effet, la dissension des sentences prend naissance dans la présomption (Prov. 13, 10), et elle engendre la confusion : « Si quelqu'un donne un autre enseignement et n'adhère pas aux salutaires paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ et à la doctrine qui est conforme à la piété, c'est un orgueilleux, un ignorant, un esprit malade qui s'occupe de questions et de disputes de mots, d'où naissent l'envie, les querelles, les propos injurieux, les mauvais soupçons, les disputes sans fin d'hommes qui ont l'esprit perverti et sont privés de vérité. » (1 Tim. 6, 3-5).

Ainsi, puisque la présomption du cœur (*sensuum*), la dissension doctrinale et le désespoir de parvenir au vrai sont les trois obstacles à la perception de la vérité, le Christ les prévient en disant : *Un seul est votre maître, et c'est le Christ*. Il dit que le Christ est *le maître*, afin que nous ne présumions pas de notre science; qu'il n'y en a *qu'un*, en prévision de nos dissentiments dans l'interprétation; qu'il est *vôtre*, c'est-à-dire prêt à nous assister, pour que nous ne désespérions pas, alors surtout que lui-même veut et sait et peut nous enseigner, en envoyant cet Esprit dont il dit en Jean (16. 13) : « Lorsque sera venu l'Esprit de vérité, il vous enseignera toute vérité. »

Saint BONAVENTURE,

Sermon « *Christus unus omnium magister* » 19 (final)  
à 28, Quaracchi, t. v, pp. 572-574.



## **François au Livre de la Nature. 5\***

### Le prophète

Une nuit où François s'est éloigné de ses compagnons pour prier en solitaire, un char de feu pénètre dans la chaumière abandonnée où s'étaient réfugiés le saint et ses premiers disciples. Surmonté d'une sphère de lumière à l'éclat du soleil, ce char fait trois fois le tour de la mansarde et disparaît. Stupéfaits, les Frères se regardent et s'aperçoivent que cette clarté les a baignés de sa limpidité, les rendant transparents les uns aux autres. Se demandant alors d'où venait ce prodige, ils comprennent que « c'était leur Père qui, absent de corps, mais présent en esprit, leur apparaissait sous cette image, tout fulgurant et embrasé d'amour ».<sup>1</sup>

Il a entendu et vu.<sup>2</sup> Cette perception devenue unique lieu de sa justification modèle son insertion dans l'être, et sa présence au monde, son geste, ne peut revêtir un autre langage que celui de cet enracinement. Inscrite dans la chair et le sang de l'homme-Dieu, la gloire de la nouvelle alliance traverse de plus en plus le corps de l'homme-moine, et celui qui avait voulu faire sa demeure de la splendeur de la croix devient incandescent de l'éclat fondamental ; ses mots et ses gestes flamboyent du feu de l'amour tel qu'éternellement issu du Père, manifesté aux hommes par le Fils, et vécu dans l'Esprit.

\* Cf. *Le héraut du Grand Roi*, EF n° 54, t. XX, 1970, 193-210 ; *Le bâtisseur d'églises*, EF n° 55-56, t. XX, 1970, 343-392 ; *Le solitaire*, EF n° 58, t. XXI, 1971, 179-241 ; *Le solitaire*, EF n° 59, t. XXI, 1971, 357-399.

1. SAINT BONAVENTURE, *Legenda major*, 4,4 *opera omnia*, quaracchi, t. VIII, 513 b, DV 612. La scène est racontée par Celano (IC 47 — Pour ce qui est des abréviations concernant les premières légendes franciscaines et les écrits de François, nous renvoyons le lecteur au premier article de cette série, EF, n° 54, 196).

2. Cf. les deux précédents articles, *Le Solitaire*, EF, n° 58 et 59.

Déployée dans le Verbe même de Dieu, l'histoire du langage de la gloire est révélée au chrétien dans les archétypes que lui formule la Bible. Là, dans les formes mêmes de la typologie révélée et donc dans le témoignage de l'Écriture, le fidèle, certain du poids d'amour divin que véhiculent ces formes, peut percevoir, reconnaître et comprendre, nommer même, cette lumière divine dont il est témoin, assuré de l'authenticité de sa perception. Aussi est-ce dans l'éclat de la lumière de gloire rayonnant du Prophète Elie, que les frères de Rivo Torto<sup>3</sup> reconnurent au milieu d'eux ce feu divin dont l'esprit de leur père était enflammé. Plus que tout autre le visage de ce saint de l'Ancien Testament s'inscrit dans l'Écriture comme témoignage vibrant d'un jaillissement du feu divin : « Alors le prophète Elie se leva comme un feu, sa parole brûlait comme une torche, c'est lui qui [...] fut emporté dans un tourbillon de feu par un char de feu aux chevaux de feu ».<sup>4</sup> « ... Elie, pour avoir brûlé du zèle de ta loi, a été enlevé jusqu'au ciel ».<sup>5</sup> « ... Voici qu'un char de feu et des chevaux de feu se mirent entre eux deux (Elie et Elisée), et Elie monta au ciel dans le tourbillon ».<sup>6</sup> Cette référence au prophète dans la toute première manifestation iconographique de François ne saurait surprendre. L'image du thesbite était portée dans la mémoire de la vivante tradition d'alors comme l'archétype le plus explicite du solitaire. A l'Horeb, le prophète avait réussi, dans le don de Dieu, cette ascension de la montagne sacrée pour y percevoir l'éclat de la présence théophanique que devait manifester le Verbe incarné bien des siècles plus tard.<sup>7</sup> Jésus lui-même, reprenant la prophétie de Malachie,<sup>8</sup> n'avait-il pas reconnu sous les traits de Jean-Baptiste l'image d'Elie contemplant sa gloire à travers les siècles ?<sup>9</sup> Aussi le grand Antoine du désert avait affirmé que « tous ceux qui font profession de la vie solitaire doivent prendre pour règle et pour patron le grand Elie, et voir dans ses actions comme dans un

3. Rivo Torto fut ce lieu où vécurent quelque temps (moins d'une année) les premiers frères à leur retour de Rome, après que le Pape Innocent III eut approuvé leur nouvelle forme de vie. « Il y avait là une mesure à l'abandon qui servait de refuge contre les intempéries à ces adversaires décidés de toute grande et belle demeure ». IC 42 (AF 33, DV 254).
4. *Si.* 48, 1 et 9.
5. *IM.* 2, 58.
6. 2 *R.* 2, 11.
7. Sur le mont Horeb, le prophète expérimente la présence de Dieu (*IR.* 19, 13), c'est pourquoi il sera encore présent lors de la manifestation de la Gloire du Fils à la transfiguration du Christ (*Mt.* 17, 3).
8. Cette prophétie qui clôt l'Ancien Testament : « voici que je vais envoyer Elie le prophète, avant que n'arrive mon jour (Jour de Yahvé : le temps de l'Apocalypse), grand et redoutable. Il ramènera le cœur des pères vers leurs fils et le cœur des fils vers leurs pères, de peur que je ne vienne frapper le pays d'anathème » (*Mt.*, 3, 24).
9. « Il (Jésus) répondit : « oui, Elie doit venir et tout remettre en ordre ; mais je vous le dis, Elie est déjà venu, et ils ne l'ont pas reconnu, mais l'ont traité à leur guise. Et le Fils de l'homme aura de même à souffrir d'eux ». Alors les disciples comprirent que ses paroles visaient Jean-Baptiste » (*Mt.* 17, 11-14).

miroir quelle doit être leur conduite » ;<sup>10</sup> saint Jérôme propose Elie et Elisée à ceux qui lui demandent le chemin de la solitude ;<sup>11</sup> et à leur suite, Isidore de Séville présente le prophète comme prototype du moine : « Elie le thesbite, grand prêtre et prophète, habitant de la solitude, plein de foi, souverain en dévotion, vaillant dans les épreuves, industriel et habile, exceptionnellement doué, instruit dans la pratique de l'ascèse, assidu aux saintes méditations, intrépide devant la mort... ».<sup>12</sup> La force lumineuse issue du visage d'Elie fascine les générations chrétiennes, et dans le haut moyen âge, la figure du saint sert toujours à souligner le caractère prophétique du moine : « ... comme Elie a été ravi dans le ciel sur un char de feu, le vainqueur à la fin de sa vie est emporté au ciel soutenu par les anges ».<sup>13</sup> Plus près de François, saint Odon, second abbé de Cluny, montre comment les moines sont ceux qui « à l'imitation d'Elie et de Jean-Baptiste » attendent la manifestation de la gloire dans le retour du Christ.<sup>14</sup>

La puissance d'évocation de ce visage tient à la violence particulière dont témoigne son prophétisme tout au long de son cheminement de sainteté. Dès l'origine de sa vocation, Elie, appelé à la solitude,<sup>15</sup> demeure, devant l'agitation souvent sacrilège des hommes de son temps, celui qui affirme l'absolu du Dieu vivant : « Le Seigneur est vivant devant qui je me tiens aujourd'hui ».<sup>16</sup> Cet absolu, il en expérimente la présence et l'éclat fulgurant sur le mont Horeb. là où déjà Moïse avait connu la gloire divine, et il en devient le témoin : témoin de cette lumière du Verbe éternel, témoin de la transfiguration du Christ.<sup>17</sup> Sa parole formule ce témoignage et porte la force de la vie de Dieu, le feu de l'Amour et de la Colère. Aussi Elie ne connaît pas la mort, porté sur ce char de feu qu'est le don du Père, il est élevé de la Terre

10. SAINT ATHANASE, *Vita Antonii*, cap 6-7, PL 73, 131, trad. R. DRAGUET, *Les pères du désert*, Plon, Paris, 1949, 9.
11. « Nos chefs à nous sont les Paul et les Antoine, les Julien, les Hilarion et les Macaire. Pour remonter à l'autorité des divines Ecritures, nous avons encore pour chefs Elie, Elisée, les enfants des prophètes, qui vivaient dans les campagnes et les déserts... » (SAINT JEROME, *Lettre* 58, 5 *opera omnia*, ed vives, t. I, 287).
12. SAINT ISIDORE DE SEVILLE, *Sur la naissance et le décès des pères*, 35, 61. PL 83, 140 C. Cité par J. FONTAINE, *La vocation monastique selon Isidore de Séville*, dans *Théologie de la vie monastique*, Aubier, Paris 1961, 358, cf. note 16.
13. *Vie de saint Conlé*, dans MABILLON, *Acta Sanctorum* O.S.B., t. II, Paris, 1668, 865, cité par J. LECLERCQ, *le monachisme du haut moyen âge*, dans *Théologie de la vie monastique*, 443.
14. SAINT ODON, *Collationes*, III, 22, PL 133, 607, cité par J. LECLERCQ, *Témoins de la spiritualité occidentale*, t. 2, Le Cerf, Paris, 165, 135.
15. *IR*, 17, 3.
16. *IR*, 18, 15. Saint Thomas met ce verset dans la bouche d'Antoine (ATHANASE, *vita Antonii*, cap 6, PL 73, 131).
17. La loi en Moïse et les prophètes en Elie, deux modes d'être en lesquels l'homme d'avant Jésus avait expérimenté la présence divine au Sinai (Horeb et Sinai sont deux noms de la même montagne), deux modes présents à la Gloire éternelle (*Lc.* 9, 30).

des hommes, par la lumière de l'immolation du Fils, dans le tourbillon du souffle de l'Esprit. Ce n'est guère présumer de la symbolique médiévale que de développer ainsi de façon trinitaire ces « trois tours » du char de feu, originalité du récit franciscain à l'égard du récit biblique.<sup>18</sup>

C'est par cette vision fulgurante d'un François apocalyptique que saint Bonaventure ouvre sa biographie du Poverello :

Comblé dès sa naissance des faveurs du ciel,  
progressivement enrichi des mérites que lui valait sa générosité  
sans défaillance,  
investi par l'Esprit qui anima les prophètes,  
chargé de mission comme l'ange,  
tout embrasé du feu dont brûlent les séraphins,  
emporté par un char de feu après avoir gravi tous les échelons  
de la sainteté,  
Il est venu à nous avec l'esprit et la puissance d'Elie :  
toute sa vie nous le démontre à l'évidence.<sup>19</sup>

Long et patient, le travail de la solitude demeure le seul moyen capable de réacheminer l'homme en cet espace intérieur où l'entendre et le voir lui sont donnés ; mais l'amour divin qui germe alors de cette Terre de liberté retrouvée, comme l'arbre issu du grain de sénevé, déborde de très loin les dimensions de l'intimité humaine pour se déployer dans l'étendue du feu qui renouvelle la face de la Terre. Le haut de l'échelle de Jacob repose sur le bord de la Jérusalem céleste d'où jaillit la lumière théophanique. « Voir Dieu, c'est mourir »

18. Cette interprétation était d'ailleurs traditionnelle remontant bien au delà du moyen âge : ainsi, un Père du 11<sup>e</sup> siècle écrit : « Comme Elie, notre esprit, enlevé sur le char de feu, est transporté dans les airs vers les beautés célestes, par feu nous pouvons entendre l'Esprit-Saint ». (GREGOIRE DE NYSSE, *In Cant.* 10 ; PG 44, 380 C). J. DANIELOU cite ce texte dans *Les symboles chrétiens primitifs*, le Seuil, Paris, 1961, 84 ; mais tout son chapitre V consacré au Char d'Elie est fort utile pour percevoir le premier enracinement de cette symbolique. Un autre détail y est expliqué : pourquoi les premiers compagnons de François décrivent-ils ainsi l'âme du saint : « une grosse boule lumineuse semblable au soleil surmontait le char et illuminait la nuit » (IC 47) ? L'écriture parle bien du char de feu mais non de cette comparaison d'Elie (ou du juste) au Soleil. Daniélou explique : « Cette assimilation du char d'Elie au char du soleil nous est confirmée littérairement par des textes qui, jouant sur la relation en grec d'Hélios et d'Hélios, comparent le prophète au soleil. Ceci est supposé dans un texte de Chrysostome, qui écrit d'Elie : « Il brilla plus que le soleil, alors et maintenant, et toute la terre que le soleil contemple, sa gloire la parcourt » (*Hom. Elia.* 1, 3 ; PG 43, 464). Le lien des deux noms est explicitement indiqué par Sédulius : « Elie, brillant par le nom et le mérite, est digne de briller sur les sentiers du Ciel ; en grec, son nom, par le changement d'une lettre devient soleil » (I, 168). Cette analogie des noms se réfère à une analogie des images et suppose que la figure d'Elie était associée à des images solaires » (DANIELOU, *op. cit.*, 92).
19. SAINT BONAVENTURE, *Legenda major*. Prol. I, VIII, 504, DV 580.



avaient bien compris les anciens, perdre la possession de sa vie pour devenir transparent au feu qui ne consume pas, ce feu que vit Moïse dans le buisson ardent et dont il resplendit en descendant du Sinaï, lui, l'autre témoin de la Gloire ; mourir, avoir expérimenté la violence de l'amour et avoir abandonné sa vie en ce souffle pour y renaître à l'Esprit de vérité, retrouver la liberté d'Adam, mais garantie cette fois contre toute chute, car l'arbre de vie devenu croix a pris sur lui tout le péché, puis, comme l'ange qui volait au zénith, briller de cet éclat d'éternité pour ceux qui demeurent sur la terre, nations et races, langues et peuples. Au cœur de sa solitude, celui qui a entendu et vu est projeté dans le souffle même de sa vision. Voulant sauver sa vie, le moine, fidèle à l'appel intérieur qu'il perçoit en écho du Verbe qui l'a créé, se retrouve soudain baigné de l'ivresse trinitaire. porteur, souvent bien malgré lui, de l'ardeur divine qui crée et qui juge. Alors il est liturge de l'Éternel, ange de l'apocalypse.

Car le Seigneur, c'est l'Esprit, et où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté.

Et nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, toujours plus glorieuse, comme il convient à l'action du Seigneur, qui est Esprit.

[...] En effet le Dieu qui a dit : « Que du sein des ténèbres brille la lumière » est Celui qui a brillé dans nos cœurs, pour y faire resplendir la connaissance de la Gloire de Dieu, qui est sur la face du Christ.<sup>20</sup>

Moines à l'état pur. de tels hommes sont rares. Preuves vivantes de la condition éternelle de la personne, ils jalonnent le temps et rappellent à l'humanité sa finalité de gloire ; témoins de cette capacité d'absolu qui définit tout être humain, ils balisent l'itinéraire de l'esprit dans l'opacité du mensonge. Soulignant combien ces phrases d'éternité s'élèvent au-dessus du monde pour y répandre la lumière d'Amour et de Colère, Bonaventure montre comment le juste parvenu à cet état de sainteté appartient dans la communauté humaine à un « ordre » distinct, qui le spécifie au delà de toute autre vocation, qu'elle soit contemplative, intellectuelle ou active ; ordre des extatiques, le docteur l'appelle l'ordre des « séraphins ». <sup>21</sup>. A cet ordre appartient, bien sûr, le Poverello. Appelé à cet état apocalyptique de l'homme-séraphin. François avait accédé, dans le don de Dieu, à une transparence de Gloire inaccessible par les moyens communs de l'ascèse monastique. Là, il devenait porteur de la justice divine, témoin du feu d'Amour et de Colère.

L'Assisiate fut aussi conscient de cette spécificité du don de Dieu en lui que le fut saint Paul. Comme ce dernier distinguait entre la puissance divine qui l'animait et lui-même, vase d'argile porteur de

20. 2 Cor. 3, 17-18 et 4, 6.

21. SAINT BONAVENTURE. *Hexameron*, col. 22, n<sup>os</sup> 22-23, V, 440-441.

ce trésor,<sup>22</sup> François reconnaissait l'appartenance de ce feu qui le dynamisait : « Je vois en moi le plus grand des pécheurs, car si Dieu avait prodigué sa miséricorde à n'importe quel scélérat autant qu'à moi, il serait dix fois meilleur que moi » ;<sup>23</sup> il s'empressait de dire à ses admirateurs : « ... si celui à qui nous devons tout bien voulait me retirer ses bienfaits, il ne me resterait que mon corps et mon âme : un infidèle en a autant »,<sup>24</sup> et se répétait pour se convaincre lui-même : « Un brigand serait bien plus reconnaissant que toi, François, s'il avait reçu du Très Haut les mêmes grâces que toi ». <sup>25</sup> Humilité toute spéciale de celui qui se sait privilégié, et fidèle à cette conscience, le saint n'hésite pas à mettre sur le lampadaire cette lumière du monde qui brille en lui, afin qu'elle brille aussi « pour tous ceux qui sont dans la maison ».

Paradoxe incompréhensible au sage de ce monde : de même que la mort clouée sur la croix devient langage de toute vie récapitulée, la démarche de l'humble solitaire devient langage de Trinité et de Gloire, Le Poverello, petit serviteur dont tout l'effort tend au retrait du secret et du dénuement devient un symbole de sagesse offert au monde : Il sait qu'en lui le Seigneur s'est révélé et que cette révélation exige de lui qu'il soit un modèle et un porte-parole ; ce rôle de prophète il le vit comme l'éclatement même du don divin en lui : « Quand on lui reprochait son austérité, il répondait que son rôle dans l'ordre était celui de modèle, comme l'aigle qui encourage les aiglons à prendre leur essor ». <sup>26</sup> Aussi, avec toute l'humilité nécessaire au rayonnement de cette lumière intérieure, il s'adresse fréquemment à des foules comptant le millier d'auditeurs ;<sup>27</sup> il parle au pape et infléchit sa volonté ;<sup>28</sup> en Orient, il affronte le Sultan des Sarrazins pour lui parler du Christ...<sup>29</sup> Mais c'est peut-être dans l'adresse de certaines de ses lettres que l'audace apostolique du prophète se manifeste le mieux : « A tous les podestats et consuls, juges et gouverneurs en tout lieu de l'univers, à tous ceux auxquels cette lettre parviendra. le Frère François,

22. 2 Cor. 4, 7.

23. II C 123 (AF 203, DV 449).

24. II C 133 (AF 208, DV 457).

25. *Ibidem.*

26. II C 173 (AF 230, DV 487). Image prise du livre du Deutéronome où l'amour de Yahvé pour son peuple est ainsi évoqué : « ... dans la solitude éclatante du désert, il l'adopte. Il l'entoure, il l'élève, il le garde comme la prunelle de son œil. Tel un vautour qui veille sur son nid, plane au-dessus de ses petits ; il déploie ses ailes et le prend, il le soutient sur son pennage... » (*Deut.* 32, 10-11).

27. I C 72 (AF 54, DV 278).

28. Cf. ce songe, pour le moins audacieux, où le Poverello se perçoit de la même taille qu'un arbre gigantesque symbolisant le Pape et où après avoir empoigné sans effort la cime de l'arbre, « il la courba jusqu'au sol. C'est exactement ce qui se passa lorsque le Seigneur Innocent, l'arbre le plus haut et le plus puissant du monde, s'inclina si bénévolement à sa requête et à sa volonté ». I C 33 (AF 27, DV 246).

29. I C 57 (AF 43, DV 266).

votre petit et méprisable serviteur dans le Seigneur Dieu, vous souhaitez à tous salut et paix. Réfléchissez, et voyez que le jour de la mort est proche... ».<sup>30</sup> Ainsi, il écrit encore à tous les clercs du monde,<sup>31</sup> et va jusqu'à s'adresser à tous les fidèles de la terre : « A tous les chrétiens : religieux, clercs et laïcs, hommes et femmes, à tous les habitants du monde entier, le frère François, leur serviteur et leur sujet, hommage et respect, vraie paix du ciel et sincère charité dans le Seigneur. Puisque je suis le serviteur de tous, je suis tenu de me mettre au service de tous, et de me faire pour vous tous le ministre des paroles odoriférantes de mon Seigneur ».<sup>32</sup>

Qu'on ne confonde pas ici la simplicité du Poverello avec l'apparence d'une « humilité » bon enfant et quelque peu naïve. Ce n'est pas par poétisme que François s'adresse au monde, mais parce qu'il sait que c'est là l'étendue même du Verbe dont il se reconnaît miroir. Pour François, simplicité est sœur de sagesse.<sup>33</sup> L'extraordinaire effervescence que suscita la parole franciscaine dans la civilisation occidentale est là pour témoigner de la profondeur de ses mots, aussi fut-ce en toute conscience de la portée de son verbe que le saint parla à l'homme de tout espace et de tout temps. Combien partis à sa suite, humbles ou rois, pauvres ou riches, ignorants et savants !<sup>34</sup> A la lumière de son visage, des sages redécouvrent le monde, la création, le salut, et livrent au savoir des reflets de cette vision de gloire, reflets dont la portée

30. Let 5, *Aux chefs des peuples* I (VB 212, DV 141).

31. Let 2, *A tous les clercs* (VB 184, DV 125).

32. Let 1, *A tous les fidèles*, 1-2 (VB 164, DV 114). Certains passages de cette lettre concernent plus spécifiquement la vie religieuse (versets 36 à 47) mais on ne voit pas pourquoi ces passages, d'ailleurs aussi courts que discrets et non exclusifs, supprimeraient à cette lettre son caractère volontairement universel (on a voulu voir dans les destinataires de cette lettre des milieux chrétiens spécifiques, premières ébauches d'un Tiers-Ordre).

33. C'est pourquoi il commence ainsi sa louange des vertus :

Salut, reine Sagesse, que le Seigneur te garde ;  
avec ta sœur, sainte et pure Simplicité (*Salutation des Vertus*, I. VB 236, DV 166).

Cette Sagesse est celle du livre de l'Écriture qui porte son nom, « la Sagesse est un esprit qui aime les hommes... l'Esprit du Seigneur en effet remplit l'univers, et lui qui tient unies toutes choses, sait tout ce qui se dit » (Sg. 1, 6-7). Reçue du simple (celui qui est humble à cause de son péché), elle en fait un prophète plus rayonnant que le soleil (7, 27-30). C'est en pensant à elle que Celano écrit : « Le Seigneur lui avait donné (à François) une langue savante, et il confondait les adversaires de la vérité... ». I C 99 (AF 76, DV 303).

34. En 1209, François a 12 Frères ; en 1217 (au « Chapitre des nattes »), ils sont déjà 5 000 (François est encore bien vivant, non stigmatisé !) ; 40 000 en 1300, ils dépasseront 100 000 la veille de la révolution (sans parler des Sœurs Clarisses et du Tiers-Ordre). Sur la « mentalité » de l'ordre franciscain naissant et croissant : GRATIEN, *Histoire de la Fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIII<sup>e</sup> siècle*, éd. J. Duculot, Paris, 1928 ; I. GOBRY, *Saint François d'Assise et l'esprit franciscain*, col. « maîtres spirituels », le Seuil, Paris, 1957, bibliographie sur la descendance franciscaine, 189.

n'est peut-être pas encore pleinement perçue.<sup>35</sup> Il ne saurait être question de montrer ici comment l'icône de François devait marquer de son éclat certaines formes de la culture, mais il importe de souligner combien, dès son origine, on avait saisi l'éclat et la force de ce rayonnement :

François apparut comme l'étoile qui respandit au milieu des ombres de la nuit, comme l'aube dont la clarté prend possession des ténèbres. En peu de temps toute la province changea d'aspect ; elle fit disparaître la saburre, et sa fraîcheur reparut. Finie l'aridité : la moisson lève soudain sur la terre en friche, la vigne sauvage se couvre de bourgeons qui répandent le parfum du Seigneur, de fleurs suaves, de fruits merveilleux et bons...<sup>36</sup>

L'apocalypse nous parle de cette terre nouvelle où il n'y aura plus ni mort ni pleurs et d'où toutes peines et malédictions seront finalement exclues ; marqués au front de son nom, les serviteurs de l'Agneau verront l'éclat de sa face et n'auront pas besoin d'autre lumière. Annoncer cette paix divine, en donner les arrhes sur cette terre de pénombre et de lueur afin que l'espérance ne meure pas, tel est le rôle le plus profond des moines ; pour ce faire ils témoignent du feu de la gloire eschatologique au reflet de leur sainteté, ils portent le signe du salut et le brandissent en espoir et en consolation pour les uns, en condamnation pour les autres ; ils manient l'épée du chevalier des derniers Temps ; ils annoncent l'épouse de l'Agneau, l'Eglise des pauvres en esprit ; alors leur service s'insère dans la liturgie finale du jugement de Dieu.

Voilà pourquoi l'on peut affirmer à juste titre que c'est lui (François) qui est représenté par l'ange qui s'élève à l'orient et qui porte le signe du Dieu vivant [...] Ce qui nous porte à penser ainsi, en fils fidèles et aimants, c'est d'abord la mission qu'il reçut d'appeler les hommes à pleurer et à ce lamenter, à se raser la tête, à ceindre le sac, et de marquer d'un Tau en signe de pénitence le front de ceux que le péché fait gémir et soupirer...<sup>37</sup>

## LE TAU

Ce n'est pas par jeu littéraire, fût-il biblique, que Bonaventure mentionne le tau comme signe du geste de François. Plusieurs témoignages retrouvés aussi bien dans les récits biographiques qu'en certaines traces iconographiques soulignent l'importance toute spéciale qu'accor-

35. A-t-on épuisé toute la sève de théologie patristique que drainent dans la lumière de l'alverne des penseurs tels qu'Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Duns Scot... ?

36. I C 37 (AF 29, DV 249).

37. SAINT BONAVENTURE, *Legenda major*, Prol, 1-2, VIII, 504 b, DV 581.

dait le saint à ce monème particulier. Lettre T de l'alphabet grec ou hébreu, le tau s'écrit dans la forme d'une croix ; en grec il se trace comme notre majuscule T, en hébreu, il était représenté au temps du Christ par le signe + ou ×.<sup>38</sup> C'est sous sa forme grecque que François le connut et l'utilisa. L'héraldique médiévale avait multiplié les genres de la symbolique cruciforme. Cette culture, qui se définissait explicitement par la croix, aimait retrouver la présence de ce signe comme l'âme la plus secrète de son langage.<sup>39</sup> Mais parmi les diverses formes de croix alors représentées, le tau de François appartient à une longue tradition qui, sans pour autant l'exclure du symbolisme général de ces formes, lui confère une intensité d'expression particulière. Accumulées au cours du temps en multiples couches sédimentaires, les différentes mentalités qui ont orienté la signification de ce monogramme, qu'elles soient de type philosophique (langage d'une sagesse), théologique (symbolisme religieux), liturgique (forme liée à un geste rituel), voire magique (tracé médicinal), se trouvent ici purifiées et réunifiées de façon vivante dans le geste de l'assisiote. François eût été probablement bien incapable d'expliciter de façon consciente l'organisation logique de cette signification, d'ailleurs eût-il pu le faire que cette conceptualisation n'eût jamais remplacé la puissance d'évocation qu'avait pour lui et pour les siens ce simple graphique marqué sur un parchemin, un mur ou un front. La tradition vivante lui avait confié ce signe dans le dynamisme de son sens, il en avait recueilli toute l'atmosphère signifiante et, l'ayant faite sienne, utilisait son tracé comme signature de son verbe. Retrouver ce sens lorsqu'est perdu le lien à la vivante tradition qui le véhicule nécessite que l'on recueille ce monogramme comme l'archéologue recueille le bris d'un vase étrusque, qu'en soit établie la positivité, l'histoire, et que l'on en récupère les lieux de signification ; peut-être alors est-il permis d'espérer qu'une méditation de cette lettre morte suggère au travers des mots retrouvés l'esprit qui la signifiait.

#### QUESTION DE MÉTHODE

Pour ce faire, la documentation de divers historiens<sup>40</sup> permettra ici de reconstituer un champ de matériaux dont il ne saurait être question d'accroître l'étendue. Mais, l'historien ne saurait être qu'historien : une épistémologie plus ou moins explicitée contribue toujours à organiser les matériaux de son œuvre ; aucun travail historique ne peut se dégager d'une conception de la relation qui joint le temps de la chose dont on fait l'histoire à la logique qui formule ce temps. Sans prétendre

38. J. DANIELOU, *Les symboles chrétiens primitifs*, 147-148.

39. Héraldique liée à un renouveau de la dévotion à l'incarnation du Christ (cf. F. VANDENBROUCKE, *nouveaux milieux, nouveaux problèmes du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, dans *La spiritualité au moyen âge*, par J. LECLERCQ, F. VANDENBROUCKE. L. BOUYER, Aubier, Paris 1961, 299-307)

40. Entre autres les pages d'OCTAVIEN DE RIEDEN sur le tau dans : *Das Lied Christi im Leben des Hl Fr. von Assisi*, Instituto Storico dei Fr. Min. Cap., Rome, 1969, première partie, I C.

proposer maintenant une méthodologie complète. il convient de profiter de cette étude sur le Tau pour dégager et montrer en œuvre l'axe directeur de ces lignes, ne serait-ce que pour situer ce travail à l'égard des historiens qu'il utilise et pour en clarifier le cheminement. Qu'on pardonne cette apparente digression qui se voudrait être une mise au point quant à l'innervation même de notre sujet ?

Choisir d'approcher François à travers la mentalité symbolique du XII<sup>e</sup> siècle revient déjà à choisir son épistémologie. Le livre de la nature, symbole même du langage symbolique, ne saurait rendre compte de sa logique propre en alignant ses mécanismes sur le fonctionnement d'une logique purement formelle. Tracé dans la lettre même des choses, le symbole organise sa grammaire dans un champ de significations qu'articule le semblable, et dont il est à la fois révélateur et révélé. C'est parce qu'elle est issue du Verbe de Dieu et incluse dans le semblable de ce Verbe, que la création révèle le créateur. Ces divers champs de signification sont formulés en mythes que polarisent des archétypes, centres et clefs de signification. L'historien des religions parle alors de mentalité archaïque.<sup>41</sup> De même que le primitif fondait dans l'objectivité de son regard sur les choses et le monde, l'historicité des mythes qui lui racontaient sa création et son salut, ainsi le spirituel du moyen âge retrouve et enracine (lit) dans son expérience quotidienne la mythologie biblique qui lui révèle son histoire et la pleine signification de son insertion dans le monde. La logique du *liber naturae* reconnaît dans l'univers ce cosmos réunifié par la puissance divine, manifesté dans le Verbe et que l'Esprit donne d'entendre et de voir. Autour de cet axe et seulement là, les choses du monde deviennent signifiantes et révèlent leur similitude de gloire et de louange trinitaire : « car le monde même, écrit de la plume de Dieu, est, pour celui qui comprend, une lettre manifestant la puissance de l'Artisan avec sa sagesse et sa bonté (Puissance, Sagesse et Bonté témoignent respectivement du Père, du Fils et de l'Esprit). Le monde entier étant écrit, tout est lettre, signifiant la connaissance et la louange du créateur pour celui qui cherche la nature des choses et les comprend ».<sup>42</sup>

Mais il n'est qu'un chemin de cette compréhension, celui de la Sagesse divine donnée dans la lumière du Verbe incarné et formulée dans cette terre de chrétienté [« Retourne à la terre qui t'a vu naître »<sup>43</sup>]. L'introduction d'Hugues de Saint-Victor au commentaire de la hiérarchie céleste de Denys l'Aréopagite témoigne de cette « mentalité » en l'explicitant. Distinguant entre deux sortes de théologie, la théologie mondaine et la théologie divine, le victorin montre comment le *liber naturae* indépendamment de la lumière rédemptrice du Verbe incarné revient à rechercher une sagesse illusoire dite sagesse du monde. « Et Dieu rendit insensée cette sagesse du monde car elle ne pouvait contenir

41. MIRCEA ELIADE, *Le sacré et le profane*, col. « Idées », Gallimard, 1965, 16.

42. ALEXANDRE NECKAM, *De naturis rerum*, Lib 2, prol, éd. T. Wright, London, 1863, 125.

43. II C 6.

la sagesse de Dieu ; aussi il montra une autre sagesse qui semblait folie mais ne l'était pas afin que par elle fût trouvée la véritable sagesse. Le Christ crucifié fut annoncé pour que la vérité soit trouvée par l'humilité. Mais le monde méprisa son médecin et ne put connaître la vérité ». <sup>44</sup> Hugues montre alors comment cette sagesse du monde enténébrée par le péché ne peut percer le sens profond des choses. Capable d'une certaine perception, elle put lire dans les formes de la nature (*simulacra naturae*) leur indication du Créateur (en vertu de quoi elle peut porter le nom de théologie) « mais, dans toutes ces choses qu'enseigne la nature, elle ne put trouver d'affirmation évidente car elle n'était pas assez saine pour éclairer vraiment le regard contemplatif. Elle n'avait pas ces exemplaires (archétypes capables d'illuminer et de révéler le savoir) qui, donnés dans la grâce, permettaient une saine vision intérieure; elle ne connaissait pas l'arche de la sagesse et des Trésors cachés, la chair du Verbe Éternel dans l'humanité de Jésus. Se servant seulement du document de la nature (*naturale documentum*, ici le *liber naturae* « brut ») elle contemplait une sombre lumière d'un œil malade, rendant ambigu le regard du contemplatif sur les choses créées... Vraiment, l'humanité du Sauveur fut à la fois une médecine pour que les aveugles reçoivent la lumière et un enseignement pour que, voyant, ils puissent connaître la vérité ». <sup>45</sup> Ainsi la théologie divine, seule possible pour le chrétien, est celle qui « a choisi pour objet les œuvres de la restauration, considérées par rapport à l'humanité de Jésus et à ses sacrements qui sont dès le commencement, y compris pour une part les sacrements naturels, et cela afin d'y conformer son enseignement ». <sup>46</sup>

Rejoignant ici un nerf de la pensée du XII<sup>e</sup> siècle tel que déjà rencontré chez Richard de Saint-Victor, Guillaume de Saint-Thierry, Garnier de Langres..., Hugues introduit donc son commentaire sur cette affirmation que seule la lumière issue de l'incarnation de Jésus-Christ permet à l'homme de percevoir pleinement la signification des choses. Cette incarnation, — comprenant la naissance, la mort et la résurrection, récapitulées dans le geste de la Passion qui en manifeste tout le dynamisme —, se révèle l'archétype fondamental, clef de voûte tenant dans sa puissance de rédemption l'organisation de la seule véritable sagesse dont toutes les articulations sont similitude. A la lumière du Verbe incarné, et seulement là, la beauté révèle la profondeur de sa signification. C'est ce qu'exprime tout le symbolisme apocalyptique de l'agneau immolé ouvrant les sept sceaux du livre : l'apocalypse est ce lieu de la Jérusalem céleste où la vérité éclate dans

44. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Commentaire de la « hiérarchie Céleste » de Denys l'aréopagite*, lib. 1. cap. I, PL 175, 924 B - 925 A.

45. *Ibidem*, 926 A et C.

46. *Ibidem*, 927 A. Traduit par R. BARON, *Études sur Hugues de Saint-Victor ; Études biographiques, critique chronologique, stylistique ; Étude doctrinale, le Commentaire de la « hiérarchie Céleste. » ; Textes inédits ; Index critique de l'œuvre de H. de Saint-Victor*, Deselée de Brouwer, 1963, 147. Les pages 139 à 149 commentent ce passage du Victorin.

le rayonnement de la lumière du Christ. Il n'était pas nécessaire d'être « savant » pour posséder cette sagesse, elle faisait partie du terreau commun, cadre anthropologique où tous reconnaissent l'être et la parole.<sup>47</sup> Aussi est-ce en cette forme de pensée que s'articule le langage franciscain ; dans le rayonnement de cet « ordre » symbolique, l'ensemble des diverses significations que véhiculent les mots et les gestes du saint s'intègrent en une profonde cohérence qui, dans sa perfection même, confirme aussi bien la filiation de François à son temps que la légitimité de cette méthode. Dès sa conversion, le Poverello a perçu Jésus crucifié, et la lumière de cette perception a organisé l'ensemble des significations dont il s'est fait témoin. Les stigmates ne sont que l'empreinte en sa chair de l'archétype qui fonde et oriente l'axe même de sa personne. Haut-lieu de sa vie, la scène de l'Alverne récapitule et manifeste en une clarté unique l'affirmation seigneuriale qui devait animer tout son être ; à ce titre, cette scène demeure pour l'historien la clef qui introduit directement au cœur de toute sémantique franciscaine. Là, le mystère de la personne humaine épouse le mystère divin dans une conformation de gloire, et ces épousailles révèlent dans leur éclat la grammaire même du symbolisme franciscain, rendant manifeste l'architecture de sa similitude. Comprendre le langage du poverello nécessite que soit perçu le rôle primordial de l'incarnation du Verbe dans la trame sémantique qui unifie ce langage, et l'Alverne illustre avec force l'organisation récapitulatrice de ce rôle. Les significations particulières des différents mots qui composent le langage de l'Assisiote doivent donc être recherchées dans le rayonnement de cet axe sémantique qui seul peut leur rendre vie. Hors de cet axe, le tau qu'utilise le saint demeure un signe, fondamental peut-être, mais dont le pouvoir d'expression, exclusivement fonction de sa lettre et de la technique exégétique de celui qui l'analyse, ne peut dépasser le champ clos et distinct d'un déchiffrement minimaliste sans possibilité de synthèse réunifiante ; par contre, à l'intérieur d'une logique symbolique telle que développée dans le langage spirituel du XII<sup>e</sup> siècle, ce tau devient symbole, dont les formes, éclairées par une mythologie, racontent la densité du présent. Cette logique, à la lumière de l'Alverne, dans la similitude du monde prophétique que symbolise Elie, insère ce Tau au milieu du geste apocalyptique, où, dans le rayonnement de l'Agneau immolé, l'ange, serviteur de la gloire seigneuriale, marque de ce signe le front des élus. Ce sera là une position sous-jacente aux présentes lignes. Loin d'empêcher une analyse qui se voudrait la plus rigoureuse possible, cette « manière de voir » déclenche, stimule et sous-tend la véritable recherche, récapitulant les fruits de l'analyse. elle découvre davantage sa raison, devient plus humaine, et grandit dans la compréhension d'elle-même.

47. Depuis saint Augustin, il était commun aux écrivains parlant du *Liber naturae* d'en souligner l'accès aux simples et aux illettrés (SAINT AUGUSTIN, *Enarrationes in psalmos*, 40, 7 ; GERHOH, *commentarium in psalmos*, pars IV, ps 39 ; HUGUES DE FOUILLOY, *De bestiis*, intro...)



## LE FAIT

Pour raconter l'extraordinaire événement de l'Alverne, Celano ouvre le second chapitre de son *Traité des miracles* en utilisant un verset de saint Paul : « Il fut marqué (François), on pourrait dire décoré des saints stigmates, et son corps mortel porta la ressemblance du crucifié ». <sup>48 49</sup> Phénomène unique, au-delà de tout langage et pourtant combien conforme au désir du saint puisque : « L'homme de Dieu ressentait pour la croix du Seigneur une ardeur passionnée, soit en public, soit en privé. A peine avait-il commencé à servir sous l'étendard du crucifié que la croix gravait déjà dans sa vie l'empreinte de son mystère » ; <sup>50</sup> et parmi les nombreuses manifestations du lien qui nouait sa vie intérieure aux formes de la croix, « le signe Tau avait, sur tous les autres, sa préférence : il l'utilisait comme seule signature pour ses lettres, et il en peignait l'image sur les murs de toutes les cellules ». <sup>51</sup> Ailleurs, Celano dit encore : « Ce signe Tau était celui qu'utilisait François pour signer ses lettres chaque fois qu'il avait à envoyer un message soit par obligation soit par charité ». <sup>52</sup> Signature en même temps qu'armoiries, le poverello se définit par le Tau et ratifie par ce monème l'appartenance de sa personne. Il en grave les murs de son habitat, pour en faire son décor, rappel constant de sa vassalité. Lorsque saint Bonaventure souligne à son tour le rôle de ce signe dans la vie de François, le lecteur comprend que c'est là davantage que de simples armoiries ; inscrit dans une histoire, ce graphique marque une dévotion : le tracer revient à accomplir un rite. « Ce signe Tau avait en effet toute la vénération du saint : il en parlait souvent pour le recommander, l'écrivait de sa main au bas de ses lettres qu'il envoyait comme s'il voulait mettre tout son zèle à imprimer ce Tau, selon la parole du Prophète, *sur le front de ceux qui gémissent et pleurent leurs péchés*, <sup>53</sup> de tous les vrais convertis au Christ Jésus ». <sup>54</sup>

De ces tracés, qui durent être nombreux, peu sont demeurés. Faites de branchage et de boue, les cellules où vécut le saint ont dans l'ensemble disparu ainsi que les manuscrits originaux des lettres qu'il dictait. Toutefois quelques traces subsistent, dont une, fondamentale, car nous en connaissons l'histoire par d'autres témoignages. Il s'agit du billet

48. *Rm*, 7, 24.

49. CELANO, *Tractatus de miraculis b. Francisci*, 2 (AF 272, DV 533). Terminé en 1253 ce traité forme la dernière partie de la trilogie de Celano. La dévotion au Poverello s'était grandement accrue depuis que le biographe avait écrit la *Vita prima* en 1228 ; quant à la *Vita secunda* de 1247, elle ne s'était guère occupée des nouveaux miracles attribués au saint depuis le premier récit. Le général Jean de Parme demanda donc au vieux biographe de reprendre sa plume.

50. *Ibidem*.

51. *Ib.* 3 (AF 273, DV 535).

52. *Ib.* 159 (AF 321, DV 557).

53. *Ez.* 9, 4.

54. SAINT BONAVENTURE, *Legenda major*, 4, 9, VIII, 515 b, DV 617.

au Frère Léon, aujourd'hui conservé au Sacro Convento d'Assise.<sup>55</sup> Saint François écrivit ce billet peu près la stigmatisation, en septembre 1224. Frère Léon, confident du Poverello, souffrait alors de graves tentations « non de la chair mais de l'esprit »<sup>56</sup> et confiant en la puissance spirituelle de son maître, il désirait « quelques paroles consolantes des Livres saints, transcrites de la main du Père... »,<sup>57</sup> afin d'y puiser réconfort.. Avant même que le Frère n'eût manifesté son intention, le saint l'appelle : « Apporte-moi du parchemin et de l'encre, je veux écrire les paroles de Dieu et ses louanges que j'ai méditées en mon cœur ».<sup>58</sup> Ecrivant alors ses Laudes du Seigneur, il termine par une bénédiction spécialement destinée au frère, puis : « Prends ce morceau de parchemin et conserve-le soigneusement jusqu'au jour de ta mort ».<sup>59</sup> Celano précise qu'« au même instant la tentation disparut ». A la fin du texte, entre les mots « frère » et « Léon », un Tau tracé en rouge sert de signature ; il surmonte une sorte de petite montagne au centre de laquelle on peut voir un cercle représentant assez manifestement un crâne ou une tête. Rajouté sur le parchemin on peut lire ces mots d'une écriture différente : « Le Bienheureux François écrivit de sa main cette bénédiction pour moi Frère Léon. De sa main aussi, il traça le signe Tau et la Tête ».<sup>60</sup>

55. Pour ce qui concerne l'authenticité de ce billet, EDOUARD D'ALENÇON, *La bénédiction de saint François. Histoire et authenticité de la relique d'Assise*, Paris, 1896. Ce billet a de plus l'avantage de laisser un « spécimen » des deux écritures, celle du saint et celle du Frère Léon : on écrivit à leur sujet : « Frère Léon avait une écriture gothique, un peu serrée mais claire et bien régulière. Saint François n'a pas réussi, ou n'a pas cherché à se libérer des formes et jambages romans qu'il avait appris tout enfant à l'école de l'église Saint-Georges... » (BIHL, *La questione francescana...* Studi Fr. 7, 1935. 43, cité par le P. D. VORREUX, DV 171. note 1).

56. II C 49 (AF 161, DV 391).

57. *Ibidem*.

58. *Ibidem*.

59. *Ibidem*.

60. *Bénédition de saint François au Frère Léon*. texte latin EDOUARD D'ALENÇON, *La bédédction...*, 7, DV 173. Cette attitude de Frère Léon n'était pas originale ; elle trouvait son enracinement dans une tradition remontant au delà du moyen âge. Ainsi on écrit dans un ouvrage traitant de la culture dans l'occident barbare : « Les chrétiens s'adonnent à des superstitions que connaissent bien des populations primitives. Ainsi des malades mettent au contact de leur corps des lettres écrites par un saint personnage. Les textes mérovingiens sont remplis de tels exemples... » (PIERRE RICHE, *Education et culture dans l'Occident barbare, VI<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle*, Le Seuil, Paris, 1962, 262). L'auteur réfère en note à GREGOIRE DE TOURS (*Vitae Patrum*, VIII, 12) et FORTUNAT (*Vitae Germani*. IV, 2 et *Vitae Eugendi* III). S'agit-il vraiment de superstition ? Dans le cadre de la pensée contemporaine cela ne fait aucun doute ; mais il convient de resituer ce geste dans l'épistémologie propre de ceux qui le posent. Si ce parchemin est considéré dans son identité, individuée, positive, alors le pouvoir guérisseur qui y est attaché tient nécessairement de la superstition ; mais s'il est considéré non en lui-même mais comme lettre,

Retranscrite dans un missel du monastère bénédictin de Subiaco, une ancienne copie de la lettre de François à tous les clercs<sup>61</sup> datant des années 1230 semble bien attester cette configuration du Tau. La parenté manuscrite ne devait pas être très lointaine, et il est même permis de supposer que le copiste avait l'original sous les yeux. Au bas de la lettre se trouve reproduit le Tau, noir, légèrement plus petit que celui du billet au Frère Léon, et ici encore, dressé sur une sorte de montagne. Que penser de ce Tau peint en rouge, retrouvé dans l'embrasure d'une fenêtre de la chapelle Sainte-Madeleine à Fonte Colombo lorsque des travaux de rénovation le dégagèrent d'un badigeon du xv<sup>e</sup> siècle ?<sup>62</sup> Quel qu'en soit l'auteur, son lieu et sa date autorisent bien à voir là encore une trace de cette dévotion que voulut répandre le saint en peignant lui-même cette image sur les murs des lieux qu'il fréquentait.

#### POUR UNE SIGNIFICATION

D'où venait chez François cet attachement à un symbole que l'archéologie retrouve à peu près exclusivement dans l'Eglise antérieure au v<sup>e</sup> siècle ?<sup>63</sup> Pourquoi, en ce Moyen âge qui avait développé le symbolisme de la croix sous diverses formes mais ne semblait pas avoir prolongé cette symbolique primitive, François choisit-il justement cette forme particulière comme graphique de la croix ? Quel est le contexte qui lui en légua la possibilité ?

manifestation dans le semblable de l'être d'une toute-puissance divine dont le saint, auteur du parchemin, se trouve dépositaire par grâce, peut-on parler de superstition ? Si oui, alors l'Eglise qui rend un culte liturgique au texte même de la Bible commet un acte superstitieux, et cette femme de l'Evangile qui touchait le manteau de Jésus-Christ pour être guérie eût été superstitieuse (*Mc.* 5, 27). Il est évident que l'abus de telles pratiques peut très facilement dégénérer en superstition, ce qui ne manqua pas d'arriver d'ailleurs à la formule de cette bénédiction au Frère Léon comme le souligne le P. D. VORREUX en citant un exemple de cette dégénérescence (DV 173, note 3).

61. Etude critique du document : L. OLIGER, *Textus antiquissimus epistolae sancti Francisci de Reverentia Corporis Domini in missali Sublicensi*, (cod. B 24 Vallicellanus), Arch. Franc. Hist., 6, 1913, 3-12, contient une reproduction réduite de la lettre. L'auteur pense que François lui-même ou un des disciples du saint aurait apporté l'original à Subiaco (op. cit. 10).
62. Une tradition veut que François eût gravé ce tau lorsqu'il rédigea la seconde règle de son Ordre (B. CORNET, *le de Reverentia Corporis Christi, Exhortation et lettre de saint François*, Chap. IV, EF 18, 1957, 50, note 177 ; A. TERZI, *Memorie francescane nella Valle Reatina*, Rome, 1955, 128.
63. Il (ce symbole) a été en usage jusque vers le iv<sup>e</sup> siècle [...] souvent le tau apparait mis en évidence dans les monogrammes ou dans un nom propre où parfois il ne fait même pas partie du nom. Vers le v<sup>e</sup> siècle, ce symbole tombe en désuétude » (H. LECLERCQ, *Dict. Arch. Liturg.*, s.v., *tau*, t. 15, 2<sup>e</sup> partie, 1995).

Dans sa *Vie de saint François*, Cuthbert montra comment le sermon prononcé par Innocent III, lors du Concile du Latran, formulait dans l'entourage immédiat du saint cette symbolique du Tau, en la développant dans ses axes fondamentaux. Ce sermon demeure le lieu le plus explicite du sens de ce symbole dans l'Eglise où devait œuvrer le Poverello. « Je ne sais si quelqu'un a déjà fait un rapprochement entre la dévotion de saint François pour le signe Tau et le sermon du Pape Innocent : mais à mon avis il y a entre les deux un rapport certain. On n'a aucune preuve historique de l'emploi du Tau avant le Concile, mais nous savons que François l'employa peu après, et nous pouvons être sûrs que cette dévotion avait sa source dans quelque événement extérieur, ce qui était le cas pour toutes les dévotions de François ». <sup>64</sup> Remarquant qu'aucune des premières biographies ne mentionne la présence de François à ce concile, certains historiens nient l'influence directe de ce sermon sur la spiritualité de l'Assisiote. <sup>65</sup> Mais est-ce là remettre sérieusement en cause l'affirmation de Cuthbert ?.. influence directe ou indirecte ?... Question qui concerne le spécialiste de la critique historique. Une tradition prenant sa source dans des textes historiquement cousins des premières biographies fait assister le Poverello à cette assemblée ecclésiale en compagnie de saint Dominique. Quelles que soient les capacités de remise en cause que manifeste la critique à l'égard de cette tradition, il n'en demeure pas moins absolument certain que François ne put demeurer indifférent à un Concile qui devait tenter d'inaugurer dans l'Eglise d'alors une telle régénérescence. <sup>66</sup> Il ne pouvait ignorer l'esprit qui animait ce renouveau, si semblable à sa compréhension de l'ordre du monde et du rôle de

64. CUTHBERT, *Vie de saint François d'Assise*, adapté de l'anglais, par R. BROUSSE, et A. CURZON, éd. Gembloux, Paris, 1925, 264, note 1.
65. Cuthbert base son affirmation concernant la présence de François au Concile sur les Témoignages d'Ange Clareno et du chroniqueur dominicain Gérard de Frachet (CUTHBERT, *op. cit.* 255). Par une critique interne portant sur une confusion entre les mots *consilio* et *consisterio*, Oligier remettrait en cause non seulement l'affirmation de Cuthbert, mais la croyance traditionnelle qui faisait approuver la règle franciscaine à ce Concile par Innocent III (ANGE CLARENO, *expositio regulae fratrum minorum*, éd. L. OLIGER, Quaracchi, 1912, 16, note 3); quelques années plus tard, Oligier admettait une présence non officielle de François au Concile [...?]. Quoi qu'il en soit, cette tradition remonte bien explicitement jusqu'en 1369 puisqu'à cette date ARNAULD DE SARRANT en fait état dans sa *Chronique des XXIV généraux* (AF III, 9). Sur ce sujet, OCTAVIEN DE RIEDEN, *Das Leiden Christi im Leben des Hl. Fr. von Assisi*, chap. I, note 53 et 54.
66. « Le Concile de Latran a été appelé, à juste titre, le Grand Concile Réformateur du Moyen âge. Sans doute, il ne put réaliser ses décisions les plus immédiates en même temps que les plus nobles, mais il fit sien et rendit public, par l'organe de l'autorité la plus élevée, le désir de l'époque qui était de voir le clergé et les laïques mener une vie plus chrétienne. Il mit en mouvement les forces nouvelles grâce auxquelles la foi dégénérée et le sens moral émoussé allaient retrouver leur antique vigueur... » (CUTHBERT, *op. cit.*, 260).

sa fraternité dans cet ordre ; et on ne voit pas pourquoi la symbolique biblique qui véhiculait cet esprit lui eût échappé. Aussi est-il très légitime de voir dans ce sermon d'Innocent III, non tant l'origine même de la dévotion du Tau, qu'un exposé théologique intérieur à cette dévotion, permettant d'établir une continuité entre le geste du saint et la spiritualité qui le rend manifeste.

Intimement liées dans les perspectives d'alors, la décadence des mœurs de l'Eglise universelle et l'occupation de la Terre Sainte par une force étrangère à la chrétienté, constituent les deux préoccupations majeures du jour ; aussi est-ce en vue de relancer une nouvelle ardeur chrétienne devant purifier cet état de décadence que le Pape convoque ce Concile de Latran. Ouvrant son sermon par le verset de Luc : « J'ai désiré avec ardeur manger cette pâque avec vous avant de souffrir », <sup>67</sup> Innocent se propose de développer le thème du Concile dans une perspective pascale. « ... *Notre pâque est le Christ immolé* ; <sup>68</sup> en hébreu la Pâque se dit *phase* ce qui veut dire *passage* (transitus) ; en grec elle se dit *pasqueïn*, ce qui veut dire *souffrir* (*pati*) : car par les souffrances, nous devons passer dans la gloire ainsi que l'affirmait la vérité elle-même : « *Il fallait que le Christ souffrît pour entrer dans sa gloire* ». <sup>69 70</sup> Le chemin de la gloire eschatologique passe par la souffrance mortifiante et purificatrice ; c'est là cette pâque que le Christ désire manger avec ses apôtres, présent au milieu d'eux. Car selon sa promesse : « Lui-même est au milieu de nous pour célébrer cette pâque, nous qui sommes assemblés dans cette basilique du Sauveur, au nom du Sauveur, pour tous ceux qui cherchent le salut ». <sup>71</sup> Et le Pape de développer dans ses trois aspects — corporel, spirituel et éternel — la spécificité de cette pâque à laquelle le Sauveur présent invite son Eglise en ce jour. Par son aspect corporel, transitus concernant le lieu, les chrétiens sont invités au passage dans la terre de Jérusalem afin de la libérer ; par son aspect spirituel, transitus concernant l'état, ils sont invités au passage du vice à la vertu afin de réformer l'Eglise ; et par son aspect éternel, transitus concernant la vie, ils sont invités à orienter leur vie vers ce dernier passage qui les acheminera du corruptible à l'éternel ; ce dernier aspect étant le plus fondamental, celui qui oriente tout le dynamisme du transitus vers sa plénitude. Exposées successivement, ces trois dimensions de la pâque conciliaire forment les trois parties du sermon d'Innocent III. <sup>72</sup> La seconde, entièrement articulée sur le symbolisme du Tau et de loin la plus développée,

67. Lc. 22, 15.

68. I Cor. 5, 7.

69. Lc. 24, 26.

70. INNOCENT III, *Sermo in concilio generali Lateranensi habitus*, PL 217, 674 D - 675 1.

71. *Ibidem*.

72. 1<sup>e</sup> partie : De corporali transitu [...] impiorum (675 C - 676 B) ;  
2<sup>e</sup> partie : De spirituali vero transitu [...] Agareni (676 B - 678 D) ;  
3<sup>e</sup> partie : De transitu autem aeternali [...] Amen (678 D - 680 A).

témoigne du souci majeur que donnait au pasteur une certaine dissolution des mœurs en général et, en particulier, dans le clergé d'alors.<sup>73</sup>

Inquiet et profondément ému par le sérieux de la situation, Innocent redit à son Église la force du jugement divin. Pour ce faire il rappelle le langage prophétique d'Ezéchiel. Dans la gloire théophanique le sage vit un homme vêtu de lin portant à la ceinture une écritoire de scribe et entouré de six justiciers qui tenaient à la main leurs instruments de destruction. « Traverse la ville, dit Dieu, et marque du tau le front des hommes qui gémissent et pleurent sur toutes les pratiques abominables qui se commettent au milieu d'elle ».<sup>74</sup> Puis aux justiciers Dieu dit : « Traversez la ville à la suite de celui-ci et frappez tous ceux sur qui vous ne trouverez pas le tau, que votre œil n'épargne personne, et commencez par le sanctuaire ».<sup>75</sup>

Ce scribe éminent, commente alors le pape, n'est autre que l'Esprit-Saint, le doigt de Dieu par qui furent écrites les Tables du Testament [...], l'encrier de ce scribe est le don de la science duquel l'encre de la doctrine est répandue au moyen de cette plume qu'est la langue [...], le tau est la dernière lettre de l'alphabet hébreu, il présente cette forme de la croix telle qu'elle était lorsque le Christ fut crucifié avant que Pilate y eût fixé l'inscription ; forme que désigne très bien le tracé du sang de l'agneau inscrit à la fois sur chacun des deux montants de bois (de la croix) et sur les lintaux des portes (des hébreux en partance vers la terre promise). Ce signe se porte sur le front de celui dont les actions s'inscrivent dans la force de la croix, selon les paroles de l'apôtre : « Ils ont crucifié leur chair avec ses vices et ses

73. Déjà depuis le x<sup>e</sup> siècle, avec l'effondrement de l'empire carolingien, le clergé était en baisse spirituelle : « ... les prébendes apparaissant comme des fiefs, on tend à conserver le bénéfice dans la famille en le transmettant d'abord d'oncle à neveu, puis on le trafique, on le vend ou on l'achète, ce qui constitue l'hérésie appelée simonie ; enfin, on contracte mariage pour le léguer à ses fils, autre hérésie qui a reçu le nom de nicolaïsme... » (F. PETIT, *La réforme des prêtres au moyen âge, pauvreté et vie commune*, Le Cerf, Paris, 1968, 13-14 ; l'auteur de cet ouvrage s'occupe surtout des chanoines réguliers). Malgré les réformes monastiques des xi<sup>e</sup> et xii<sup>e</sup> siècles, ces problèmes se font encore sentir au temps de François, et dans l'ombre de la légende franciscaine apparaît parfois l'image du prêtre indigne (cf. I C 46 ; II C 42 ; ou ces fréquentes exhortations du saint : « Laissez dans l'ombre les péchés des clercs... » II C 146). B. COGNET a bien montré comment la lettre de François à tous les clercs forme un véritable traité sur l'eucharistie et le sacerdoce dans la ligne de cet appel au renouveau que lançait le Pape sous le signe du tau. (B. COGNET, *Le De Reverentia Corporis Christi, Exhortation et lettre de saint François*, EF, 1955, 65-91, 168-190 ; 1956, 20-35, 155-171 ; 1957, 33-58).

74. Ez. 9, 4. Ce texte constitue la référence biblique fondamentale de tout le symbolisme du tau.

75. Ez. 9, 5-6.

concupiscences » ; ou encore lorsqu'il dit : « Dieu me préserve de me glorifier, si ce n'est en la croix de Notre Seigneur Jésus-Christ par qui le monde est crucifié et moi pour le monde ». Effectivement ils sont bien tels, ceux qui pleurent et gémissent sur les pratiques abominables qui se commettent au milieu de la ville car les péchés des proches sont un feu (litt. des poêles à frire) pour les justes...<sup>76</sup>

Usant de la logique du semblable sur laquelle s'articule l'enseignement de l'image, Innocent, sans nullement s'identifier au Saint-Esprit (!) mais dans le semblable de ce dernier se donne le rôle du scribe en tant que pasteur.<sup>77</sup> Il traversera l'Eglise pour y marquer du tau le front des justes, qui appartiennent à la purification parce que l'Esprit de Dieu leur marque de cette encre qu'est la sagesse du Christ, et qui par leur ascèse s'associent à la souffrance rédemptrice et accomplissent en elle le transitus vers la vertu. Aux Pères du Concile il incombera le rôle des justiciers : frapper ceux qui ne seront pas marqués de ce signe, ceux qui ne vivent pas la pâque et ne peuvent appartenir à la purification.<sup>78</sup> Les armes de mort dont disposeront les Pères seront avant tout l'anathème.<sup>79</sup> Citant le passage de l'Apocalypse qui se fait l'écho du texte d'Ezéchiël, le Pape ajoute : « Il ne sera fait aucun mal à ceux qui seront marqués ainsi qu'il est dit ailleurs : « *attendez, pour malmener la terre et la mer et les arbres, que nous ayons marqué au front les serviteurs de notre Dieu* ». <sup>80 81</sup>

Si on considère qu'Innocent III reprit ce symbolisme du tau et dans un traité doctrinal<sup>82</sup> et dans une de ses lettres,<sup>83</sup> on peut croire que ce fut là une image qu'il affectionnait particulièrement.<sup>84</sup> Il eut le mérite de reprendre et de développer cette symbolique apocalyptique dans une atmosphère difficile qui en faisait davantage ressortir le caractère exigeant ; il n'en était pas le créateur ; il n'avait fait que reprendre à son compte le lacis symbolique qu'avait tissé la tradition autour de cette lettre tau, en juxtaposant des textes scripturaires apparentés par leur similitude même. Au XII<sup>e</sup> siècle l'anglais Robert le

76. INNOCENT III, *op. cit.*, 676 D - 677 B. Dans un langage symbolique que l'on verra être traditionnel, le Pape récapitule dans la manifestation rédemptrice de la croix qu'évoque la forme du Tau, la symbolique de l'Agneau pascal du livre de l'Exode (*Ex.* 12, 22) et la vision apocalyptique d'Ezéchiël que reprend le texte même de l'apocalypse (*Ap.* 7, 3).

77. INNOCENT III, *op. cit.*, 677 C.

78. *Ibidem*, 677 D.

79. *Ib.* 678 A.

80. *Ap.* 7, 3.

81. INNOCENT III, *op. cit.*, 678 B.

82. INNOCENT III, *De sacro altaris mysterio*, lib. III, cap. II, PL 217, 840 D. Le Pape remarque ici que la prière du canon, dans la liturgie eucharistique, commence par un tau.

83. INNOCENT III, *Regestorum sive epistolarum*, lib. V, XLVI, PL 214, 1012.

84. Ce qui pourrait confirmer que l'absence de François au Concile n'impliquerait pas nécessairement une ignorance de cette dévotion particulière au Pape.

Poule,<sup>85</sup> professeur à Paris au début du siècle, l'allemand Rupert,<sup>86</sup> abbé de Deutz vers 1120, ainsi qu'au siècle précédent saint Pierre Damien,<sup>87</sup> et d'autres... avaient utilisé ce langage. Maître à penser du moyen âge, saint Grégoire le Grand<sup>88</sup> avait déjà mis en place les principaux axes de ce symbolisme dans un passage de ses morales sur Job,<sup>89</sup> symbolisme que saint Augustin lui-même avait mentionné dans son discours sur le psaume 67.<sup>90</sup> Aussi, bien que la littérature latine soit moins riche sur ce sujet que celle des pères grecs des quatre premiers siècles de l'Eglise,<sup>91</sup> les auteurs du moyen âge n'avaient pas rompu avec ce langage

85. ROBERT LE POULE, *Sententiarum libri octo*, lib. VI, cap. XXI, quorum ministerio utatur Deus cum caedit et quomodo. Pl. 186, 879. De même que le fera Innocent, Robert associe au tau l'image de l'agneau immolé d'Israël, la vision d'Ezéchiel, et la croix du Christ pour montrer comment celui qui est marqué au front de ce signe ne connaît pas la colère de Dieu.
86. RUPERT DE DEUTZ, *De Trinitate et operibus ejus, in Ezechielem*, lib. I, cap. XXXII, quid sit signare thau super frontes virorum gementium, et quid sit percuti omnes qui hoc signo non sunt signati, et a sanctuario Domini incipi. Pl. 167, 1458. OCTAVIEN DE RIEDEN s'appuie sur ce texte pour expliquer le sens du symbolisme de cette lettre au moyen âge.
87. SAINT PIERRE DAMIEN, *Sermo 48, de exaltatione sanctae crucis*, Pl. 144, 769.
88. Sur l'influence de Grégoire le Grand au moyen âge, J. LECLERCQ, *Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, Le Cerf, Paris, 1957, 30-39.
89. SAINT GREGOIRE LE GRAND, *Moralium libri sive expositio in librum b. Job*, lib. XXX, cap. 74, Quid significant trecenti milites cum Gedeone pugnantes. La lettre tau en grec sert de signe au nombre 300, ce qui explique pourquoi le symbolisme du tau se retrouve dans divers commentaires du livre des Rois où il est raconté comment Gédéon, obéissant à la parole de salut de Yahvé, part vaincre l'ennemi avec trois cents soldats. Ici Grégoire établit un lien symbolique entre le tau, qui signifie ces trois cents soldats victorieux, le tau de la vision d'Ezéchiel, le tau qui représente les formes de la croix ; marqué sur le front de ceux qui suivent le Christ dans le combat de la croix, c'est le tau de la victoire, celui du salut. Mentionnons comme témoins de ce lieu exégétique du symbolisme du tau, ISIDORE DE SEVILLE, *Allegoriae* 76, Pl. 83, III B. La plupart des textes qui sont cités ici sont étudiés au milieu d'un ensemble plus complet dans le travail de HUGO RAHNER, *Antenna Crucis, V. Das Mystische Tau*, *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 75, 1953, 386-410. L'auteur dresse une vue d'ensemble de l'histoire du tau mystique où le lecteur peut discerner les divers lieux de ce symbole ; sur le commentaire de ce passage du livre des Rois, par Grégoire le Grand, voir *op. cit.*, 401 et suiv.
90. SAINT AUGUSTIN, *In Psalmum 67, 32, opera omnia*, éd. vives, t. 13, 184.
91. Cf. les nombreux textes de la patrologie grecque étudiés par HUGO RAHNER, (*Das Mystische Tau*). *Pour l'iconographie*, H. LECLERCQ, *Dict. Arch. Liturg. s.v. croix*, t. 3, 3054 et 3057. Dans son étude *Les symboles chrétiens primitifs*, J. DANIELOU souligne comment dans l'Eglise primitive ce signe Tau marqué sur le front des chrétiens signifiait aussi le nom de Yahvé (Chap. IX, le signe du Tau, 143-151). La base de cette interprétation se trouve dans le rapprochement de deux textes de l'apocalypse : d'abord il est dit que l'ange ne doit pas porter la Colère « jusqu'à ce que nous ayons marqué du sceau sur le front les serviteurs de Dieu » (Ap. 7, 3), et, plus loin, le visionnaire compte ceux « qui avaient le Nom de l'Agneau et celui de son Père écrits sur le front » (Ap. 14, 1). L'historien ajoute :



symbolique. Des témoignages iconographiques confirment cette permanence. Dans le rayonnement esthétique issu des travaux de Suger à Saint-Denys, Emile Mâle<sup>92</sup> a retrouvé deux manifestations de ce symbolisme : le médaillon d'un vitrail de l'église de Saint-Denys, et un émail sur le pied d'une croix venant de l'abbaye de Saint-Bertin ; tous deux représentent cet homme vêtu de lin, qui, portant son écritoire, marque le front des élus du tau salvifique.

Toutes les manifestations de ce symbolisme ont le texte d'Ezéchiel pour référence scripturaire fondamentale, c'est donc principalement dans l'axe des significations de ce texte qu'il convient de coordonner les diverses dimensions de ce symbole, à la lumière de ce que l'on a appelé une « sémantique » médiévale. La lettre tau s'inscrit dans une liturgie apocalyptique ; dans le rituel du Jugement de Gloire, elle est ce signe du passage à la vie éternelle, au delà de la colère de Dieu ; signe que trace l'homme vêtu de lin (ou l'ange) sur le front des élus. Similitude de cette marque qu'avaient inscrite les hébreux sur le linteau de leur porte avec le sang de l'agneau pascal afin d'échapper au fléau divin lors de leur départ vers la terre d'Israël, elle a la forme d'une croix car seule la croix est vraiment la force de ce passage. Pour confirmer ce langage de « passage » à la vie dans une similitude du tau à la croix, François reprenait un thème déjà classique dans l'iconographie d'alors en dessinant sous son tau une montagne et un crâne.<sup>93</sup> C'était là insérer le symbolisme du Tau dans une typologie

« Or, ce sceau (sphragis), qui est le Nom du Père, est le signe d'Ezéchiel. En effet le *Tav* hébreu, qui est la dernière lettre de l'alphabet, désigne Dieu, comme en grec l'omega. Par ailleurs, ainsi que l'a montré Lampe (en note : *The seal of the Spirit*, pp. 16-18), le rite décrit par Jean est en référence à un usage baptismal. Il semble donc que les premiers chrétiens étaient marqués au front d'un *tav* qui désigne le Nom de Yahvé » (147). Cette signification du symbole ne semble pas avoir formellement passé au moyen âge : mais il ne faudrait pas conclure de là qu'à l'époque de François la signification du Tau n'eût aucune relation avec ce sens du Nom de Dieu. La simple reconnaissance de la symbolique du tau dans la croix du rite baptismal (par exemple RUPERT DE DEUTZ, *op. cit.*, 1459 A) semble bien prouver le contraire. Si le rapprochement des deux textes de l'apocalypse n'a pas été fait, il n'en demeure pas moins vrai que la manifestation du Nom de Dieu et la symbolique du Tau se retrouvaient dans la symbolique plus générale des formes de la croix. Le chapitre 115 de la *vita prima* de Celano montre bien comment la dévotion au Nom de Dieu pour François est liée à sa dévotion à la croix.

92. EMILE MALE, *L'art religieux du XI<sup>e</sup> siècle en France*, lib. Armand Colin, Paris, 1922, 155.

93. Il faut reconnaître que le tracé fait par François au bas du tau du billet au Frère Léon est loin d'être évident au premier regard, ce qui peut expliquer certaines interprétations plutôt « poétiques » présentées par des auteurs dont l'imagination fut au moins égale à leur bonne intention (on alla jusqu'à voir une fleur ! OCTAVE DE RIEDEN rassemble ces auteurs dans une note, *Das Leiden Christi...*, première partie, note 63) ; mais un minimum d'attention, que l'on peut accorder à celui qui dessinait ce tracé d'une main malhabile parce que stigmatisée, permet d'y reconnaître l'iconographie traditionnelle de la montagne et du crâne ; ce qui explique

trop vaste pour être retracée ici et qu'Evdokimov résume ainsi dans son étude sur l'icône de la crucifixion :

La croix est l'arbre de vie planté au Calvaire, le lieu du grand combat cosmique. Les actes d'André précisent : « une partie est plantée dans la terre afin de réunir les choses qui sont sur la terre et dans les enfers aux choses célestes ». C'est pourquoi, sur les icônes, le pied de la croix s'enfonce dans une caverne noire où gît la tête d'Adam, le Golgotha étant *le lieu du crâne*. Ce détail symbolique montre la Tête du premier Adam, et en lui toute l'humanité, arrosée par le sang du Christ.<sup>94</sup>

pourquoi cette interprétation fut adoptée spontanément par plusieurs historiens (et non les moins critiques tels EDOUARD D'ALENÇON, la *bénédiction de saint François*, 7 ; LIVARIUS OLIGER, *Textus antiquissimus epistolae s. Francisci de reverentia Corporis Dom'ni...*, 9). Voulant à tout prix que le Tau soit un signe qui se trace exclusivement sur la tête et tenant à ce que l'ensemble de ce billet demeure uniquement une adresse personnelle, d'autres historiens (OCTAVIEN DE RIEDEN, *op. cit.*, première partie, C, 5, et à sa suite D. VORREUX, DV 173, note 4) proposent de rejeter ici cette référence iconographique pour ne voir en ce dessin que la tête du Frère Léon sur laquelle le saint aurait tracé son tau. N'y aurait-il pas là un risque de réduire à l'univocité d'un geste individuel un symbolisme qui, de soi, appelle l'universalité ? Cette universalité d'un symbole rédempteur est parfaitement compatible avec la spécificité du don salvifique qui s'offre à une personne particulière : l'iconographie qui situe le crâne d'Adam sous la croix rédemptrice n'exclut nullement dans la récupération signifiante qu'elle opère par son intention symbolique, que la tête de chaque élu soit représentée personnellement et même individuellement par les formes de ce crâne. La présence de la montagne entourant le crâne — montagne que l'on retrouve aussi sur la copie de la lettre à tous les clercs — confirme ce désir d'universalité, c'était là une typologie trop classique pour que l'on cherche à y voir la seule reproduction d'une tête particulière qui n'aurait alors plus rien de symbolique (nous aurions alors à faire à un signe et non à un symbole. Pour ce qui est de cette typologie, EMILE MALE, *L'art religieux du XIII<sup>e</sup> siècle en France*, lib. Armand Colin, Paris, 1923, 189 ; cité au milieu de plusieurs autres références par OCTAVIEN DE RIEDEN, *op. cit.*, I, C, 5 note 64. Cet auteur montre par ses références qu'il connaît très bien cette interprétation qui ne le satisfait pas ; soulignons ici la manifestation d'un cas concret où une méthodologie différente peut agencer différemment les matériaux de l'historien). Pour celui qui voudrait un argument plus positif, ajoutons que la note du Frère Léon sur le billet dit bien : « De sa main, il (François) traça le signe tau et la tête (ou « le crâne », le mot *caput* signifiant aussi bien l'une et l'autre chose) » et non pas « *ma tête* » comme n'eût pas manqué de le faire ce frère si l'intention du saint avait été aussi spécifique ; lui qui était si fier d'écrire que : « Le bienheureux François écrivit de sa main cette bénédiction *pour moi, Frère Léon* » ! Parmi les tenants convaincus de l'influence iconographique traditionnelle : J. CAMBELL, *Les Ecrits de saint François d'Assise devant la critique*, dans *Franz. Studien*, 36, 1954, 219 s.

94. P. EVDOKIMOV, *L'art de l'icône, théologie de la beauté*, Desclée de Brouwer, Paris, 262.

Exprimant, elle aussi, la destinée de « rachetés dans la gloire » à laquelle est appelée l'humanité, au delà de la souffrance de la mort, cette typologie jointe au tau vient souligner le caractère apocalyptique de ce dernier. Trouvant sa formulation dans la théologie de saint Paul, elle montre comment ce passage de la mort à la vie éternelle s'opère par la purification d'Adam dans le sang du Christ, cette purification étant le seul moyen de *transitus* :

Car la mort étant venue par un homme, c'est par un homme aussi que vient la résurrection des morts. De même en effet que tous meurent en Adam, tous aussi revivront dans le Christ [...]. S'il y a un corps psychique, il y a aussi un corps spirituel. C'est ainsi qu'il est écrit : le premier homme, Adam, a été fait âme vivante ; le dernier Adam (le Christ), est un esprit qui donne la vie...<sup>95</sup>

Aussi ce crâne au centre du Golgotha, sous la croix, représente-t-il le crâne d'Adam sauvé par le sang de l'immolation purificatrice ; c'est le crâne de tous ceux qui reçoivent la force du salut répandue de la croix sur l'ensemble de l'humanité et qui, ratifiant cette immolation dans leur chair par leurs propres souffrances, sont entraînés par elle vers la gloire où leur corps, de psychique et mortel, devient spirituel et immortel ; c'est le crâne de l'homme devenu juste dans la rédemption parce qu'il a accepté que son péché soit lavé dans la Purification et que sa souffrance devienne pénitence intégrée au sacrifice fondamental ; c'est alors cette tête que l'ange de l'apocalypse marque du sceau de la rédemption qui distingue l'élu de la gloire.

Il est un passage grandiose de la première règle où François étend sa louange aux dimensions de l'Eglise universelle de tout espace et

95. *I Cor.* 15, 21-22 et 44-46. C'est bien de l'universalité d'une Eglise conçue « ab adam » dont il est question dans cette iconographie. Commentant un autre passage de Paul, saint JEROME l'explique ainsi : « De même en effet que tous, en Adam, le premier père, meurent dès avant leur naissance, de même aussi tous ceux qui sont nés antérieurement à la venue du Christ sont vivifiés dans le second Adam (le Christ). Ainsi nous-mêmes, dans nos pères, avons-nous servi sous la Loi ; et eux, dans leurs fils, sont sauvés par la grâce. C'est la pensée de l'Eglise catholique, qui affirme que l'Ancien et le Nouveau Testament ne relèvent que d'une seule Providence (l'Ancien Testament, en Adam, incorpore l'histoire universelle jusqu'au Christ)... Tous maintenus par la pierre angulaire, Jésus-Christ Notre Seigneur, qui des deux peuples n'en a fait qu'un, et, renversant le mur de séparation, a détruit dans sa chair l'inimitié des deux peuples... » *ad Galat.* 2, 4-26. 370. Ainsi ORIGENE pouvait parler de l'Eglise « fondée non seulement sur les apôtres, mais sur les prophètes ; et Adam lui-même est compté parmi les prophètes » (*In Cant. II, Baehrens*, t. 3, 157. (Textes cités par G. Bardy et H. de Lubac, et tous deux repris par G. SALET, dans son édition des *Dialogues* d'ANSELME DE HAVELBERG, S.C. 118, 124-126). François avait trop le sens de l'universalisme de la rédemption pour ne pas reconnaître dans cette iconographie la plénitude même de l'amour du Christ purifiant l'humanité dans sa totalité. (cf. II C 196 : « Bien que sa pitié fût universelle... » — DV 506).

de tout temps, de toute forme et condition ;<sup>96</sup> mais avant d'évoquer la plénitude du corps mystique, le Poverello rend grâce au Père pour l'action apocalyptique du Fils, en une strophe qui serait la formulation hymnique la plus juste possible de la signification du Tau :

Et nous te rendons grâces (Père) parce que ce même Fils  
reviendra dans la gloire de sa majesté,  
pour envoyer au feu éternel les maudits  
qui n'ont pas fait pénitence et ne t'ont pas connu ;  
et pour dire à tous ceux qui t'ont connu,  
adoré et servi dans la pénitence :  
« Venez, les bénis de mon Père, recevez le royaume  
qui vous a été préparé dès l'origine du monde ».<sup>97</sup>

L'amour qui se répand de la croix sur l'humanité, « dès l'origine du monde » est reçu de ceux qui connaissent, adorent et servent *dans la pénitence*.<sup>98</sup> Ezéchiel disait : « Ceux qui gémissent et pleurent les pratiques abominables commises dans la ville », c'est-à-dire ceux qui connaissent leur condition de créature déchue et pleurent le péché attaché à cette déchéance, soit ceux qui supplient, adorent et servent

96. *I Reg.* 23, 9-35.

97. *I Reg.* 23, 7-9.

98. La pénitence ne se réduit pas à un geste de mortification, mais elle est proprement une forme de vie, comprise comme continuité elle est cette purification du geste dans le temps où, guidée par une permanence du vrai continuellement dépouillé, l'homme progresse vers sa justice dans l'axe de la Justice. Parce qu'il est pécheur, aux prises avec cette tendance intime qui l'entraîne à la rupture du mensonge, l'homme ne peut demeurer uni dans la Vérité sans une vigilance constante qui le force parfois à freiner de façon violente quelque manifestation extérieure de ce poids intime. La pénitence est cette forme de vie qui, par un climat d'austérité continue et par un ensemble de moyens d'ascèse qu'anime la prière, cherche à maîtriser les diverses manifestations de cette tendance et, si possible, à vaincre le péché à la source de cette rupture. Lorsqu'est reconnu l'absolu de la Vérité, l'homme fidèle se doit de lutter contre le mensonge et seule une vie de pénitence peut organiser et rendre efficace cette lutte. Pour le chrétien, la seule victoire décisive sur le péché étant la croix, la vie de pénitence consistera à rechercher l'assimilation aux formes de la croix.

Se convertir implique une reconnaissance de cette nécessité d'ascèse, nécessité de conformité au Christ. En ce sens, François ouvre son Testament en mettant sa vie de converti sous le signe de la pénitence (*Test.* I, VB 147, DV 103), et les convertis qui s'engageaient à sa suite avaient conscience de suivre une telle voie : ainsi Bernard « le premier, s'était mis à la suite de l'homme de Dieu, partageant sa mission de paix et de pénitence » (*L. 3 C 39, AS 733, DV 830*). S'adressant aux fidèles, le saint revenait toujours sur cet axe : « Et n'omettons pas de faire de dignes fruits de pénitence » (*I Let.* 25, VB 169, DV 117 ; l'ensemble de cette lettre pourrait se concevoir comme un appel à la pénitence chrétienne, cf. *I Let.* 63, 30-33, 77-78...). Aussi est-ce dans le rayonnement de sa prédication que les laïcs s'adonnaient dans leur propre maison, sur le pieux conseil des frères, à une pratique plus étroite de la pénitence » (*L. 3 C 60, AS 739, DV 846*) ; et lorsque l'on demandait aux premiers franciscains de se

l'Absolu, l'Éternel, dans sa présence de gloire et de majesté (Yahvé : Je suis). Marqués au front du tau de pénitence, ceux-là sont appelés à la gloire. Quant aux autres, n'ayant pas voulu faire pénitence (ayant refusé de reconnaître leur dépendance), ils n'ont pas été fidèles à la connaissance ; cette mauvaise volonté a corrompu leur adoration et leur service, et les a livrés au feu des anges exterminateurs. François s'appuie ici sur le texte de saint Paul :

En effet, la colère de Dieu se révèle du haut du ciel contre toute impiété et toute injustice des hommes, qui tiennent la vérité captive dans l'injustice ; car ce qu'on peut connaître de Dieu est pour eux manifeste : Dieu en effet le leur a manifesté. Ce qu'il y a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres, son éternelle puissance et sa divinité, en sorte qu'ils sont inexcusables ; puisqu'ayant connu Dieu ils ne lui ont rendu comme à un Dieu ni gloire ni actions de grâces...<sup>99</sup>

On a vu comment la lecture du *Liber Naturae* achemine l'homme vers la vision théophanique (vers la perception de la Présence) en lui faisant gravir son Thabor (le Sinaï, le Golgotha, l'Alverne...)<sup>100</sup> Ascèse du *contemptus mundi*, dépouillement intérieur où entraîne la reconnaissance de la souffrance, condition monastique de la démarche humaine, c'est là cette voie de pénitence qui seule permet de reconnaître l'Amour et de lui rendre le service qui lui est dû. Fuir cette condition c'est refuser de lire le *Liber Naturae* ; alors c'est fuir aussi le don de l'acheminement vers la gloire, c'est encourir la malédiction. Aussi est-ce en un même geste liturgique que François marque du sceau le front de ceux qu'il sait être pénitents et frappe de malédiction ceux qu'il aperçoit hors de cette voie.<sup>101</sup> Innocent III avait décrit cette

définir. « ils déclaraient avec simplicité qu'ils n'étaient que des pénitents originaires d'Assise » (L 3 C 37, AS 733, DV 828).

C'est dans ce climat pénitentiel prêché en un appel à une conformité à la croix que le tau devait trouver toute sa signification. Ce renouveau du sens de la pénitence ne fut pas spécifique à François (cf. T. MANTEUFFEL. *Naissance d'une hérésie, les adeptes de la pauvreté volontaire au moyen âge*, Mouton & C<sup>o</sup>, Paris, 1970) ; mais alors que beaucoup de ces mouvements évoluaient vers un conflit avec l'Église (*op. cit.* chap. 3), François maintenait énergiquement son sens de la pénitence dans la catholicité (cf. I Let, dans sa totalité) garantissant ainsi cette forme de vie contre tout retour sur elle-même et la maintenant dans sa finalité propre qui est d'amener le pécheur à « pleurer et gémir sur les abominations qui se commettent dans la ville ».

99. *Rom.* I, 18-21. Ce texte est sous-jacent à toute la littérature du *Liber Naturae* au XI<sup>e</sup> siècle, référence exégétique du pouvoir qu'a le visible de signifier l'invisible.

100. Précédents articles de cette série.

101 « Ceux qui ne veulent pas goûter combien le Seigneur est doux, qui préfèrent les ténèbres à la lumière, et qui refusent d'observer les commandements de Dieu, ceux-là sont maudits ; c'est d'eux qu'il est dit par le prophète : « Maudits ceux qui s'écartent de tes commandements » (I Let.

liturgie apocalyptique, et s'était réservé ce rôle de porteur du tau ; dans la similitude de son pasteur, le Poverello se faisait serviteur du jugement de Dieu. Ce rôle il le recevait dans le don divin lui-même : celui qui voit l'Amour voit l'œuvre de l'Amour ; appelé en cet Amour, il est intégré à sa liturgie de gloire y compris la dimension de jugement qu'inclut cette liturgie. Jésus n'avait-il pas dit que même les hommes de Ninive (des païens) auraient ce rôle lors de l'apocalypse parce qu'ils avaient fait pénitence à la prédication de Jonas ?<sup>102</sup> Et aux apôtres : « En vérité, je vous le dis, à vous qui m'avez suivi : dans la régénération, quand le Fils de l'homme siégera sur son trône de gloire, vous siégerez vous aussi sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël ».<sup>103</sup>

16-17). La malédiction de François va surtout s'adresser aux « mauvais » frères : saint Bonaventure raconte qu'« il avait cette terrible malédiction à l'adresse de ceux dont la conduite dépravée portait atteinte à la sainteté de l'Ordre : « De Toi, très saint Seigneur, et de toute la cour céleste, et de moi ton petit pauvre, qu'ils soient maudits ceux qui par leurs mauvais exemples renversent et détruisent ce que tu as édifié et ne cesse d'édifier par les saints Frères de cet Ordre ! » (BONAVENTURE, *Legenda Major*, 8, 3, VIII, 526b, DV 654). Par conduite dépravée il faut entendre l'hypocrisie de ceux qui se laissent aller à l'ostentation (IIC 156), de ceux qui refusent de travailler (IIC 75), ou, plus profondément, ceux dont la catholicité ne définit pas les bases de leur foi (I Reg. 19, 2).

102. Mt. 12, 41.

103. Mt. 19, 28. Dans la mesure où le juste participe à la Justice, il est incorporé au Jugement. Ce n'est pas là une œuvre de l'homme, mais l'œuvre du don rédempteur et justificateur. L'influence Joachimite dans le franciscanisme naissant va hypertrophier cette dimension prophétique de François en la soustrayant à son cadre de catholicité. On verra en François ce moine inaugurateur du troisième âge qu'avait annoncé Joachim de Flore, âge où l'Eglise de la liberté, dans une grâce surabondante qui doit permettre au chrétien une nouvelle intelligence spirituelle des Ecritures, remplace l'Eglise de l'obéissance hiérarchique où la grâce était moindre, canalisée par le clergé et les docteurs. Devenu entièrement spirituel, le jugement est libre du dogme... Il ne s'agit pas ici de juger de l'influence du Joachimisme sur le franciscanisme mais d'émettre un doute sur l'opinion de ceux qui refusent la dimension apocalyptique au geste de François en imputant cette « thèse » au courant mysticisant du calabrais (cf. OCTAVIEN DE RIEDEN, *Das Leiden Christi...*, ses conclusions générales sur le sens du tau, I, C). L'erreur des disciples de Joachim ne consiste sûrement pas à avoir pris l'apocalypse au sérieux, mais de l'avoir « excommuniée » dans un monde abstrait où l'Esprit-Saint n'est plus l'Esprit du Fils. Sur Joachim de Flore : J. BIGNAMI-ODIER, *Travaux récents sur Joachim de Flore*, le Moyen âge, 68, 1952, 145-161 ; M. W. BLOOMFIELD, *Joachim of Flore, a critical survey of his canon*, traditio, 13, 1957, 249-311 ; H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale, 4 sens de l'Ecriture*, Aubier, Paris, 1961, 437-558 ; Sur l'influence du Joachinisme chez les « spirituels » franciscains : P. R. DE NANTES, *Histoire des Spirituels dans l'ordre de saint François*, éd. J. de Gigord, Paris 1909, chap. 7, 174-206. En ce qui concerne une interprétation apocalyptique du tau, RATZINGER, *Die Geschichtetheologie des Hl Bonaventura*. Munich-Zurich, 1959, 33-40, c'est ce texte que critique O. de Rieden.

Premier pénitent de la légende franciscaine, le saint fut le premier à être marqué du tau. Celano raconte ainsi la vision d'un frère : « Le frère Pacifique, cet homme de Dieu, favorisé de visions du ciel, vit de ses yeux de chair un grand tau multicolore qui resplendissait, avec l'éclat de l'or, sur le front de son bienheureux Père ». <sup>104</sup> Ailleurs, le biographe ajoute que ce tau était « magnifique, ocellé comme les plumes de paon ». <sup>105</sup> Marqué du signe de la Pénitence Salvifique, François ratifie son désir d'appartenance à cette Vie en signant ses lettres de ce signe, définissant par là son être même. Premier marqué, il marque à son tour le front du Frère Léon pour le rassurer dans ses angoisses ; la vision de l'Amour crucifié lui avait donné ce regard du prophète qui lui permettait de percer l'opacité de la chair, et lisant la véritable pénitence dans le cœur de Léon, il pouvait rassurer ce dernier en le marquant de l'Amour Rédempteur. Puis il prêche la dévotion au tau, signe de son appel prophétique à la pénitence ; par là, en écho des mots de Jean-Baptiste, <sup>106</sup> il rappelait aux hommes qu'il est une démarche nécessaire pour recevoir le rachat du péché et sans laquelle l'homme ne peut parvenir à sa fin glorieuse.

#### POUR UNE TRACE HISTORIQUE

L'étude du sermon d'Innocent III permet de dévoiler la signification du symbole dans son lieu littéraire ; mais une observation historique, à l'intérieur de cette signification permet d'articuler un rapprochement fondamental pour qui veut saisir l'insertion de François dans son temps. Si l'emploi du tau au moyen âge ne faisait pas partie d'une symbolique chrétienne générale comme il le fut au cinq premiers siècles de l'Eglise, il devait néanmoins se répandre en un lieu très déterminé que le Poverello ne put ignorer. De nombreux travaux ont été consacrés à saint Antoine l'ermite, et au culte très spécial que lui rendit le moyen âge ; <sup>107</sup> il semble que seul Octavien de Rieden ait

104. CELANO, *Tractatus de miraculis B. Francisci*, 3 (AF 273, DV 535).

105. II C 106 (AF 193, DV 436). Le tau est ici présenté en un double symbolisme des couleurs. L'éclat multicolore fait appel au symbolisme de l'arc en ciel ; dans son *Hexameron*, BONAVENTURE, en des mots identiques, montre comment cet arc-en-ciel, possédant une « multiformité de nature et de couleur » s'inscrit dans une similitude du texte de l'épître aux Hébreux : Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils qu'il a établi héritier de toutes choses, par qui aussi il a fait les siècles. Resplendissement de sa gloire, effigie de sa substance, ce fils soutient l'univers... » (Heb. 1, 1-3). Le théologien montre alors comment l'éclat polychrome de l'arc-en-ciel est une image de la splendeur théophanique révélée en ses aspects multifformes et unifiée dans l'incarnation rédemptrice (BONAVENTURE, *Hexameron*, 3, 13, V 345). Quant à l'éclat de l'or c'est la lumière apocalyptique de la Jérusalem céleste : « ... et la ville est de l'or fin comme du verre bien pur » (*Ap.* 21, 18).

106. « Préparez le chemin du Seigneur, aplanissez ses sentiers » (*Mt.* 3, 3).

107. A VAN GENNEP, *Le culte de saint Antoine, ermite, Congr. Hist. des Religions*, Mâcon, 1925 ; L. MALLET-GUY, *Les Commanderies de l'Ordre*

rapproché la dévotion au tau de François à l'histoire du tau Antonin ;<sup>108</sup> pourtant que de parallèles importants... !

Le point de départ d'une extension de la dévotion à l'ermitte du désert remonte au XI<sup>e</sup> siècle, lorsqu'en 1050, le corps d'Antoine, après avoir été à Constantinople, aurait été transféré dans une abbaye du Dauphiné, alors nommé Saint-Antoine-en-Viennois. Vers la même époque apparaissait en Occident une maladie gangréneuse appelée feu sacré ou feu ardent. « Cette maladie a été assimilée par les médecins à l'ergotisme gangréneux dont la cause est une mauvaise alimentation avec du pain fait de seigle ergoté, c'est-à-dire contaminé par un parasite appelé ergot et dont l'effet habituel est un dessèchement des extrémités qui nécessitait l'amputation. Dans sa forme convulsive, l'ergotisme est caractérisé par des hallucinations de la vue et de l'ouïe : il n'est pas rare que le délirant se croie aux prises avec des êtres effrayants : diables ou animaux sauvages »<sup>109</sup>. Est-ce pour cela que le moine égyptien dont on pouvait désormais vénérer les reliques, déjà connu pour ses conquêtes sur les démons, devint si populaire ? Quelle que fût la raison qui unit Antoine à la guérison de cette maladie, le culte de celui que saint Athanase avait déjà appelé dans sa *Vita Antonii*, le « bon médecin donné par Dieu à l'Égypte »<sup>110</sup> se répandit ; et Antoine qui ne figure pas au nombre des anagyres (guérisseurs) en Orient devint, avec saint Sébastien et saint Roch, un des saints les plus vénérés en Occident pour ses pouvoirs de guérison contre cette maladie que l'on rebaptisa le feu de saint Antoine, et contre plusieurs autres formes de lèpre. La violence de certaines de ces épidémies et l'incapacité de l'homme à leur égard associant toujours plus ou moins ces fléaux à l'œuvre démoniaque, on recourait au grand vainqueur de l'Ennemi. Aussi les soins s'organisèrent et une confrérie hospitalière prit corps, ce furent les *Antonins* ou *Antonistes* ; le pèlerinage de Saint-Antoine en Dauphiné devint presque aussi important que celui de Saint-Jacques-de-Compostelle. Se multipliant en de nombreuses commanderies, cet ordre avait à la fin du moyen âge vingt-cinq maisons en France : Lyon ; Toulouse, dont une rue porte encore le nom de Saint-Antoine du T ; et Paris, dont un faubourg porte encore le nom du couvent

*de saint Antoine en Dauphiné. Revue Mabillon. 1926 ; NOORDELOOS, La Translation de saint Antoine en Dauphiné. Anal. Boll., 1942 ; H. CHAUMARTIN, Le mal des ardents et le feu de saint Antoine, Vienne. 1946...*

108. OCTAVIEN DE RIEDEN, *Das Leiden Christi...* première partie, I, C, 3.

109. L. REAU, *Iconographie de l'Art chrétien*, t. III, *Iconographie des saints*. P.U.F., Paris, 1958, s.v. *Antoine Abbâ*, 103-104.

110. « Antoine guérissait donc les malades, non pas par son autorité, mais par ses prières et en nommant le nom de Jésus-Christ (cf. le lien entre le tau et le nom de Jésus-Christ, DANIELOU, *op. cit.*), afin que chacun sût que ce n'était pas lui qui faisait ces miracles, mais le Seigneur, qui se servait de lui pour témoigner sa bonté envers les hommes et secourir les affligés. Ainsi il n'y avait rien en cela d'Antoine que la prière et l'austérité de sa vie » (SAINT ATHANASE, *Vita Antonii*, cap. 52, PL 73, 163 D - 164 A, trad. R. Draguet, *Les pères du désert*, 66).



Petit-Saint-Antoine ; deux en Alsace ; puis de nombreuses en Suisse et sur les bords du Rhin.<sup>111</sup>

Quel fut le véritable lien entre cette confrérie religieuse et le patriarche égyptien ? Reste-t-il quelque chose de l'ermite du iv<sup>e</sup> siècle en ce moine médiéval que l'on représentait au xv<sup>e</sup> siècle avec son tau, sa clochette, son cochon et les flammes ? Et surtout quels sont l'histoire et le langage de ce tau ? Dans son travail sur *l'image de saint Antoine le Grand*, H. Chaumartin<sup>112</sup> étudia l'évolution que marquèrent les diverses formes des sceaux de la confrérie au cours du temps. Il fut alors amené à conclure que si l'image du saint patron de l'ordre devait s'éloigner petit à petit du type de l'ermite oriental pour se tourner davantage vers celle d'un moine appartenant de plus en plus à une légende médiévale distincte, l'iconographie primitive du saint, hiératique et dépouillée, témoignait d'un souci de rester près des formes du héros de la *Vita Antonii* telles qu'on pouvait alors se les représenter. « Aux plus hautes époques, c'est la vie privée seulement de saint Antoine qui inspire les artistes ». <sup>113</sup> L'adoption par l'ordre de la règle d'Augustin en 1297 aurait marqué un tournant décisif dans cette évolution ; jusque là le guérisseur demeurait l'ermite du désert « habillé de la tunique qu'il porte au chapiteau de Vézelay, le saint Antoine première manière, la chevelure arrondie, la barbe mal taillée, vêtu d'un péplum antique » ; <sup>114</sup> après cette date, il devient l'abbé de la légende « un saint Antoine jusqu'ici inconnu, un saint Antoine nanti de la crosse abbatiale de son ordre ». <sup>115</sup> Or, si de nombreux éléments iconographiques concernant le saint sont liés à la « seconde manière », l'élément le plus important du « saint Antoine première manière » est le tau !

... dès les débuts de la maison de l'Aumône (maison des Antonins), au xi<sup>e</sup> siècle, le Tau sert de marque à la sigillographie antonienne. C'est donc de tous les attributs de l'Ermite le plus ancien.<sup>116</sup>

Selon l'historien, il semble que ce soit sous l'aspect du bâton que le tau apparut d'abord, ainsi par exemple :

111. Cf. L. REAU, *op. cit.*, 102.

112. Dr. H. CHAUMARTIN, *L'Image de saint Antoine le Grand, Essai de critique iconographique*, *Bull. soc. Hist. Médecine*, t. 26, 1932, 331-413, t. 27, 1933, 6-14. L'auteur se situe ici spécifiquement devant l'évolution des sceaux de l'ordre, ce qui présente pour nous l'avantage d'une grande précision quant aux dates d'apparition et d'évolution des divers symboles. Pour une iconographie liée au costume : *Manuel d'Archéologie Française depuis les temps mérovingiens jusqu'à la renaissance*, C. ENLART, *Le Costume*, éd. Auguste Picard, Paris, 1927, 303, 311, 405 ; iconographie générale : L. REAU, *op. cit.*, 105-115.

113. H. CHAUMARTIN, *op. cit.*, 335.

114. *Ibidem.* 347.

115. *Ib.* 348.

116. *Ib.* 431.



... le sceau d'Aymon de Montagny qui date du XIII<sup>e</sup> siècle [...] nous montre un saint Antoine tout autre que celui auquel la tradition nous a habitués. C'est un personnage hiératique assis gravement entre deux orants et tenant à la main une béquille (dite potence — bâton assez court en forme de tau). Rien d'autre, ni tau sur l'épaule, ni cochon, ni livre, ni sonnette. N'est-il pas raisonnable de voir là l'origine du bâton de saint Antoine ou plutôt du tau de l'ordre ?<sup>117</sup>

Après avoir rassemblé et critiqué plusieurs textes d'écrivains antonins ou historiens de cet ordre,<sup>118</sup> et rappelé qu'une tradition antérieure à l'ordre avait déjà lié le tau à la guérison de la peste,<sup>119</sup> l'auteur conclut en ce qui concerne ce monogramme :

Quel était le sentiment de ceux qui, les premiers, gratifièrent l'Ermitte de la Thébaïde de cet attribut iconographique ? Le secret, à notre avis, s'en trouve dans l'étude attentive des premiers sceaux de l'ordre de Saint-Antoine [...] ce personnage barbu, à la robe de rude mine, n'est pas autre chose que celui que l'on représente à cette époque, affublé du même costume, au chapiteau de Vézelay [...] c'est le bon baron saint Antoine, en personne, assis en majesté, et muni de son premier insigne, du plus vénérable dans son iconographie. Alors le tau est bien la potence ? oui, mais la potence, qu'est-ce que c'est ? Un bâton en forme de croix, donc une figure de celle-ci [...] la potence des Antonins était une allusion à la vie privée du saint, à sa vie érémitique. Et le bâton de saint Antoine avait cette disposition particulière en image de la croix de Rédemption [...] Le Tau est une potence figurant la croix prise en enseigne, par l'Ordre du Viennois,

117. *Ib.* 335-336.

118. AYMAR FALCO, *Antoniane*, Bollandistes, janvier, t. 2, 525 — le chap. 33 de la première partie y traite : « de l'origine et du commencement de la religion instituée sous le nom de saint Antoine et du signe tau ou potence que les sectateurs de la même religion ont coutume de porter » (la traduction française de l'antoniane que cite l'auteur est de CHABERT, à la Bibliothèque de Grenoble sous forme manuscrite). Pour Falco, le symbolisme du tau se joint au symbolisme de l'arbre (logique d'une similitude de la croix) : « alors le même saint père (Antoine) ayant baillé un bâton à Gaston (fondateur de l'ordre des antonins), qu'il semblait porter et qui estoit fait en forme de potence ou de la lettre tau, luy commanda de le ficher dans la terre. Ce qu'ayant fait, à même temps, on vit croître ce bâton en un grand arbre et s'estendre... » (CHAUMARTIN, *op. cit.*, 433). Pour ce qui est des références patrologiques et leur interprétation, l'auteur utilise de façon critique un travail du XVII<sup>e</sup> siècle : T. RAYNAUD, *In symbolicum St Antonii Magni imaginem commentatio*, Gandavi, 1659.

119. « Au temps de Grégoire de Tours, le tau était une amulette contre la peste (en note : GREGOIRE DE TOURS, *Hist. Francorum*, lib. 5, cap. 5...) emblème dont les maisons du diocèse de Saint-Gall furent soudainement marquées et que les paysans appelèrent de ce nom (CHAUMARTIN, *op. cit.*, 6).

en souvenir de son patron et en égard de ses occupations professionnelles...<sup>120</sup>

D'abord porté comme « bâton », le tau fit rapidement partie de l'habit des antonins, cousu sur la bure comme signe distinctif. En 1297, la bulle de Boniface VIII, celle même qui mit ces religieux sous la règle augustinienne, parle du port de ce signe comme d'une coutume déjà traditionnelle : « ... qu'Abbé, Chanoines et Frères, selon la coutume de ce même hospice portent toujours et partout l'habit marqué du signe qu'ils appellent potence, en l'honneur du bienheureux Antoine lui-même ».<sup>121</sup> Une littérature, cousine de la *Vita Antonii*, évoque souvent cette petite croix rouge (le tau grec) que portaient les Pères du désert sur leur cuculle (petite tunique qui recouvrait la mélote) ;<sup>122</sup> était-ce, en ce début du XIII<sup>e</sup> siècle, la redécouverte d'une iconographie primitive ?

Quelles que fussent les articulations exactes, probablement trop complexes pour être jamais cernées de façon exhaustive, qui justifiaient de ce signe, il semble possible, à la suite de ces travaux historiques, de pouvoir tirer sans trop de risques, quelques conclusions. A l'époque de François (avant 1297), le tau, signifié dans une littérature patristique, était aussi un symbole vivant qui rejoignait l'ensemble de la communauté en une tradition bien déterminée. Ranimant un symbolisme latent, déjà présent en Gaule, une « spiritualité » intégrait plusieurs images au langage de ce monogramme, dans une perspective d'appel à la guérison. L'image de la béquille, langage de souffrance causée par la lèpre et l'image du visage d'Antoine, langage d'un monachisme primitif conçu comme archétype, étaient reprises et fondues dans l'image du salut, croix rédemptrice, principe de guérison acheminant celui qui la porte par la pénitence,<sup>123</sup> au delà de la mort (la maladie, le mal, le péché), vers la vie éternelle.

Il faut relire le début du testament de François pour comprendre combien, sous le signe de la croix, le Poverello a vécu le soin aux lépreux comme langage de l'amour divin, guérison (passage, transitus) du péché à la béatitude, premier chemin de pénitence, forme de *contemptus mundi* qui modèle sa conception du monachisme en la liant au culte ecclésial que symbolisent les églises :

Voici comment le Seigneur me donna, à moi Frère François, la grâce de commencer à faire pénitence. Quand j'étais encore

120. *Ibidem*, 8-9.

121. *Bulle de Boniface VIII*, cité par CHAUMARTIN, *ib.* 434.

122. *Histoires lausiacques*, 138, P.G. 34, 1101 ; DOROTHEE, *Doctrina* I, P.G. 88, 1632. Des traces iconographiques confirment ces récits ; voir *Dict. Arch. Liturg.* s.v. *capuchon*, t. 2, 2130-2131 (fig. 2075), et s.v. *croix*, t. 3, deuxième partie, 3061, note 10.

123. La racine exégétique de cette spiritualité demeure le verset de Matthieu : « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même (*contemptus mundi*) qu'il se charge de sa croix (en similitude de la croix) et qu'il me suive. Qui veut en effet sauver sa vie la perdra, mais celui qui perd sa vie à cause de moi la trouvera » (*Mat.* 16, 24-25).

dans les péchés, la vue des lépreux m'était insupportable ; mais le Seigneur lui-même me conduisit parmi eux et je les soignai de tout mon cœur. Et quand je les quittai, ce qui m'avait semblé amer s'était changé pour moi en douceur, pour l'esprit et pour le corps. Ensuite j'attendis peu et je dis adieu au monde. Alors le Seigneur me donna une telle foi dans les églises que j'y priais habituellement en ces termes tout simples : Nous vous adorons, Seigneur Jésus-Christ, dans toutes vos églises du monde entier, et nous vous bénissons d'avoir racheté le monde par votre Sainte Croix.<sup>124</sup>

Ainsi, d'un côté François utilise le tau comme monogramme centre d'une dévotion ; de l'autre il ratifie sa conversion<sup>125</sup> comme cette vie de pénitence pratiquée dans le soin aux lépreux : deux faits de l'histoire parfaitement unifiés dans le courant de spiritualité antonine ; il eût été bien étrange que François eût ignoré totalement ce courant et qu'il n'eût même partagé avec lui une certaine communion. Octavien de Rieden trouve dans *la legenda major* de saint Bonaventure un fait historique qui peut servir de témoin à la possibilité d'une telle parenté.<sup>126</sup> Quoi qu'il en soit, même si l'explication d'une telle communion ne peut être qu'hypothétique, il est certain qu'un terreau commun de symbolisme existait, et que la légende franciscaine se reconnut en

124. Test. 1-6 (VB 146, DV 104). On peut se demander comment un agir aussi engagé sur le plan social que le soin des lépreux put être langage de contemptus mundi, lié à une solitude monastique. Mais pour François, servir les lépreux n'a de sens que parce que cet agir intègre son geste dans une prière qui l'achemine vers une fraternité eschatologique. François respecte et soigne le lépreux non pas poussé par une justice sociale qui ne se jouerait exclusivement qu'entre lui et l'humanité, mais parce que la richesse profonde du lépreux est d'être image et ressemblance du Christ et en l'occurrence du Christ souffrant (BONAVENTURE, *Legenda major*, 1. 6). Soigner le lépreux, s'est servir l'Agneau immolé, c'est déjà participer à la liturgie eschatologique. François réexprimait ce lien entre la solitude et le soin aux lépreux lorsque, près de mourir il manifestait ses désirs de recommencements spirituels : « Il voulait même reprendre le service des lépreux et sa vie méprisée de naguère, fuir la compagnie des hommes et se retirer dans la plus profonde solitude pour être débarrassé de tout autre souci... ». I C 103 (AF 80, DV 307). Aussi, le soin aux lépreux fut-il très lié à la première forme de vie franciscaine : « C'est pourquoi, dès le début, quand les frères commencèrent à se multiplier, il leur prescrivit de demeurer dans les lazarets pour servir les lépreux » (*Legenda Antiqua*, 102. Del 60, DV 977 ; cf. II C 98 et la note de D. VORREUX, DV 429, note 2).
125. « Saint François a dicté son testament en 1226, sans doute à la Portioncule, au cours de sa dernière maladie. Fond et forme, le texte en est certainement authentique. Dans ces quelques paragraphes, il retrace son itinéraire spirituel, et près de paraître devant Dieu, réaffirme l'idéal auquel il a consacré sa vie : nous y retrouvons le secret de sa sainteté » (D. VORREUX, introduction au texte du Testament, DV 103).
126. Lors de son passage à Rome en 1210 pour faire approuver sa forme de vie par le Pape, François passa la nuit près du Latran à l'hôpital Saint-Antoine (BONAVENTURE, *Legenda major*, 3, 9. DV 607) alors dirigé par des Antonins.

ce terreau. On voit très mal comment expliquer les éléments symboliques de ce miracle du Traité de Celano hors d'une similitude avec la potence antonine :

Un habitant de Cori, au diocèse d'Ostie, avait totalement perdu l'usage d'une jambe : il ne pouvait plus marcher ni même se déplacer [...]. Reconnaisant envers cet homme pour sa dévotion, il (saint François) lui apparut en compagnie d'un Frère ; il lui dit qu'il était accouru à son appel, porteur d'un remède pour le guérir. Et il toucha les endroits douloureux du bout d'un petit bâton qui représentait la forme d'un Tau. Un abcès creva, le malade retrouva la santé, et aujourd'hui encore on peut voir l'empreinte du tau à l'endroit où il fut apposé.<sup>127</sup>

Peut-on pousser plus loin l'argumentation et voir en ce signe du tau comme une trace qui, fuyant en dédales historiques aussi complexes qu'insaisissables, suggère une parenté spirituelle non plus cette fois-ci entre François et l'ordre antonin, mais plus directement et plus humainement entre le Poverello et l'ermite égyptien lui-même ? Si la *Vita Antonii* ne parle pas du tau, il est certain que les antonins (au moins ceux d'avant 1297) qui utilisent ce tau, le font en l'honneur d'Antoine qu'ils connaissent par la *Vita Antonii*... de là à soutenir qu'utiliser le tau vers ces années 1200 reviendrait un peu à connaître le héros de saint Athanase, le pas est aussi petit que grande est la tentation... !

Et pour aiguillonner cette tentation, combien de similitudes entre ces deux hommes ! au delà des utilisations littéraires que peut faire Celano de la célèbre biographie de l'Égyptien <sup>128</sup> combien de liens les unissent dans le cadre de leur passion de solitude, indépendamment de toute structure culturelle et de toute forme de monachisme définie. Dans la notion de service divin qui modèle la montée de l'Alverne et la marche au désert, tous deux redécouvrent les dimensions cosmiques de la gloire de l'homme dans la lumière du calvaire. Choisisant l'univers pour cloître, étrangers au monde qui n'est pas de Dieu et pèlerins de l'Absolu, ils prêchent en des mots pesés au creux de leur solitude la lutte contre la tentation du mal et la victoire de la croix. L'un va à Alexandrie braver le persécuteur Maximilien, l'autre affronte le Sultan du Maroc, ennemi de la chrétienté, pour lui annoncer le Christ : l'un lutte contre les ariens, l'autre contre les cathares. Détenteurs d'une sagesse de Jésus-Christ, ruminée dans une mémoire de l'écriture, l'un paysan sans lettres renvoie bouche close les philosophes d'Alexandrie venus le consulter, et l'autre, fils de bourgeois, seule grande figure monastique du moyen âge à ne pas être pétrie de science littéraire, marque d'une forme de sagesse la société de son temps. Au seuil de leur vie, tous deux connaissent ce même désir du recom-

127. CELANO, *traité des miracles*, 159 (AF 321, DV 556).

128. Tous deux retenaient les textes sacrés faisant de leur mémoire une véritable bibliothèque (II C 102 et *Vita Ant.* 3) ; tous deux au terme de leur vie veulent « recommencer à servir »... (I C 103 et *Vita Ant.* 58...).

mencement dans le don toujours nouveau de l'être « comme si l'on n'avait rien fait encore »... même passion du vrai ; même joie ; même mépris de l'argent... même splendeur de l'homme.

François ne parla jamais d'Antoine ; mais jamais non plus il ne parla de sa mère ni de ses maîtres d'école... De quoi parla-t-il au juste ? « Je connais le Christ crucifié », c'était là le lieu récapitulateur de tous ses modèles ; cette connaissance il la portait dans sa chair, c'était elle qui lui donnait le droit d'utiliser ce tau, signe du salut ; elle réintérait tous ses gestes dans la liturgie de la rédemption, et lui donnait d'être ce liturge de l'Apocalypse.

Quel est le moine fidèle et sage ? Celui qui a gardé son ardeur jusqu'au bout, celui qui ne cesse d'ajouter jusqu'à la fin de sa vie un feu au feu, une ardeur à l'ardeur, un zèle au zèle, un désir au désir.<sup>129</sup>

Appelé à la vision théophanique dès l'origine, le juste chemine vers l'éclat de l'éternité. Par la pénitence il repousse toute opacité d'un monde ténébreux et s'éduque à la transparence. Prenant pour modèle les traits du Fils, il forge au feu de la Vérité son visage de fils de Dieu et parvient, petit à petit, dans le don de la solitude, à faire de ce feu la demeure de ses jours. Alors baigné d'Eternité, prisme déiforme, il répand au milieu des hommes les diverses couleurs de cette lumière qui guérit de toute ombre malade ou mortelle. Envoyé du Roi de Gloire, il marque le front des élus-pénitents du signe de cette guérison, le tau rouge du sang purificateur. C'est ainsi qu'Elie, dans l'éclat de l'Horeb, porte l'annonce du salut au sept milliers d'Israélites qui n'ont pas plié le genou devant Baal ; qu'Antoine, dans le reflet de sa solitude, enseigne aux pénitents venus le suivre au désert, leur salut par la force de Jésus ; qu'Innocent III, dans la lumière de l'Eglise garantit le salut à ceux qui sont prêts à le suivre dans sa tentative de renouveau moral ; et que François partage avec ses frères ce signe de guérison éternelle que lui-même a reçu dans l'éclat polychrome de la lumière de l'Alverne.

Dominique GAGNAN.

129. SAINT JEAN CLIMAQUE, *Scala paradisi*, graduo I, cité par V. LOSSKY, *théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, 1944, 197.

# Compte rendu

ANTOINE (Michel) — *Le Conseil du Roi sous le règne de Louis XV*. Paris-Genève, Ed. Droz, 1970, 1 vol., 26 x 16 cm., xxxii-666 p., 4 ill. (*Mémoires et documents publiés par la Société de l'École des chartes*, t. XIX).

La thèse que M. Antoine a présentée et brillamment soutenue devant la Faculté des Lettres de l'Université de Paris peut passer, sans contredit, pour une magnifique synthèse de l'activité administrative sous le règne du Bien-Aimé, principalement en ce qui regarde le Conseil du Roi, émanation permanente de la volonté du souverain et régulateur de l'ancienne monarchie française. L'A. était d'ailleurs entièrement qualifié pour pouvoir étudier, avec autant de finesse et de puissance d'analyse, les rouages parfois compliqués de cette institution. Sa carrière à la Section ancienne des Archives nationales, ses travaux d'inventaires, ses précédents travaux et son *Guide*<sup>1</sup> du fonds du Conseil, où il s'est efforcé de reconstituer sur le papier ce qui constituait ce fonds immense et que les archivistes malencontreux du XIX<sup>e</sup> siècle ont éparpillé comme à plaisir dans les séries, suivant un ordre-matière, ont été comme les étapes d'une longue préparation de cet ouvrage qui restera un des classiques de l'histoire des institutions de la France du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Il convenait de définir, en premier lieu, la nature du Conseil et de rappeler la théorie de la monarchie française, « force à laquelle les siècles ajoutèrent des composantes sans jamais en altérer la nature », mais qui était essentiellement toute en traditions parfois codifiées. Le Roi détenait l'autorité, il en était le garant et le défenseur pour le bien des sujets, autorité mais non despotisme, qui s'épanouissait dans d'innombrables libertés régionales, administratives, coopératives, ainsi que dans les groupes sociaux et corps intermédiaires par lesquels le Roi agissait et manifestait ses volontés. L'autorité en haut, enseignaient les anciens juristes, les républiques — ou libertés — en bas, marquant ainsi l'harmonieuse décentralisation qui fut la caractéristique de l'ancienne monarchie française. C'est pour avoir rompu cette harmonie naturelle et avoir, en 1661, — date fatidique que l'A. appelle à juste

1. *Le fonds du Conseil d'Etat du Roi aux Archives nationales. Guide des recherches* (Paris, 1955).

titre, une révolution — placé un écran entre le Roi et son peuple en donnant le pas, dans l'administration, aux finances et à leur chef, le contrôleur général, que Colbert a faussé les rapports du Roi et de ses sujets, d'où est sortie, en grande partie, la révolution de 1789.

Pendant, avant d'entrer dans cette partie neuve de sa thèse, et d'en avoir fourni une brillante démonstration, l'A. brosse, en premier lieu, une histoire du Conseil, ou plus exactement des différents Conseils, tout en spécifiant que celui-ci recouvrait plusieurs sections s'exerçant au sein d'un seul et même Conseil. L'A. insiste à juste titre sur cette unicité, le Conseil ayant toujours gardé juridiquement son unité et étant demeuré « l'âme de la monarchie ». Le Conseil, c'est le Roi lui-même qui agit par l'intermédiaire de ce corps.

Le travail de M. Antoine, constitué par les minutes d'arrêts contenues dans les séries E, O<sup>1</sup>, V<sup>6</sup> et TT a trait à l'organisation et au fonctionnement du Conseil sous le règne de Louis XV. Il convenait d'en narrer le passé et d'en étudier les rouages. Le Conseil, au XVIII<sup>e</sup> siècle, se trouve constitué d'une manière définitive. Conseils de gouvernement, Conseil privé, Direction des Finances, bureau et commissions, que l'A. étudie successivement. Il passe ensuite au personnel, et son chapitre sur « Messieurs du Conseil » n'est point des moins révélateurs de la mentalité et de la psychologie des administrateurs du XVIII<sup>e</sup> siècle. La seconde partie est consacrée à l'activité des conseillers d'Etat : l'introduction des affaires, leur discussion, les décisions prises. Il insiste sur l'autorité du Conseil qui s'occupe de police, d'affaires d'Etat, de problèmes religieux, tels le jansénisme et la suppression des Jésuites, l'obstruction des cours souveraines. Il étudie sa compétence et surtout la diplomatie des actes. Régulateur de la monarchie, expression de la volonté du Roi, le Conseil a dû s'occuper de toutes les affaires de la France du XVIII<sup>e</sup> siècle, aussi ses registres d'arrêts reflètent-ils les multiples aspects de la vie de la nation à cette époque. On y voit, en conséquence agir les administrateurs : chancelier, secrétaires d'Etat qui entourèrent et aidèrent l'homme « tourmenté et secret » que fut Louis XV. Le Conseil est donc la clef de voûte de cette remarquable administration que fut celle de l'ancienne France, et que le Bien-Aimé rêva de renouveler, de rajeunir par la suppression d'institutions surannées. Tel était le sens de la réforme administrative de Maupeou, voulue et décidée par Louis XV, souverain calomnié, mais qui fut un grand administrateur et, sous ce rapport, M. Antoine donne du caractère du Roi une profonde et pénétrante analyse. A ce titre, le chapitre : *Louis XV et son Conseil* est une admirable étude de fine psychologie qui anéantit de tenaces légendes et montre que le Roi fut un homme moralement seul et isolé, un travailleur acharné, fidèle, en dépit des écarts de sa vie morale, à un authentique catholicisme, ennemi des « beaux esprits », qui dépités, « allèrent prodiguer encens et flatteries au roi de Prusse ou à la tszarine qui étaient, certes, fort despotiques, mais qui pensaient philosophiquement. Ainsi s'est forgée la légende de Louis XV : eût-il flatté les écrivains de son règne, elle eût été sans doute différente ».

Toutefois la thèse de M. Antoine ne consiste pas en une seule his-



toire du règne du Bien-Aimé ou du mécanisme du Conseil. On constate, au cours du règne, des tensions et des failles lesquelles aboutiront au drame révolutionnaire. Comment l'administration si charpentée de l'Ancien Régime, si décentralisée et qui alliait à l'autorité du souverain les innombrables libertés populaires, n'a-t-elle pas pu ou su faire face aux sursauts que l'on constate de plus en plus fréquemment à partir de 1750 ? L'A. répond à cette objection, non pas dans une partie de son livre, mais tout au cours de son long travail.

C'est Colbert, contrôleur général des finances, qui fut aux origines de cette transformation que M. Antoine appelle la « révolution de 1661 », et qui a consisté à créer un vrai département financier que Colbert étendit progressivement à tout le royaume. On le vit d'abord dans la création, au sein du Conseil, d'un Conseil royal des Finances qui, en soi légitime, arriva à supplanter, dans le domaine du contentieux, le Conseil royal d'Etat et des Finances, lequel vit son activité diminuer sans cesse au profit du nouveau venu, non seulement pour les affaires importantes, mais encore, d'une manière générale, au profit du contrôleur et des intendants des finances qu'assistaient de nombreux techniciens dont le but était de régler les affaires ordinaires, mais toujours sous le couvert et la forme des arrêts du Conseil, affaires qui, en fait, ne furent jamais discutées au sein de ce dernier, d'où une contradiction qui ira en s'accroissant. D'une part, les Conseils traditionnels qui fonctionnent toujours sous la présidence du chancelier et dont l'activité est intense et, parallèlement, ceux qu'animait le contrôleur général, lesquels « semblent exsangues et essouffés, et souvent ne sont qu'une fiction sous le couvert de laquelle s'affaire une bureaucratie ». C'est donc que les arrêts « en finance », bien que rédigés suivant les formes diplomatiques ordinaires, émanaient, en fait, du Contrôleur général des Finances. Le résultat fut patent vers 1740-1750 : le contrôleur général et ses services assuraient la plus grande partie des décisions administratives. Cette bureaucratie d'ailleurs, possédait un fonctionnement autonome qui eut bientôt tendance, et de plus en plus, à « soustraire » à des délibérations en règle leurs projets ou leurs opérations, dès que ceux-ci étaient conçus par des « esprits éclairés » ; pourquoi faire dépendre leur exécution du respect de formes gothiques et surannées ? Les décisions étaient, sans doute censées être prises au nom du Roi, mais en fait, elles l'étaient par le contrôleur général dont le pouvoir et l'autonomie allaient sans cesse en grandissant. On se trouvait ainsi en face de « deux mondes aux réactions et aux agissements différents : d'un côté la Finance et, en face, les autres départements ». En dépit des réactions de ces derniers, le clan des finances continua à vivre indépendamment dans les sections du Conseil, et à s'attribuer avec avidité un nombre sans cesse plus grand d'affaires.

La population du royaume devait, peu à peu, connaître l'action grandissante des intendants des finances et du contrôleur, chef suprême de la Finance. Elle devait, sans tarder, s'apercevoir que les arrêts, bien que revêtus de la titulature royale traditionnelle, n'étaient, en réalité, que l'œuvre du contrôleur et de ses collaborateurs. Le peu-

ple de France eut alors « le sentiment d'être dirigé par un pouvoir qu'elle ne savait plus situer, ou plutôt, qu'elle craignait de trop bien situer... D'où l'impopularité dont furent victimes de grands administrateurs comme les intendants des finances, que l'opinion imaginait menés de façon plus ou moins occulte par les financiers traditionnellement abhorrés ». Et, comme d'autre part nul n'ignorait qu'en matière de finances les recours des particuliers arrivaient au contrôleur ou aux intendants, les gens du peuple se voyaient privés d'un efficace et réel recours. Ce fut alors que des campagnes d'opinion dénoncèrent « très lucidement et très fermement les deux grands vices des pratiques issues de la disparition du Conseil d'Etat et des Finances, à la fin du xvii<sup>e</sup> siècle : le défaut de garantie juridictionnelle en matière de contentieux administratif et l'irresponsabilité du personnel de l'administration ». Les mouvements d'idées allèrent en soulignant et en accentuant ce déséquilibre. Et M. Antoine d'indiquer la solution qui aurait pu faire éviter à la France le chaos et la dictature révolutionnaires : « La monarchie ne pouvait plus être limitée uniquement par les idées et les institutions mêmes qui la soutenaient : il fallait qu'elle fût contrôlée, c'est-à-dire que la nation fût associée en de nouveaux corps intermédiaires à la gestion de l'Etat. L'action de ce dernier bénéficiant indistinctement à tous les sujets dans leur ensemble, il était fatal qu'on en vînt à envisager, d'une part, l'égalité de tous devant les charges fiscales et, d'autre part, l'obligation pour l'Etat de concerter, avec la nation, le montant, la destination et l'emploi des contributions ».

Le travail si documenté de M. Antoine restera désormais un classique de l'histoire des administrations, institutions administratives de la France au xviii<sup>e</sup> siècle, à côté de l'irremplaçable *Histoire du droit français*, de F. Olivier-Martin, non seulement à cause de sa logique rigoureuse, mais encore pour avoir su découvrir et souligner les causes du bouleversement révolutionnaire, en fait, une crise des institutions dont les origines remontent aux réformes de Colbert dont l'esprit de bureaucratie a marqué la France pour des siècles. « La révolution de 1789 n'a fait que couronner la révolution de 1661. La monarchie administrative a tué la monarchie » et, d'autre part, Louis XVI a rendu impossible la réforme bienfaisante du chancelier de Maupeou qui aurait pu sauver le pays.

Ce beau travail, fruit et aboutissement de tant de recherches et de dépouillements, montre, s'il en était encore besoin, et souligne que la décentralisation a constitué la marque propre de l'ancienne monarchie française. Cette dernière n'était en effet possible que si les questions d'intérêt public étaient de la compétence des corps constitués et hiérarchisés, « formant une pyramide dont le souverain occupe le faite. Il est alors nécessaire que celui-ci soit absolu, pour défendre les individus de l'oppression des puissants et de la pression des collectivités. il faut qu'un arbitre suprême ait en tout le dernier mot, et que ses décisions et jugements soient sans contestation et sans recours ». Il faut remercier vivement M. Antoine de nous l'avoir rappelé et d'avoir eu le courage de l'écrire à notre époque.

P. Jean MAUZAIZE.

---

CUM PERMISSU SUPERIORUM

Le Directeur de la publication : Raymond Steindre

**Imprimerie des Editions N.-D. de la Trinité - Blois**

Dépôt légal Edit. n° 206    Dépôt légal Impr. n° 384

---

**RÉDACTION : 26, rue Boissonade, 75014 Paris / tél. 333.94.40**

**ADMINISTRATION : 9, rue de Vauquois, 41002 Blois / c.c.p. La Source 726.38**