

Pensée médiévale

1. Les autorités

Le moyen âge attribue un rôle primordial aux 'autorités' : Bible, bien sûr, mais aussi Pères de l'Église, théologiens, philosophes... Le professeur était avant tout chargé de lire un texte reconnu de tous, texte qui était le point de départ d'une série de questions résolues par des arguments rationnels. Car l'autorité ne dispense pas de rechercher la raison de ce qui est avancé. « Lorsque le débat est un débat d'école, magistral, non pour rejeter une erreur mais pour instruire les auditeurs et les conduire jusqu'à l'intelligence de la vérité qu'on enseigne, alors il faut s'appuyer sur des raisons qui recherchent la racine de la vérité, qui fassent savoir comment est vrai ce qui est dit. Autrement, si le maître détermine une question par des autorités nues, l'auditeur est certes assuré que la chose est ainsi, mais il n'acquerra rien en fait de science et d'intelligence, et il s'en ira vide. » (Quodlibet IV, a. 3, n. 18).

« Consulter les auteurs antérieurs est nécessaire pour éclaircir la question et résoudre les doutes. De même qu'au tribunal on ne peut prononcer de jugement sans avoir entendu les raisons des deux parties, de même celui qui s'occupe de philosophie arrivera plus facilement à une solution s'il connaît la pensée et les doutes des divers auteurs. » (III Métaphys, lec. 1)

« Il faut aimer l'un et l'autre, celui dont nous adoptons l'opinion et celui dont nous nous séparons ; car l'un et l'autre s'appliquèrent à la recherche de la vérité, et l'un et l'autre sont nos collaborateurs ». (XII Métaph., lec. 9)

Ainsi, la Somme théologique témoigne de ce souci de confronter les opinions, d'écouter les auteurs antérieurs, de répondre aux divers arguments émis sur une question. Et cette mentalité n'est pas spécifique à Thomas d'Aquin, elle se retrouve dans tout le Moyen Âge, et notamment dans l'organisation des études universitaires.

2. L'écrit

Cette mentalité est due en premier lieu à l'écrit. Il est difficile pour nous aujourd'hui de nous représenter l'acte de lecture au Moyen Âge, face à une *scriptio continua* : une vieille technique romaine ne séparait pas les mots les uns des autres mais regroupait en une seule unité graphique les mots présentant une relation syntaxique forte. De plus de nombreux symboles graphiques, abréviations émaillaient le texte (contraction, suspension, lettres suscrites...). Enfin, de nombreux textes présentaient une absence de ponctuation. Lorsqu'une ponctuation était écrite, elle visait la lecture orale du texte, c'est-à-dire qu'elle indiquait seulement les pauses respiratoires, non tout le sens des propositions comme aujourd'hui. C'est pourquoi le premier acte pédagogique du maître était la lecture du texte : la constitution ou reconstitution du sens pensé par l'auteur. Ainsi durant le Moyen Âge, l'explication d'un texte, la *lectio*, commençait par découper les mots (*distinguere*), marquer par des silences et des inflexions de voix tout ce que notre système de ponctuation se charge d'indiquer (*pronuntiare*). Le premier acte concernait donc la *littera* (explication des mots et des phrases), avant le *sensus* (analyse de la signification des énoncés et traduction en langage clair de ceux-ci), puis la *sententia* (dégagement de la pensée profonde, intelligence du texte).

Ainsi, par exemple, Thomas d'Aquin, commentant l'évangile de Jean, dans l'*Expositio super Ioannem*, en arrive au verset 3 du chapitre 1 (le Prologue) : « Tout fut par lui, et sans lui rien ne fut. » (Bible de Jérusalem). Thomas d'Aquin remarque que selon les pauses que l'on attribue au texte latin *sine ipso factum est nihil*, diverses interprétations se font jour : sans lui rien n'a été fait ; ou le néant s'est fait sans lui (catharisme) ; ou ce qui a été fait sans lui (le mal, le péché) est néant. Ainsi, l'absence de ponctuation oblige à une lecture attentive du texte et à une interprétation de celui-ci.

3. La dispute

Mais lire un texte est aussi s'expliquer à son propos, justifier telle interprétation, discuter avec d'autres lectures possibles : la pensée est une pragmatique de la lecture, la lecture n'est pas séparable

de la discussion. Ainsi, toute l'organisation universitaire suit ce mouvement. Le premier diplôme qu'a obtenu Thomas d'Aquin, le premier exercice que devait pratiquer tout futur enseignant était le commentaire des Sentences de Pierre Lombard, recueil des textes anciens selon un ordre de questions théologiques et philosophiques – enseignement selon les quatre temps : *division* du texte, *exposition* qui dégage les problèmes et pose leurs solutions, *explication* qui apporte les précisions d'ordre textuel ou philologique, et enfin *doutes et questions*, abordant des thèmes voisins ou connexes.

Un des exercices traditionnels à l'Université est la *disputatio* : un maître choisit le thème de la discussion et préside aux échanges : il propose une thèse sous forme interrogative. Deux bacheliers s'affrontent : l'un, l'*opponens*, fournit des arguments contre la thèse proposée (*contra*), l'autre (le *respondens*, répondant) défend la thèse discutée, soumet une solution provisoire (*positio*), et donne une réfutation des arguments *contra* (*responsio*). Cette passe d'armes dure en général un après-midi. Le lendemain, le maître donne sa propre solution, résume et analyse la discussion de la veille, revient sur chaque argument, corrige les réponses du bachelier s'il y a lieu (*determinatio magistralis*).

Outre ces disputes ordinaires, étaient organisées à l'Université, deux fois par an, des disputes 'extraordinaires', dites disputes quodlibétales. Ces disputes étaient ouvertes à tout public, aussi bien maîtres, étudiants, que simples curieux, et c'étaient le public qui proposait les questions qui allaient être traitées. Dans un premier temps, un bachelier devait essayer d'y répondre, puis le maître prenait la parole et donnait sa propre réponse. Ces disputes étaient difficiles car n'importe quel sujet pouvait être lancé, et d'ailleurs un certain nombre de maîtres refusaient d'y participer. Thomas d'Aquin y a souvent pris part, puisqu'il nous reste les écrits transcrivant de nombreuses questions quodlibétales traitées par lui (260 sujets y sont traités).

Ceci explique la forme prise par les questions traitées dans la Somme théologique.

4. Signe et sens

En ce qui concerne le fond, il importe de remarquer la place prise par les questions touchant au sens des mots et des phrases, les questions d'ordre linguistique ou sémiotique, comme la célèbre querelle des universaux, le conflit entre Abélard et Saint Bernard, Guillaume d'Ockham, etc.

Pour Thomas d'Aquin, la sémiotique théologique a une spécificité : Dieu, pour signifier quelque chose, peut employer des mots, mais peut aussi employer les choses elles-mêmes. « Alors que, dans toutes les sciences, les mots ont valeur significative, la théologie a en propre que les choses mêmes signifiées par les mots employés signifient à leur tour quelque chose. » (*Summa theologiae*, 1^a pars, q. 1, a. 10). Ainsi le sens littéral d'un texte porte le sens spirituel, qui lui-même se divise en sens allégorique (les choses de l'ancienne loi signifient celles de la loi nouvelle), moral (les choses réalisées dans le Christ ou dans ce qui signifie le Christ sont le signe de ce que l'on doit faire) et anagogique (certaines «choses» signifient la «gloire» à venir). A noter que le sens littéral comprend également le sens parabolique (le sens littéral n'y désigne pas la figure elle-même, mais ce qu'elle représente : quand l'Écriture parle du bras de Dieu, le sens littéral n'est pas qu'il y ait en Dieu un bras corporel, mais ce qui est signifié par ce membre, à savoir une puissance active – un signe signifie le signifié de son signifié). Pour Thomas d'Aquin, en plus des choses (*res*) et des signes (*signum*), il y a des 'choses-signes' (*res-signum*).

Ainsi ce pouvoir de Dieu de signifier à travers des choses est la base du sacré.

5. La raison

Thomas d'Aquin donne une grande importance à la raison, même dans les questions d'ordre théologique. Contrairement à beaucoup de mystiques de son temps, et cela lui sera reproché, il tient que la raison a titre à parler dans la foi, à parler selon ses propres lois et selon ses divers registres, depuis les techniques grammaticales et les formes de l'imagination jusqu'aux axiomes métaphysiques. Ainsi la foi s'élabore et se construit en un savoir, en une théo-logie, au sens propre du mot. La théologie est l'intelligence de la foi. Thomas d'Aquin théologien se définit ainsi lui-même. Si la Parole de Dieu s'est

énoncée en termes et en concepts humains, il est dans la logique de cette humanisation que l'intelligence humaine, sans irrévérence pour le mystère transcendant, mette en jeu ses ressources, dans une élaboration active, consciente, organique, au point de constituer une «science». Il y avait de quoi provoquer la résistance de nombreux théologiens, sur cette frontière où les mystiques refusent de passer. L'augustinien Bonaventure, collègue et ami de Thomas, lui reprochera de mettre l'eau de la raison dans le vin pur de la sagesse divine; à quoi Thomas répondra avec humour que, comme à Cana, l'eau se trouve changée en vin. Ainsi le sacré n'est pas un domaine intouchable pour la pensée : la pensée doit le prendre en compte et en rendre raison, dans la limite de ses possibilités, comme pour tout autre domaine.

6. Nature et matière

Il était dans la logique de ce rationalisme chrétien de reconnaître aux lois de la nature leur consistance spécifique, jusque dans la vie de la grâce: c'est parce qu'il y a une *phusis*, avec la nécessité de ses lois, que la science peut se construire en un *logos*. Thomas écarte ainsi la tentation de sacraliser les forces de la nature, dans une sensibilité ingénue au merveilleux et dans un recours trop fréquent à la providence de Dieu.

Dans sa théologie de la création et du gouvernement divin, Thomas, contre saint Augustin, ménage l'autonomie de la nature et de la liberté. «Soustraire quelque chose à la perfection de la créature, dit-il, c'est soustraire à la perfection même de la puissance créatrice.»

La philosophie du monde se développe en une philosophie de l'homme, nature dans la grande Nature, microcosme. Ici encore, Thomas affronte l'opinion commune de son temps, qui, par la pente d'un spiritualisme alimenté de platonisme, tendait à déprécier la place et le rôle de la matière dans l'être de l'homme comme dans le destin de l'univers. Le monde matériel ne se présentait plus, dans sa sphère physique et biologique, que comme une sorte de scène sur laquelle se joue l'histoire des personnes spirituelles, de leur culture, de leur salut ou de leur damnation. Cette scène restait elle-même insensible à l'événement spirituel, et l'histoire de la nature n'était que par hasard le théâtre de cette histoire spirituelle. L'homme, dans cette histoire de la nature, serait un étranger, dont la vraie patrie est au-delà de ce monde, dans un royaume de pur esprit, tandis que l'histoire de la nature suivrait imperturbablement sa route.

À l'encontre, Thomas d'Aquin observe l'inclusion de l'histoire de la nature dans l'histoire de l'esprit, et en même temps l'importance de l'histoire de l'esprit pour l'histoire de la nature. L'homme est situé à la jonction de deux univers, «comme un horizon du corporel et du spirituel»; en lui se réalise, par-delà les distinctions, une homogénéité intrinsèque de l'esprit et de la matière. Aristote procure à Thomas les catégories nécessaires à l'expression de cette conception : l'intelligence est la «forme» du corps; et l'expérience sensible est la seule voie d'alimentation des œuvres de l'esprit. Mais un tel énoncé provoque l'hésitation du chrétien: ménage-t-il assez la transcendance de l'esprit, au point que l'âme puisse survivre après la mort du corps ? au point que soit sauvegardée la personnalité de l'intelligence ? Ce fut à Paris, autour des années 1270, une dure crise, qui donna à Thomas l'occasion de définir adéquatement sa doctrine. Le conflit se poursuivit d'ailleurs et trouva son épisode violent, en 1277, après la mort de Thomas, dans l'intervention des maîtres de Paris, alors la plus haute juridiction théologique de l'Église. Dans un syllabus de deux cent dix-neuf propositions, ils rejetaient tous les naturalismes, dont une dizaine d'énoncés de Thomas d'Aquin. Ce fut là, sans doute, une condamnation grave, dont la répercussion fut durable : elle a donné consistance, pendant plusieurs siècles, à un certain spiritualisme, en permanente résistance au réalisme cosmique et à l'anthropologie de Thomas d'Aquin. Sa canonisation, en 1323, reconnaîtra la justesse de ses développements.