



## Le problème de la philosophie bonaventurienne (I)

Patrice Robert, O.F.M.

Volume 6, Number 1, 1950

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1019832ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1019832ar>

[See table of contents](#)

### Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

### ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

### Cite this article

Robert, P. (1950). Le problème de la philosophie bonaventurienne (I). *Laval théologique et philosophique*, 6(1), 145–163. <https://doi.org/10.7202/1019832ar>

## LE PROBLÈME DE LA PHILOSOPHIE BONAVENTURIENNE

### I. ARISTOTÉLISME NÉOPLATONISANT OU AUGUSTINISME ?

Il semble assez bizarre que l'historien de la pensée médiévale, après plus de cinquante années d'études bonaventuriennes, puisse et doive encore se poser les questions suivantes: Est-il vraiment possible de discerner, dans l'œuvre immense du Docteur Séraphique, les éléments d'une véritable synthèse philosophique? Dans l'affirmative, quels en sont l'inspiration initiale, le contenu doctrinal et les tendances essentielles? Quelle en est enfin la signification historique et doctrinale, quel rôle a-t-elle joué dans la formation et le développement de la pensée médiévale, quelle place occupe-t-elle dans l'évolution spirituelle, intellectuelle et morale de la chrétienté?

Ces questions s'imposent toutefois d'une manière particulièrement aiguë à l'attention des médiévistes depuis la publication de l'étude remarquable de M. Fernand Van Steenberghen sur le rôle de Siger de Brabant dans l'histoire de l'aristotélisme au XIII<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>, et la réédition du célèbre ouvrage de M. Étienne Gilson sur *La Philosophie de saint Bonaventure*<sup>2</sup>.

Le but du présent article ne peut certes pas être de donner à ces questions une réponse adéquate et définitive. Notre intention est plus modeste et se borne à préparer la voie à leur solution par l'examen critique des opi-

<sup>1</sup> *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, T.II, *Siger dans l'histoire de l'aristotélisme* (Coll. *Les Philosophes Belges*, T.XIII), Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1942. — Les critiques ont généralement salué cet ouvrage, dont la diffusion fut malencontreusement entravée et retardée par la guerre, comme l'un des travaux les plus importants sur l'histoire de l'aristotélisme au XIII<sup>e</sup> siècle. De sérieuses réserves furent toutefois formulées par M. ÉTIENNE GILSON (cf. *Bulletin thomiste*, T.VI, 1940-42, pp.5-22; *Dante et la Philosophie*, Paris 1949, IV<sup>e</sup> Éclaircissement, *Sur l'averroïsme de Siger de Brabant*, pp.308-315; *ibid.*, Ve Éclaircissement, *Sur le thomisme de Siger de Brabant*, pp.316-325), et, spécialement sur le point qui retient ici notre attention, par le R. P. F.-J. THONNARD, A.A., (art. *Augustinisme et Aristotélisme au XIII<sup>e</sup> siècle*, dans *L'Année théologique*, T.III, 1944, pp.442-466). Pour des raisons qui diffèrent quelquefois substantiellement des leurs, nous croyons ces réserves tout à fait pertinentes dans leur ensemble. Il convient d'y ajouter les remarques autorisées présentées dès 1939 par le R. P. D. SALMAN, O.P., au sujet d'une étude antérieure incorporée sans changement notable dans le présent ouvrage (cf. *Bull. thom.*, T.V, 1939, pp.654-672). Pour éviter tout malentendu, il convient de signaler que les pages consacrées par M. VAN STEENBERGHEM à *Saint Bonaventure et l'aristotélisme* n'occupent pas matériellement une place considérable dans l'ensemble de son ouvrage (pp.446-464). Leur intérêt provient principalement de l'importance capitale des conclusions qu'il formule pour l'interprétation de la pensée et de l'œuvre du Docteur Séraphique et pour l'histoire générale du mouvement philosophique au XIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>2</sup> Coll. *Études de Philosophie Médiévale*, T.IV, Paris, Vrin, 1943. Cette deuxième édition d'un ouvrage paru d'abord en 1924 n'apporte malheureusement aucune modification à l'interprétation de l'éminent historien. Les quelques corrections au texte et les *Addenda et Corrigenda* de la fin du volume ne présentent qu'un intérêt tout à fait secondaire. À moins d'indication contraire, c'est donc à l'édition de 1924 (réimprimée en 1929), plus répandue et plus connue, que nous référerons dans cet article.

nions de ces deux médiévistes distingués, puis de poser quelques jalons qui permettront d'aborder l'étude de la philosophie bonaventurienne sous un angle nouveau et, croyons-nous, plus objectif.

\* \* \*

On sait avec quel art et quel savoir M. É. Gilson avait présenté dès 1924, sous le titre mentionné plus haut, une doctrine qu'il considérait comme «le point culminant de la mystique chrétienne» et «la synthèse la plus complète qu'elle ait réalisée»<sup>1</sup>. Envisagée tant «du point de vue rationaliste de la philosophie moderne» que «du point de vue de la philosophie thomiste elle-même», une telle doctrine, reconnaissait volontiers l'éminent historien de la pensée médiévale, «n'existe littéralement pas en tant que philosophie. Refusant d'accepter le terrain commun de la pure raison, elle s'exclut de la communion des intellects simplement humains. On n'y entre que par un acte de foi; elle a donc nécessairement contre elle et ceux qui refusent de le faire et ceux qui le font, mais qui le font pour sauver leur âme et non pour philosopher. Si philosophie égale raison pure, il n'y a pas de philosophie bonaventurienne et, de ce point de vue, il n'est que juste de la traiter exactement comme si elle n'existait pas». Légitime «d'un point de vue dogmatique», une telle attitude, estime M. Gilson, ne le serait cependant plus du «point de vue historique». Saint Bonaventure, en effet, ne nie aucunement la distinction formelle entre la philosophie et la théologie, mais «après l'avoir posée comme réelle, [il] la nie comme légitime». Il n'oublie pas «par mégarde l'existence de la philosophie. Il sait qu'elle existe. Mais il constate que ce qui la vicie, en tant précisément que philosophie, c'est sa prétention d'exister à part. La niant comme discipline autonome, il l'affirme comme discipline hétéronome, la recueille, l'intègre à un organisme de notions et d'influences surnaturelles qui la transfigurent et, par là même, la conduisent jusqu'à son heureux achèvement»<sup>2</sup>.

L'ouvrage de M. Gilson souleva immédiatement le plus vif intérêt et reçut l'accueil le plus enthousiaste. La subtilité de ses analyses, la pondération de ses jugements, l'audace de ses conclusions, non moins que l'ampleur de son érudition historique et ses remarquables qualités de style firent accepter dans les milieux les plus divers l'idée d'une philosophie qui non seulement «peut coexister avec la foi», mais même «ne peut être

<sup>1</sup> «Si nous considérons l'édifice même élevé par saint Bonaventure, il nous apparaît comme quelque chose d'unique et d'achevé, l'aboutissement ultime d'une tendance qui ne pourra jamais aller plus loin. Et, en ce sens, on peut dire que, si le succès du thomisme paraît à distance avoir clos le développement de l'augustinisme médiéval, c'est peut-être simplement qu'après saint Bonaventure la synthèse mystique de l'augustinisme médiéval n'était plus à construire... La philosophie de saint Bonaventure est une fin en soi parce que la tendance profonde et caractéristique de l'augustinisme médiéval était de faire passer au premier plan, en lui subordonnant tout le reste, l'élément mystique de la doctrine et que, pour la première fois avec saint Bonaventure, elle venait de recevoir sa pleine satisfaction... La doctrine de saint Bonaventure marque donc à nos yeux le point culminant de la mystique chrétienne et constitue la synthèse la plus complète qu'elle ait jamais réalisée». — *La Philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1924, pp.469-472.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, pp.461-464.

ce qu'elle doit être qu'à la condition de coexister avec la foi<sup>1</sup>; d'une philosophie dont l'essence même, comme telle, est «qu'elle ne se suffise pas à elle-même et requière l'irradiation d'une lumière plus haute pour mener à bien ses propres opérations»<sup>2</sup>; d'une philosophie enfin où «la seule démarche légitime et sûre de la connaissance, à moins qu'elle ne fonctionne formellement et comme à vide, . . . consiste à partir de la foi pour traverser la lumière de la raison et parvenir à la suavité de la contemplation»<sup>3</sup>. Les historiens s'habituerent très vite à la considérer comme l'expression la plus parfaite de l'augustinisme médiéval et le prototype de la *philosophie chrétienne*.

Quelques voix discordantes s'étaient toutefois fait entendre dans le concert de louanges qui avait salué l'apparition du livre de M. Gilson. Les réserves les plus importantes et les plus radicales furent formulées par l'un des pionniers les plus en vue des études médiévales, le R. P. Pierre Mandonnet, O.P.

Dans un compte-rendu critique sur *L'Augustinisme Bonaventurien*<sup>4</sup>, le savant historien dominicain soulignait à juste titre les mérites exceptionnels de l'œuvre de M. Gilson, mais dénonçait en même temps avec clairvoyance l'équivoque foncière de cette conception de la *philosophie bonaventurienne*<sup>5</sup>:

Dans le travail d'unification tenté à l'égard des multiples éléments philosophiques envisagés par M. G., on sent parfois le labeur et la subtilité; quant à l'unification totale, il s'agit plutôt d'une unification matérielle que formelle. La matière doctrinale exposée par l'auteur correspond exactement, autant que j'en puis juger, à la pensée de saint Bonaventure; mais, dès le commencement, au fur et à mesure que l'on avance, l'esprit se tient dans un sentiment d'inquiétude qui ne fait que s'accroître. La raison véritable pour moi en est que M. G. s'efforce de nous montrer en Bonaventure un philosophe, alors qu'il n'y a qu'un théologien, et le cas de saint Bonaventure n'est autre que celui de saint Augustin et de tous ses véritables disciples. Pour les Pères et plus spécialement pour l'évêque d'Hippone, il n'y a qu'un problème humain, celui du salut par la révélation chrétienne; le reste n'est rien, ou presque rien. Dans un pareil exposé de la foi la philosophie n'intervient que pour des fins ancillaires et fort secondaires. Le point primordial, le point de départ qui domine tout, c'est la foi et la théologie<sup>6</sup>. Or, c'est le cas de le dire ici: *Major pars trahit ad se minorem*. Sous le titre de Philosophie de saint Bonaventure, M. G. se trouve avoir présenté sa théologie, et si cette théologie comporte l'utilisation d'une philosophie plus ou moins matériellement considérable, elle ne reste pas moins en droit une partie accessoire et secondaire. Pour rendre intelligible la philosophie de saint Bonaventure, il faut partir de ses principes et de ses vues théologiques, car c'est par là seulement que le rôle et la nature de l'élément philosophique devient intelligible et peut se justifier. . . Saint Augustin et saint Bonaventure ne sont pas à proprement parler des philosophes,

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.110.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.111.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.115.

<sup>4</sup> *Bull. thom.*, T.III (1926), pp.[48]-[54].

<sup>5</sup> «La matière doctrinale exposée par l'auteur correspond exactement, autant que j'en puis juger, à la pensée de saint Bonaventure».—*Art. cit.*, p.[52].

<sup>6</sup> Il est sans doute permis de penser que le R. P. Mandonnet, selon un procédé qui lui était assez coutumier, force ici quelque peu l'expression de sa pensée. Que les Pères aient considéré le problème du salut par la révélation chrétienne comme le premier et le plus important problème de l'homme, c'est là un fait incontestable. Ils ne faisaient en cela que suivre les exemples et les enseignements de leur divin Maître. Nous ne croyons pas que les théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle, particulièrement et surtout saint Thomas d'Aquin, ne se soient jamais éloignés sur ce point de la tradition patristique. Il ne s'en suit pas pour autant qu'ils aient ignoré ou considéré comme indignes de leur attention les autres problèmes humains. Leur œuvre entière s'inscrit en faux contre une telle assertion.

mais des théologiens, et leur philosophie ne pouvant s'entendre qu'en fonction de leur théologie, c'est de cette dernière qu'il faut partir... C'est pourquoi écrire en titre: «La philosophie de saint Bonaventure», c'est déjà s'engager quelque peu dans une équivoque. Il faudrait dire: la doctrine théologico-philosophique de saint Bonaventure<sup>1</sup>.

Il ne nous appartient pas de retracer ici l'histoire de la controverse Gilson-Mandonnet au sujet de l'existence et de la nature de la philosophie bonaventurienne, controverse où chacun maintint évidemment ses positions initiales, mais où la souplesse et l'art consommé de M. Gilson lui assurèrent un triomphe relativement facile en dépit des difficultés inhérentes à sa cause. Il importait toutefois de rappeler ces textes afin d'apprécier avec équité l'originalité et la valeur des conclusions énoncées par M. Fernand Van Steenberghen au sujet de la philosophie bonaventurienne.

Afin de déterminer «la position prise par saint Bonaventure en face de l'aristotélisme pendant ses années d'enseignement, de 1248 à 1257», M. Van Steenberghen, après avoir déclaré dès l'abord qu'il ne peut «adhérer à toutes les vues de M. Gilson dans son ouvrage d'ailleurs justement réputé et devenu pour ainsi dire classique: *La philosophie de saint Bonaventure*», procède «à une enquête directe» non pas par un examen doctrinal de toute l'œuvre académique du saint docteur, mais simplement par «un certain nombre de coups de sonde pratiqués aux endroits [du *Commentaire sur les Sentences*] où saint Bonaventure devait rencontrer les principales erreurs du paganisme ou les opinions caractéristiques des philosophes»<sup>2</sup>. Les conclusions qu'il formule, il le souligne lui-même, «dépassent de loin l'objectif précis» qu'il avait lui-même assigné. Nous ne retiendrons que celles qui concernent plus immédiatement le problème qui nous occupe présentement:

Le maître franciscain possède une connaissance assez étendue de l'œuvre d'Aristote et il cite aussi d'autres philosophes, notamment Averroès<sup>3</sup>. Il doit sans doute cette initiation philosophique à son séjour à la Faculté des arts, mais il est probable qu'il emprunte bon nombre de ses citations à ses devanciers. En tout cas sa connaissance de la philosophie payenne n'est pas approfondie et il en a parfaitement conscience... Saint Bonaventure est professeur de théologie et il a une haute conception de la science sacrée, de sa transcendance, de ses méthodes spécifiques, de ses fins religieuses et morales... D'autre part, la philosophie est une science auxiliaire précieuse pour la théologie. Par philosophie, saint Bonaventure entend manifestement le savoir rationnel tel que le pratiquaient les penseurs payens en dehors du christianisme et tel qu'on le pratique de son temps à la Faculté des arts. Il n'y a pas l'ombre d'une condamnation de la recherche philosophique dans les *Sentences* de saint Bonaventure, tout au contraire... Vis-à-vis d'Aristote, l'attitude de saint Bonaventure dans les *Sentences* ne respire ni la défiance, ni l'hostilité, ni la réprobation; elle est faite de respect et de sympathie... Comparée à celle de saint Thomas, la position générale de saint Bonaventure en face des erreurs philosophiques du paganisme peut se résumer comme suit. Dans l'ensemble, l'enseignement des deux maîtres coïncide, car il coïncide avec l'enseignement chrétien traditionnel. Dans l'ensemble également, l'argumentation de saint Bonaventure se retrouve, mais amplifiée et approfondie, dans les écrits postérieurs de saint Thomas. En deux points essentiels leur attitude diffère: la durée du monde créé et l'individuation des âmes humaines<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Art. cit.*, pp.[52]-[53].

<sup>2</sup> *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, T.II, p.447.

<sup>3</sup> L'ambiguïté de ce notamment Averroès est manifeste. En fait, Averroès vient en quatrième lieu pour le nombre des citations, parmi les philosophes payens cités par saint Bonaventure. Quant à la signification doctrinale de ces citations, elle est tout à fait négative.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, T.II, pp.456-459. — M. Van Steenberghen ne minimiserait-il pas quelque peu l'ampleur des divergences doctrinales entre saint Bonaventure et saint

Enfin, M. Van Steenberghen pose expressément la question de l'existence et des caractères de la philosophie bonaventurienne et rencontre «la polémique célèbre qui opposa jadis le P. Mandonnet et M. Gilson»<sup>1</sup>. Sur les bases étroites de son enquête sur le *Commentaire sur les Sentences*, l'éminent professeur édifie un ensemble de conclusions qui se présente comme une voie moyenne entre les deux antagonistes:

Le *Commentaire sur les Sentences* est l'œuvre d'un homme supérieurement doué, dont la pensée claire, méthodique et précise révèle de singulières aptitudes pour la philosophie, mais que les circonstances ont détourné de la recherche proprement philosophique et qui n'a pas suffisamment médité les problèmes philosophiques pour eux-mêmes. L'unité de cette pensée n'est pas d'ordre philosophique... La «philosophie hétéronome» de saint Bonaventure n'est autre chose que sa spéculation théologique, c'est-à-dire l'usage de thèmes philosophiques dans l'interprétation de la doctrine révélée...<sup>2</sup> Il ne faudrait pas en conclure que le Docteur Séraphique n'est pas un philosophe et que son œuvre n'intéresse pas l'histoire de la philosophie. Ses vues philosophiques sont nombreuses et parfois très personnelles; elles ont contribué pour une part non négligeable au développement de la pensée au XIII<sup>e</sup> siècle et, notamment, de l'aristotélisme. Mais il faut reconnaître qu'il n'a pas eu le temps, ni peut-être le souci d'élaborer une synthèse philosophique rigoureuse; ses idées philosophiques souffrent encore d'un éclectisme fâcheux, analogue à celui de tous ses contemporains... Il résulte de tout cela qu'il est aussi difficile de caractériser la «philosophie» de saint Bonaventure que celle de Guillaume d'Auvergne ou d'Alexandre de Halès... Pour les positions fondamentales, nous sommes en présence d'un aristotélisme authentique... Mais, à l'exemple de ses prédécesseurs il élimine certaines doctrines aristotéliennes incompatibles avec la doctrine catholique, et, d'autre part, il essaye de prolonger l'aristotélisme dans des sens divers... Tout compte fait, nous sommes en présence, une fois de plus, d'un aristotélisme néoplatonisant, dans lequel les éléments de provenance diverse ne sont pas vraiment fusionnés. Au plan philosophique, il ne peut être question ici d'*augustinisme*, si l'on veut éviter de brouiller à plaisir les données historiques. C'est comme théologien, et seulement comme théologien, par l'esprit et les doctrines principales de sa théologie, que saint Bonaventure appartient à l'école augustinienne ou au courant de l'*augustinisme théologique*. En philosophie, l'augustinisme est une des sources de sa pensée, mais une source secondaire par rapport à l'aristotélisme. Bref, la philosophie de saint Bonaventure est un aristotélisme éclectique et néoplatonisant, mis au service d'une théologie augustinienne<sup>3</sup>.

On nous pardonnera d'avoir cité si abondamment ces textes. La pensée de l'éminent professeur de Louvain, complexe et nuancée, ne souf-

---

Thomas d'Aquin? Dans un ouvrage que l'érudit historien n'ignore certainement pas (*Hylémorphisme et Devenir chez saint Bonaventure*, Montréal 1936; cf. *Rev. Néoscol. de Philosophie*, T.42, 1939, p.475), nous avons nous-même montré, à propos de l'essentiel devenir de la créature, comment la métaphysique bonaventurienne du fini, sans être radicalement opposée à celle de l'Aquinat, ne coïncide quand même jamais parfaitement avec elle. Une liste des lieux *in quibus dissentiunt frater Bonaventura et frater Thomas*, dont la rédaction primitive remonte vraisemblablement aux premières années qui suivirent la mort des saints docteurs, signale 24 divergences doctrinales pour le premier livre des *Sentences* et 62, dont la moitié d'ordre philosophique, pour le second livre (cf. *S. Bonaventurae Op. Omn.*, Quaracchi, T.I, p.LXX; T.II, pp. III-V).

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.459.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.462. «La philosophie que saint Thomas incorpore dans sa *Somme théologique*, continue l'auteur, est exactement aussi hétéronome que celle de saint Bonaventure». Mieux que toute autre peut-être, cette remarque révèle la conception qui motive les jugements de M. Van Steenberghen sur l'œuvre des maîtres de la faculté de Théologie: il n'y a pas chez eux de véritable philosophie parce que les écrits appartiennent à la littérature théologique et non pas à la littérature philosophique. Nous avouons de pas percevoir très clairement comment la philosophie autonome contenue dans les opuscules philosophiques de saint Thomas et dans ses commentaires sur Aristote devient une philosophie hétéronome par le seul fait de son incorporation dans la *Somme théologique*. Voir à ce sujet les pertinentes remarques de M. É. GILSON, *La Philosophie de saint Bonaventure*, 2e éd., Paris 1943, pp.499-510.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp.463-464.

firait guère le raccourci d'un résumé plus condensé. D'ailleurs, l'importance de ces conclusions éclate aux yeux de tous ceux qui s'intéressent non seulement à l'œuvre et à la doctrine du Docteur Séraphique, mais aussi d'une façon plus générale au développement de la pensée philosophique en Occident et au mouvement d'intégration de l'aristotélisme dans la pensée chrétienne.

En supprimant ainsi d'un trait de plume l'existence même d'une philosophie augustinienne dont saint Bonaventure aurait été le principal représentant au XIII<sup>e</sup> siècle, M. Van Steenberghen en arrive à une simplification quelque peu radicale de l'histoire de la pensée médiévale. Puisque l'existence d'un averroïsme latin durant cette période serait, selon lui<sup>1</sup>, aussi illusoire que celle d'un augustinisme philosophique, «le grand conflit qui domine l'histoire de la pensée au XIII<sup>e</sup> siècle n'est pas celui de l'augustinisme et du thomisme entendus comme deux synthèses philosophiques; c'est l'opposition de l'esprit théologique et de l'esprit philosophique; c'est

<sup>1</sup> M. Van Steenberghen expose avec beaucoup d'érudition (*op. cit.*, T. II, pp. 491-497) «la confusion [qui] règne dans les esprits touchant la nature de l'averroïsme latin» et conclut en ces termes: «Les données certaines sur lesquelles nous pouvons tableur se réduisent aux suivantes: un courant philosophique hétérodoxe a existé à Paris entre 1260 et 1277; ce courant est fondamentalement aristotélien et doit être caractérisé comme un aristotélisme hétérodoxe ou radical; au chapitre de l'âme intellectuelle, certains de ces philosophes ont accepté l'interprétation averroïste d'Aristote en professant le monopsychisme d'Averroès... Siger de Brabant est le représentant le plus célèbre de [cet] aristotélisme hétérodoxe au XIII<sup>e</sup> siècle» (*ibid.*, p. 497). Puis, après un examen détaillé de l'œuvre philosophique de Siger (*ibid.*, pp. 498-667), l'auteur formule les conclusions suivantes: «La philosophie de Siger est avant tout une restauration voulue de l'aristotélisme... Tout compte fait, son aristotélisme est plus proche de l'aristotélisme authentique que celui d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, puisqu'il n'hésite pas à suivre le maître jusque dans ses doctrines incompatibles avec le dogme chrétien... L'expression averroïsme latin ne saurait être retenue pour désigner l'ensemble de cette philosophie, même au début de la carrière de Siger... Si l'on veut à tout prix une étiquette brève, on pourra adopter sans gros inconvénient les expressions aristotélisme radical ou aristotélisme hétérodoxe... Cet aristotélisme hétérodoxe est aussi un aristotélisme néoplatonisant... Enfin l'influence des doctrines chrétiennes sur la pensée de notre philosophe ne doit pas être sous-estimée. Elle est due à l'action ininterrompue du milieu dans lequel il a vécu, mais surtout, semble-t-il, au prestige d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin... En résumé, pour définir exactement le système philosophique de Siger, il faut dire qu'il est un aristotélisme néoplatonisant hétérodoxe, influencé à la fois par l'averroïsme et par le thomisme» (*ibid.*, pp. 671-677). — Nous n'avons nullement l'intention de chicaner M. Van Steenberghen sur une question de mots. Nous ne voyons pas clairement comment sa formule évite les ambiguïtés qu'il pourchasse avec tant de zèle. Depuis longtemps tout le monde sait que l'averroïsme original, c'est-à-dire la doctrine philosophique d'Averroès lui-même, n'est autre chose qu'un aristotélisme néoplatonisant hétérodoxe. Puisque celui de Siger, de l'aveu même de l'auteur, est fortement influencé par le philosophe de Cordoue, ne mériterait-il pas, pour autant, d'être appelé un averroïsme, même si cet averroïsme n'est pas encore aussi radical que celui qui fleurira au XIV<sup>e</sup> siècle? L'apposition du qualificatif latin suffirait alors à souligner l'influence indubitable du milieu doctrinal. Quant à celle d'Albert le Grand et de saint Thomas, elle apparaît si discrète qu'il y a lieu de douter de l'opportunité d'en faire une mention particulière dans la détermination de la doctrine du philosophe brabançon. Serait-il déraisonnable d'admettre que saint Thomas, qui mena contre l'aristotélisme hétérodoxe de Siger de Brabant une campagne des plus vigoureuses et le désigne lui-même comme un averroïste, était mieux placé que les historiens modernes pour caractériser sa doctrine? La tentative de M. Van Steenberghen de réduire l'emploi de ce terme par l'Aquinat à la désignation des partisans de la seule doctrine du monopsychisme arabe ne nous semble pas très heureuse. La profession de cette doctrine pernicieuse entraîne des conséquences morales que saint Thomas ne perdait pas de vue. Elle présuppose surtout une conception de la recherche philosophique que le *De Unitate intellectus* décrit et condamne sévèrement bien avant le *Syllabus* de 1277 et dont la subtile exégèse de M. Van Steenberghen n'a su libérer complètement la pensée de Siger de Brabant. Voir à ce sujet É. GILSON, *Dante et la Philosophie*, IV<sup>e</sup> Éclaircissement, *Sur l'averroïsme de Siger de Brabant*, pp. 308-315; *Bull. thom.*, VI (1940-42), pp. 11-15.

la lutte du christianisme contre le paganisme, représenté surtout par la philosophie d'Aristote<sup>1</sup>. Un tel jugement rend-il vraiment compte de la complexité de la situation doctrinale à l'Université de Paris dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle?<sup>2</sup> Il retiendra d'autant plus l'attention qu'on le rencontre sous la plume d'un historien dont l'érudition et le talent sont universellement reconnus. C'est pourquoi il ne sera pas inutile d'étudier la valeur et le bien-fondé des considérations historiques sur lesquelles il s'appuie.

\* \* \*

Il y a d'abord lieu de se demander si l'enquête conduite par M. Van Steenberghen «sur la position prise par saint Bonaventure en face de l'aristotélisme pendant ses années d'enseignement, de 1248 à 1257»<sup>3</sup> est suffisante et adéquate pour les fins qu'il se propose.

Il est indiscutable que le *Commentaire sur les Sentences* est l'œuvre principale de toute la carrière universitaire du Docteur Séraphique. Rédigé avec un soin extrême, ce commentaire dépasse de beaucoup, par son ordonnance impeccable et la profondeur de sa doctrine, la plupart des ouvrages similaires du XIII<sup>e</sup> siècle; comme le souligne à bon droit M. Van Steen-

<sup>1</sup> *Op. cit.*, T.II, p.730.

<sup>2</sup> Il est vrai que M. Van Steenberghen, se plaçant cette fois dans la perspective quelque peu différente «du conflit qui éclate vers 1270 entre Thomas d'Aquin et la plupart de ses collègues de la Faculté de théologie» (*ibid.*, p.718), formule quelques pages plus haut un jugement plus nuancé sur la nature du conflit doctrinal de 1270: «Sur le terrain général de la *vie universitaire*, il s'agit d'un des épisodes de la lutte d'influence qui oppose la science sacrée à la philosophie, la Faculté de théologie à la Faculté des arts, celle-ci ayant acquis au cours des récentes décades une vitalité et une autonomie doctrinale inquiétante; par ses positions philosophiques, Thomas d'Aquin se tient du côté des philosophes, dont il favorise inévitablement les tendances et l'esprit par le poids de son autorité. Sur le terrain plus étroit de la *controverse philosophique*, le conflit ne se produit pas entre l'aristotélisme et une philosophie de contenu augustinien, mais entre deux formes inégalement évoluées de l'aristotélisme» (*ibid.*, pp.718-719). Même en laissant de côté l'assomption de l'auteur qu'il n'existait pas encore à cette époque d'augustinisme philosophique, ce jugement nous semble encore peu conforme aux données historiques. Il repose sur la persuasion, dont on trouve maintes traces dans l'ouvrage de M. Van Steenberghen, que le véritable esprit philosophique était l'apanage presque exclusif des maîtres de la faculté des Arts et que c'était cet esprit, plus que des erreurs doctrinales manifestes, que les maîtres de la faculté de Théologie pourchassaient dans leur enseignement. L'œuvre des plus grands maîtres de la Scolastique, d'Alexandre de Halès, d'Albert le Grand, de Thomas d'Aquin, de Bonaventure, de Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines, pour ne parler que des plus grands parmi les maîtres du XIII<sup>e</sup> siècle, ne favorise guère ce sentiment. On ne voit pas très bien non plus comment l'esprit théologique dont ils étaient imbus empêcha plus tard un Jean Duns Scot, un Durand de Saint-Pourçain, un Pierre Auriol, un Jean Capréolus, un Cajétan et un Jean de Saint-Thomas d'être aussi bons philosophes qu'éminents théologiens. Les données historiques certaines dont nous disposons actuellement nous inclineraient plutôt à formuler de la façon suivante la situation doctrinale de 1270. Sur le terrain général de la *vie universitaire*, lutte entre la faculté de Théologie et l'aile avancée, radicale, hétérodoxe de la faculté des Arts qui, sous la conduite de Siger de Brabant, professe des opinions philosophiques absolument incompatibles avec la foi catholique; dans cette lutte pour l'orthodoxie chrétienne, saint Thomas joue un rôle de premier plan et dénonce avec non moins de vigueur que saint Bonaventure lui-même les positions outrancières de l'aristotélisme hétérodoxe. Sur le terrain plus étroit de la *controverse philosophique*, lutte de saint Thomas, à la fois contre l'augustinisme de la majorité de ses confrères de la faculté de Théologie, et contre l'aristotélisme hétérodoxe d'une faction importante de la faculté des Arts, pour la restauration dans la pensée chrétienne d'un aristotélisme à la fois authentique et orthodoxe. Cf. P. ROBERT, O.F.M., *St. Bonaventure, Defender of Christian Wisdom*, dans *Franciscan Studies*, III (1943), pp.159-179.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, T.II, p.447.



berghen, il « met dans un singulier relief les dons exceptionnels de l'auteur qui a pu réaliser pareil monument littéraire dès son premier essai »<sup>1</sup>. Toutefois, même en admettant avec le R. P. E. Longpré qu'il « constitue l'œuvre centrale du séraphique docteur et renferme toutes les grandes affirmations de la pensée bonaventurienne »<sup>2</sup>, il est loin de représenter intégralement l'activité littéraire du maître franciscain durant sa régence à l'Université de Paris. Le *De Reductione artium ad theologiam*, les questions disputées *De Mystero Trinitatis* et *De Scientia Christi*, la remarquable petite somme théologique que constitue le *Breviloquium* et même la célèbre *Epistola de tribus quaestionibus*, tous antérieurs à 1257, ont également une importance considérable pour l'intelligence de la pensée du maître franciscain et apportent sur l'objet même de l'enquête de M. Van Steenberghen des indications et des précisions doctrinales dont il aurait pu tirer un excellent parti.

Mais il y a plus grave encore. Cette œuvre unique, dont la rédaction primitive remonte aux premières années de l'enseignement bonaventurien<sup>3</sup>, M. Van Steenberghen ne semble pas en avoir fait un examen bien approfondi. De son propre aveu, il se contente d'un « certain nombre de coups de sonde pratiqués aux endroits où saint Bonaventure devait rencontrer les erreurs du paganisme ou les opinions caractéristiques des philosophes »<sup>4</sup>. Déjà précaire par lui-même, ce procédé le devient davantage par le nombre beaucoup trop restreint de ces « coups de sonde », par le choix aventureux des endroits où ils sont pratiqués et surtout par le caractère assez superficiel des observations prélevées.

Puisque c'était l'intention de l'auteur, en plus de « préciser la position de saint Bonaventure vis-à-vis d'Aristote et des philosophes payens à l'époque de son enseignement »<sup>5</sup>, de déterminer le caractère de la philosophie bonaventurienne, il aurait dû s'arrêter non pas seulement aux endroits où le Docteur Séraphique « devait rencontrer les erreurs du paganisme ou les opinions caractéristiques des philosophes », mais aussi à ceux où il était amené à exposer sa propre doctrine philosophique. Les vingt-six questions examinées<sup>6</sup> sont loin de rencontrer ces exigences modestes. Les questions relatives à l'origine et à la formation des principes premiers, au mécanisme et à la fonction de la connaissance sensible, à la nature et au processus de la connaissance intellectuelle, au fondement ultime de la certitude rationnelle, à la constitution métaphysique du créé, à l'origine des formes corporelles et au mode de propagation des corps, à la substantialité de l'âme humaine et à son mode d'union au corps, à l'entité de la matière et à l'unité de la

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Art. *Bonaventure*, dans *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.*, T.IX, col.748.

<sup>3</sup> Cette rédaction primitive reçut probablement par la suite quelques retouches d'importance secondaire. Cf. E. LONGPRÉ, *art. cit.*, col.748.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, T.II, pp.448-449.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.448.

<sup>6</sup> Le *Commentaire sur les Sentences* de saint Bonaventure comporte en tout 1315 questions: 250 pour le premier livre, 318 pour le second, 287 pour le troisième et 460 pour le quatrième. À ce nombre imposant, il faut ajouter une *Praelocutio*, des *Prooemia* et des *Dubia circa litteram Magistri* qui ont une importance doctrinale qu'on ne saurait négliger lorsqu'il s'agit de déterminer et de caractériser la doctrine bonaventurienne.

forme substantielle, à l'analyse enfin des notions d'acte et de puissance, sont ou bien complètement passées sous silence, ou bien analysées de telle façon qu'il est vraiment téméraire d'en tirer aucune conclusion d'ordre historico-doctrinal.

La principale, sinon l'unique préoccupation de M. Van Steenberghen, au cours de son enquête sur la philosophie bonaventurienne semble avoir été de signaler, dans les quelques passages qu'il étudie, l'attitude extrêmement courtoise et respectueuse du Docteur Séraphique à l'égard du Philosophe. Conclure de ce respect et de cette courtoisie à une filiation doctrinale ou même à une simple parenté intellectuelle, n'est-ce pas oublier, pour toutes fins pratiques, les «qualités morales et religieuses du saint docteur, [qui] se trahissent constamment, comme il le remarque lui-même<sup>1</sup>, dans son œuvre toute pénétrée de foi, de piété, de modestie et de charité». Ces qualités sont d'ailleurs l'apanage de tous les grands maîtres de la Scolastique et brillent d'un éclat non moins vif dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin. N'est-ce pas surtout oublier les déclarations les plus formelles de saint Bonaventure lui-même sur l'inspiration et le caractère de sa doctrine philosophique?

Le Docteur Séraphique, en effet, a laissé à ce sujet des témoignages d'autant moins équivoques qu'ils s'adressaient à des contemporains eux-mêmes bénéficiaires de l'emprise sans cesse grandissante de l'aristotélisme dans les milieux universitaires parisiens. Serait-ce trop demander à l'historien qui veut caractériser sa doctrine de s'y arrêter et d'en tenir compte dans ses conclusions, à moins que d'autres données historiques dûment contrôlées n'en viennent infirmer la valeur ou en restreindre la portée?

\* \* \*

Le premier élément de ce témoignage n'est pas inconnu de M. Van Steenberghen. Lui-même a souligné, au cours de son enquête, l'éloge singulier que saint Bonaventure «fait de saint Augustin comme philosophe» en lui discernant, au terme de sa réponse à la question: *Utrum materia ex qua compositi sunt angeli sit eadem cum materia corporalium*<sup>2</sup>, le titre d'*altissimus metaphysicus*. La doctrine en jeu dans cette question ainsi que le contexte immédiat du compliment lui confèrent une signification qu'on ne peut ignorer.

Saint Bonaventure vient d'exposer l'une des thèses les plus caractéristiques de sa métaphysique du créé: celle de la composition hylémorphique des substances spirituelles. Dans la question suivante, celle qui nous occupe actuellement, il se demande si cette matière des substances spirituelles est métaphysiquement la même, *secundum identitatem naturae communis*, que celle des corps. Nulle question ne saurait être plus étrangère à l'esprit et à la lettre de l'aristotélisme, ni plus conforme à l'esprit et à la lettre de l'augustinisme philosophique<sup>3</sup>. Sa solution va permettre

<sup>1</sup> *Op. cit.*, T.II, p.458.

<sup>2</sup> *II Sent.*, d.3, p.1, a.1, q.2; cf. F. VAN STEENBERGHEN, *op. cit.*, T.II, p.452.

<sup>3</sup> Sur le rôle et l'importance de cette doctrine dans la métaphysique bonaventurienne du fini, cf. P. ROBERT, O.F.M., *Hylémorphisme et Devenir chez saint Bonaventure*, Montréal 1936. Mieux que tout autre, nous connaissons les faiblesses et les insuffisances de cette œuvre de jeunesse. Nous y lisons en particulier cette remarque que

au théologien franciscain de nous faire connaître sa méthode et son inspiration dans l'étude d'un problème strictement et exclusivement philosophique.

Après avoir expliqué la diversité des opinions sur l'identité métaphysique de la matière par la divergence des points de vue formels du physicien, qui ne considère la matière que sous les déterminations qu'elle reçoit de la forme corporelle, *secundum esse*, et du métaphysicien, qui la considère dans sa nature même, *secundum essentiam*, comme principe potentiel de toute substance créée en tant que telle, le Docteur Séraphique continue dans les termes suivants:

Lorsqu'il traite cette question, le théologien en discourt soit comme physicien, soit comme métaphysicien, car il lui est loisible d'accepter les méthodes de toutes les sciences puisqu'elles sont à son service. Comme physicien, il niera que la matière soit la même; comme métaphysicien, il dira qu'elle est identique selon sa nature, *secundum essentiam*, mais différente selon l'être qu'elle reçoit de la forme, *secundum esse*. Et parce que le métaphysicien juge selon un mode supérieur à celui des sciences inférieures, ceux qui ont professé l'identité de la matière dans les êtres spirituels et les êtres corporels, élevés à une considération plus haute, ont mieux jugé, bien que les uns et les autres aient pu dire vrai selon les différents points de vue... C'est pourquoi il faut concéder les raisons en faveur de l'identité de la matière dans les substances spirituelles et dans les substances corporelles comme, dans le livre *De Mirabilibus sacrae Scripturae*, l'insinue manifestement Augustin, qui fut le plus profond métaphysicien<sup>1</sup>.

Lorsque le théologien Bonaventure aborde l'étude du problème éminemment philosophique de la constitution métaphysique des êtres créés et de la nature de la matière, même dans une œuvre théologique comme le *Commentaire sur les Sentences*, ce n'est donc pas *en théologien*, c'est-à-dire selon les principes et la méthode de la science sacrée, mais bien *en philosophe*, c'est-à-dire, selon les principes et la méthode de la science rationnelle, qu'il le fait. «Si les augustinien, écrit le R. P. M.-D. Chenu, O.P., en

---

M. Van Steenberghen pourrait sans doute invoquer, en en élargissant la portée, en faveur de ses conclusions sur le caractère *hétéronome* de la philosophie de saint Bonaventure: «L'hylémorphisme bonaventurien est surtout théologique: c'est ce qu'il ne faut jamais perdre de vue, même lorsqu'on l'envisage surtout du point de vue philosophique» (pp.7-8). Ces lignes, ainsi que les considérations qui les précèdent sur le rôle du donné révélé dans la philosophie bonaventurienne, s'inspiraient manifestement des interprétations de M. É. Gilson. Une connaissance plus approfondie de l'œuvre du Docteur Séraphique nous force à les renier. Nous demeurons quand même convaincu de l'exactitude de l'interprétation générale que nous présentons alors de l'hylémorphisme bonaventurien. Nous maintenons en particulier ce que nous écrivions à propos de la prétendue influence d'Avicébron sur la doctrine du maître franciscain (*op. cit.*, Introduction, p.7, n.6). Bien qu'Augustin ne s'exprime pas à ce sujet avec toute la précision désirable, il est certain qu'à ses yeux, parce que «créés, donc non coéternels à Dieu, les Anges comportent un substrat matériel et muable, ainsi que toute autre créature» (É. GILSON, *Introduction à la pensée de saint Augustin*, Paris 1931, p.254; 2e éd., Paris 1943, p.257). Toute l'économie de sa métaphysique du créé commande cette interprétation. C'est d'elle, et d'elle seule, que se réclame constamment le Docteur Séraphique.

<sup>1</sup> II *Sent.*, d.3, p.1, a.1, q.2, resp.: «Et ideo, cum hanc quaestionem tractat theologus, aut pertractat eam sicut naturalis, aut sicut metaphysicus, quia ipse potest accipere modos omnium scientiarum, cum ei famulentur. Si ut naturalis, sic dicit non esse eandem; si ut metaphysicus, dicit eandem esse per essentiam, differentem secundum esse. Et quoniam nobiliori modo iudicat metaphysicus quam scientiae inferiores, ideo hi qui posuerunt materiam eandem in spiritualibus et corporalibus, altius elevati, melius iudicaverunt, quamvis secundum diversas considerationes utrique potuerunt dicere verum, ut prius ostensum est. — Concedendae igitur sunt rationes probantes materiam eandem per essentiam in spiritualibus et corporalibus, sicut manifeste innuit Augustinus, in libro *De mirabilibus sacrae Scripturae*, qui fuit altissimus metaphysicus».

pleine cohérence avec leur doctrine de la nature et de la grâce, déniaient à la raison une définitive consistance, ils ne commettaient pas cette erreur de traiter sur un mode théologique les éléments philosophiques, ce qui est tout à fait différent<sup>1</sup>. Le texte que nous venons de citer confirme absolument le jugement de l'éminent historien dominicain.

Il en ressort également que c'est bien formellement, comme tel, que saint Augustin y est désigné comme «le plus profond métaphysicien». Par ailleurs, on sait que saint Bonaventure considère aussi Aristote comme «le plus excellent parmi les philosophes»: *ille excellentior inter philosophos, Aristoteles*<sup>2</sup>. Le contexte immédiat des deux éloges, non moins que l'usage courant du moyen âge, nous aidera à comprendre comment le Docteur Séraphique a pu attribuer, à quelques questions seulement d'intervalle, des qualificatifs qui nous semblent aujourd'hui singulièrement rapprochés à deux penseurs aussi éloignés l'un de l'autre que le Docteur d'Hippone et le Philosophe.

Lorsque saint Bonaventure appelle Aristote «le plus excellent parmi les philosophes», non seulement il oppose son autorité à celle des *Sancti*, c'est-à-dire des Pères et des théologiens, mais il explique comment l'erreur qu'on lui impute, celle de l'éternité du monde, est plus justifiable devant la raison, *rationabilius*, que l'affirmation d'une matière éternellement imparfaite, privée de toute forme et de toute influence divine<sup>3</sup>. Mais c'est quand même une erreur et les *Saints* ont su l'éviter grâce à la foi qui, sur cette question épineuse de l'origine du monde par voie de création, qui semble avoir mis en échec la sagacité des plus grands philosophes, est venue en aide à la raison<sup>4</sup>. De toute évidence, le terme *philosophe* désigne ici uniquement les maîtres payens; Aristote est le plus excellent d'entre eux. Lorsqu'il désigne Augustin comme «le plus profond métaphysicien»,

<sup>1</sup> Une *École de théologie: Le Saulchoir*, Le Saulchoir 1937, p.79.

<sup>2</sup> II *Sent.*, d.1, p.1, a.1, q.2, resp.

<sup>3</sup> *Ibid.*: «Ponere autem mundum aeternum, praesupposita aeternitate materiae, rationabile videtur et intelligibile... Et magis rationabile est quam suum oppositum, scilicet quod materia fuerit aeternaliter imperfecta, sine forma vel divina influentia, sicut posuerunt quidam philosophorum; et adeo rationabilius, ut etiam ille excellentior inter philosophos, Aristoteles, secundum quod Sancti imponunt, et commentatores exponunt, et verba eius praetendunt, in hunc errorem dilapsus fuerit».

<sup>4</sup> II *Sent.*, d.1, p.1, a.1, q.1, resp: «Fuerunt etiam quarti, scilicet Peripatetici quorum princeps et dux fuit Aristoteles, qui veritati magis appropinquantes dixerunt mundum factum... Utrum autem [Aristoteles] posuerit materiam et formam factam de nihilo, hoc nescio; credo tamen quod non pervenit ad hoc, sicut melius videbitur in problemate secundo [i.e. de aeternitate mundi; cf. n.3, p.155]: ideo et ipse etiam defecit, licet minus quam alii. — Ubi autem deficit philosophorum peritia, subvenit nobis sacrosancta Scriptura, quae dicit omnia esse creata et secundum omne quod sunt producta. Et ratio etiam a fide non discordat, sicut in opponendo ostensum est». — Une analyse soignée de ces textes montrerait que le sentiment de saint Bonaventure sur la question de l'éternité du monde n'est peut-être pas aussi «diamétralement opposé» à celui de saint Thomas que semble le croire M. Van Steenberghe (*op. cit.*, T.II, pp.716-718). Le Docteur Séraphique pose en effet la question de l'éternité du monde dans la perspective de la notion chrétienne de création, notion qui, estime-t-il, a échappé à la sagacité des philosophes et que nous devons nous-mêmes à la foi. De son côté, l'Aquinat distingue lui-même, en plusieurs endroits de ses œuvres (particulièrement *De Potentia*, q.3, a.3, resp.; *ibid.*, q.3, a.14, ad 8; *Sum. theol.*, Ia, q.46, a.2, ad 2), le concept philosophique et le concept théologique de création. Le premier n'inclut aucune notion de durée ni de commencement, mais il n'en est pas ainsi du second. Nous avons déjà signalé dans *Hylémorphisme et Devenir chez saint Bonaventure*, ch.4, pp.101-142, plusieurs aspects de ce problème qui semblent avoir complètement échappé à l'attention de l'érudite historien de Siger de Brabant.

Bonaventure parle au contraire du plus grand des *Sancti* qui, à cause précisément de la transcendance de la science sacrée qu'ils cultivent, méritent l'appellation plus noble de *théologiens*, mais n'en sont pas moins à ses yeux les philosophes les plus compétents. C'est pourquoi, en dépit de son estime pour Aristote, «le plus excellent parmi les philosophes», le maître franciscain considère Augustin comme «le plus profond métaphysicien» et le prend de préférence comme guide, même dans l'étude des problèmes strictement philosophiques.

\* \* \*

Cette interprétation est confirmée par l'étude d'un passage célèbre du discours ou sermon universitaire *Christus unus omnium magister*<sup>1</sup> où saint Bonaventure explique la certitude de nos connaissances par l'irradiation des raisons éternelles sur notre intelligence, irradiation qui ne se substitue pas à l'action de notre faculté intellectuelle mais y coopère plutôt comme cause régulatrice et motrice dans la perception de la vérité. À la lumière de cette doctrine essentielle dans sa gnoséologie, le séraphique docteur juge l'autorité de Platon et d'Aristote d'une part, puis celle du Philosophe et du docteur d'Hippone d'autre part:

Parce que Platon a orienté notre connaissance certitudinale vers le monde intelligible, il fut repris à bon droit par Aristote; non pas qu'il ait eu tort d'affirmer l'existence des idées et des raisons éternelles, car Augustin l'en félicite; mais parce que, ayant méprisé le monde sensible, il a voulu réduire toute la certitude de notre connaissance à la perception de ces idées. Ce faisant, bien qu'il ait semblé affermir la voie de la sagesse, qui procède selon les raisons éternelles, il détruisait en réalité la voie de la science, qui procède selon les raisons créées. Aristote au contraire affermissait cette dernière, mais négligeait la première qui lui est supérieure. C'est pourquoi il semble que, parmi les philosophes, le discours de la sagesse ait été donné à Platon, et le discours de la science à Aristote. Le premier, en effet, regardait principalement vers les choses supérieures, le second, au contraire, principalement vers les choses inférieures. Mais l'un et l'autre discours, celui de la sagesse et celui de la science, ont été donnés par l'Esprit saint d'une façon très excellente à Augustin comme au principal expositeur de toute l'Écriture, comme on peut le voir par ses écrits<sup>2</sup>.

Si l'on tient compte de ce que nous avons dit plus haut sur la distinction entre *philosophes* et *théologiens* dans la littérature scolastique et sur l'appropriation par les théologiens des principes et des méthodes de toutes

<sup>1</sup> *Op. Omn.*, T.V, pp.567-574. Sur la doctrine de ce sermon, voir également *De Scientia Christi*, q.IV: *Utrum quidquid a nobis certitudinaliter cognoscitur cognoscatur in ipsis rationibus aeternis* (*ibid.*, pp.17-27). Le saint docteur y formule sa thèse dans les termes suivants: «Et ideo est tertius modus intelligendi, quasi medium tenens inter utramque viam, scilicet quod ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut *regulans* et *ratio motiva*, non quidem ut *sola* et *in sua omnimoda claritate*, sed cum ratione creata, et ut *ex parte a nobis contuita secundum statum viae*» (p.23).

<sup>2</sup> *Sermo Christus unus omnium magister*, nn.18-19, *Op. Omn.*, T.V, p.572: «Unde quia Plato totam cognitionem certitudinalem convertit ad mundum intelligibilem sive idealem, ideo merito reprehensus fuit ab Aristotele; non quia male diceret ideas esse et aeternas rationes, cum eum in hoc laudet Augustinus; sed quia, despecto mundo sensibili, totam certitudinem cognitionis reducere voluit ad illas ideas; et hoc ponendo, licet videretur stabilire viam *sapientiae*, quae procedit secundum rationes aeternas, destruebat tamen viam *scientiae*, quae procedit secundum rationes creatas; quam viam Aristoteles e contrario stabiliebat, illa superiora neglecta. Et ideo videtur quod inter philosophos datus sit Platoni sermo *sapientiae*, Aristoteli vero sermo *scientiae*. Ille enim principaliter aspicebat ad superiora, hic vero principaliter ad inferiora. — Uterque autem sermo, scilicet sapientiae et scientiae, per Spiritum sanctum datus est Augustino, tanquam praecipuo expositori totius Scripturae, satis excellenter, sicut ex scriptis eius apparet».

les sciences inférieures pour l'étude des choses de la nature, la signification de ce texte apparaîtra clairement. En terminologie bonaventurienne, la sagesse désigne généralement la connaissance des réalités suprasensibles et, plus proprement, la connaissance des réalités surnaturelles, c'est-à-dire la théologie; la science, au contraire, est l'ensemble de nos connaissances rationnelles, qui prennent leur origine dans la perception du monde sensible, c'est-à-dire la philosophie. La voie de la sagesse, ce sont donc les principes et les méthodes de la théologie; on remarquera que saint Bonaventure ne dit pas que Platon ait réussi à les établir, mais simplement qu'il a semblé le faire. La voie de la science, ce sont évidemment les principes et les méthodes de la philosophie; Aristote les a affermis par son réalisme gnoséologique, alors que Platon les compromettait par son idéalisme. Parmi tous les penseurs payens, le Philosophe occupe donc la première place dans l'estime de saint Bonaventure, comme l'établissait déjà clairement le texte précédent. Mais comme principal théologien, *tanquam praecipuo expositori totius Scripturae*, Augustin suit la voie de la sagesse sans négliger pour autant la voie de la science, car l'intelligence de la foi présuppose la connaissance approfondie des choses de la nature. C'est pourquoi on trouvera dans son œuvre à la fois le discours de la sagesse et celui de la science et Bonaventure le considérera comme son maître non seulement en théologie, mais aussi en philosophie, comme nous le dira encore plus formellement le dernier texte que nous avons l'intention d'invoquer.

\* \* \*

Durant la régence de saint Bonaventure à l'Université de Paris, un maître de la faculté des Arts avait été détourné de son entrée dans l'Ordre franciscain sous le couvert de l'évolution caractéristique qui s'était produite dans son sein depuis les temps peu éloignés de sa fondation. L'une des principales causes du scandale était que les Frères Mineurs, de simples imitateurs du Christ qu'ils étaient au moment de leur institution, étaient maintenant de fervents adeptes de l'étude et de l'enseignement non seulement de l'Écriture, mais même de la philosophie<sup>1</sup>. La réponse

<sup>1</sup> *Epistola de tribus quaestionibus ad magistrum innominatum*, n.1, *Op. Omn.*, T. VIII, p.331: «Postremo, in magisterio et studio philosophiae Fratres condemnas; cum Regula dicat quod 'non eurent nescientes litteras litteras discere', Fratres plerumque tam clerici quam magistri, qui etiam in saeculo philosophiam parum aut nihil audierunt, student, lectitant, scriptitant, immo, quod plus est, laniant, dissipant et aedificant. Nec videtur tibi tantae humilitatis professoribus competere nomen *magistri*, cum hoc nomen videatur Dominus in Evangelio Matthaei suis discipulis inhiere, quorum nos dicimus imitatores tanquam professores Evangelii Iesu Christi. Haec, ut asseris, tibi in corde de statu et salute Fratrum scrupulum generant et tuam conscientiam inquietant». — Il est remarquable que ce même scrupule et cette même inquiétude de conscience se soient perpétués à travers sept siècles d'histoire. Ils semblent même avoir trouvé un faible écho dans l'âme de l'historien de Siger de Brabant. «Il ne nous incombe pas, écrit-il en effet (*op. cit.*, T. II, p.436), d'expliquer comment les franciscains de Paris et d'Oxford passèrent, en moins de dix ans, de l'idéal primitif de saint François à la conception très différente qu'implique l'activité scientifique et professorale dont ils offrent le spectacle à partir de 1230». Quelques soient les angoisses des historiens modernes sur la légitimité d'une telle évolution, nous avouons nous en tenir pour notre part au sentiment que saint Bonaventure exprime en terminant sa lettre à son savant confrère de la faculté des Arts: «Nec te moveat quod Fratres fuerunt in principio simplices et illiterati, immo magis debet hoc in te fidem Ordinis confirmare. Fateor coram Deo quod hoc est, quod me fecit vitam beati Francisci maxime diligere, quia similis est initio et

de saint Bonaventure à cette objection, conservée dans l'*Epistola de tribus quaestionibus ad magistrum innominatum*, est des plus caractéristiques de la physionomie intellectuelle et morale du maître franciscain.

Autant que son correspondant, le saint docteur réprouve chez des hommes voués à l'étude des sciences sacrées, la vaine curiosité et la fréquentation d'écrits puérils. Ce n'est là qu'une forme larvée de la paresse intellectuelle qui n'a rien à voir avec la véritable studiosité. Mais il conseille en même temps un zèle éclairé et prudent en pareille matière: il n'est pas toujours facile de séparer le froment de la vérité de la paille des vaines paroles et plusieurs peuvent paraître curieux qui sont véritablement studieux. S'attarder par exemple à l'étude des hérétiques afin de mieux comprendre la vérité en rejetant leurs doctrines, n'est pas le fait d'un esprit curieux ou hérétique, mais bien plutôt d'un véritable esprit catholique<sup>1</sup>. Puis le Docteur Séraphique poursuit en ces termes:

Si donc les paroles des philosophes sont quelquefois plus efficaces pour l'intelligence de la vérité et la réfutation des erreurs, ce n'est pas dévier de la pureté de son état que de s'attarder à leur étude, vu surtout que de nombreuses questions de foi ne sauraient être parfaitement déterminées sans elles. C'est pourquoi, si nous voulons juger trop sévèrement, nous jugerons peut-être, ce qui est impie, que les *Saints* eux-mêmes furent curieux. Car nul mieux qu'Augustin ne décrit la nature du temps et de la matière au cours des recherches et des discussions du livre des *Confessions*; nul mieux que lui ne discourt de l'origine des formes et de la propagation des choses dans le commentaire *Super Genesim ad litteram*; nul mieux que lui ne traite des questions relatives à l'âme et à Dieu dans le livre *De Trinitate*; nul mieux que lui également n'explique la nature de la création du monde dans le livre *De Civitate Dei*. Et, pour parler brièvement, les maîtres ont peu ou rien enseigné dans leurs écrits qu'on ne puisse retrouver dans les livres d'Augustin. Lisez le *De Doctrina christiana* d'Augustin: il y montre qu'on ne peut comprendre l'Écriture sainte sans être versé dans les autres sciences; il y montre aussi que, de même que les fils d'Israël emportèrent avec eux les vases d'Égypte, ainsi les docteurs en théologie s'approprièrent l'enseignement philosophique. C'est pourquoi ce que nous n'avons pas appris des philosophes, même au sujet des affirmations de la philosophie, nous l'apprenons par les *Saints*. Vous ne devez donc pas vous étonner si ceux qui entrent dans l'Ordre moins fondés en science y deviennent par la suite plus compétents<sup>2</sup>.

perfectiōni Ecclesiae, quae primo incepit a piscatoribus simplicibus et postmodum profecit ad doctores clarissimos et peritissimos; sic videbis in Religione beati Francisci, ut ostendat Deus quod non fuit per hominum prudentiam inventa, sed per Christum; et, quia opera Christi non deficiunt sed proficiunt, ostenditur hoc opus fuisse divinum, dum ad consortium virorum simplicium etiam sapientes non sunt dedignati descendere, attendentes illud Apostoli [I Cor., 3, 18]: *Si quis est inter vos sapiens, stultus fiat, ut sit sapiens. Rogo, carissime, ut non nimis abundes in sensu tuo [Rom., 14, 5] nec credas te prudentiorem nec meliorem omnibus, quos ad statum istum vocavit Dominus, et si te vocaverit, non recuses. Vale in Domino. Amen* (ibid., n.13, T.VIII, p.336).

<sup>1</sup> *Ibid.*, n.12, T.VIII, p.335: «Restat autem ut de philosophantibus aliquid subiungamus, amice carissime. Utinam in ceteris sicut et in hoc pariter concordemus! Fateor, displicent tibi curiositates, displicent et mihi, displicent et Fratribus bonis, displicent et Deo et Angelis eius. Nec defendo circa scripta puerilia missitantes, sed detestor eos pariter tecum. Unum tibi et mihi consulo, ut habeamus zelum secundum scientiam nec detestemur plus quam oportet, vel quod non oportet. Fortasse enim hoc inter peccata minuta et venialia computandum est. Vix enim grana absque paleis colligi possunt et verba divina sine verbis humanis. Haec autem omnia separantur per zelum compunctionis et flatum devotionis, quae faciunt triticum veritatis a verborum paleis separari. Et fortasse aliqui videntur curiosi, qui magis sunt studiosi. Si quis enim studeret in dictis haeticorum, ut eorum sententias declinando magis intelligeret veritatem; nec curiosus nec haeticus, sed catholicus esset».

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp.335-336: «Quodsi verba philosophorum aliquando plus valent ad intelligentiam veritatis et confutationem errorum, non deviat a puritate aliquando in his studere, maxime cum multae sint quaestiones fidei, quae sine his non possunt terminari. Unde si velimus nimis stricte iudicare, fortasse ipsos Sanctos, quod impium est, iudicabimus curiosos. Nam nullus melius naturam temporis et materiae

Ce texte est capital pour l'intelligence de l'œuvre bonaventurienne tout entière, ainsi que pour l'appréciation de son attitude à l'égard de la philosophie en général et des philosophes en particulier, notamment d'Aristote. On peut regretter que M. Van Steenberghe n'en ait tenu aucun compte dans la formulation de ses conclusions. En même temps qu'une mise en garde autorisée contre certaines conclusions trop hâtives, il y eut trouvé une confirmation non équivoque de quelques observations plus pertinentes.

Il convient en premier lieu de remarquer que saint Bonaventure prend ici la défense des études philosophiques d'un point de vue strictement théologique. Répondant en qualité de maître *actu regens* de l'École théologique des Mineurs de Paris à un maître de la faculté des Arts dont les préoccupations sont d'ordre religieux, sinon strictement d'ordre théologique, le Docteur Séraphique ne considère pas tant l'excellence de la connaissance philosophique en elle-même que son utilité, voire sa nécessité, pour l'étude de la science sacrée: *maxime cum multa sint quaestiones fidei quae sine his non possunt terminari*. Comme toutes les œuvres de saint Bonaventure sont, dans leur ensemble sinon en chacune de leurs parties, d'ordre théologique, on peut sans doute affirmer avec M. Van Steenberghe qu'il «n'a pas suffisamment médité les problèmes philosophiques pour eux-mêmes»<sup>1</sup>. Il est assez normal qu'un théologien qui écrit une œuvre presque exclusivement théologique ne médite pas les problèmes philosophiques pour eux-mêmes, mais bien plutôt en vue d'une meilleure compréhension des mystères de la foi. Cela n'entraîne pas nécessairement, comme semble le croire M. Van Steenberghe, qu'il ne les médite pas suffisamment, encore moins qu'il les traite théologiquement, c'est-à-dire selon les principes et les méthodes de la science sacrée, et non pas philosophiquement, selon les principes et les méthodes de la science rationnelle. Il nous semble également assez normal que l'unité de la pensée d'un théologien écrivant comme tel une œuvre théologique, soit elle-même d'ordre théologique et non pas d'ordre philosophique. Il ne s'en suit pas nécessairement, pour autant, que l'unité de la pensée philosophique contenue dans cette œuvre soit également d'ordre théologique, ni même qu'on ne saurait y trouver

---

describit quam Augustinus, inquirendo et disputando in libro Confessionum; nullus melius exitus formarum et propaginem rerum quam ipse super Genesim ad litteram; nullus melius quaestiones de anima et de Deo quam ipse in libro de Trinitate; nullus melius naturam creationis mundi quam idem in libro de Civitate Dei. Et ut breviter dicam, pauca aut nulla posuerunt magistri in scriptis suis, quin illa reperias in libris Augustini. Lege Augustinum de Doctrina christiana, ubi ostendit quod non potest intelligi sacra Scriptura sine aliarum scientiarum peritia; ostendit etiam quod, sicut filii Israel asportaverunt vasa Aegypti, sic doctores theologi doctrinam philosophicam. Unde multa, quae non didicimus per philosophos et de dictis philosophiae, discimus per Sanctos. Ac per hoc non debet tibi esse mirum, si minus fundati intrantes fiant in scientia in Ordine fundatiores».

<sup>1</sup> *Op. cit.*, T.II, p.462. «L'unité de cette pensée, continue l'auteur, n'est pas d'ordre philosophique: sur ce point capital, l'accord entre M. Gilson et le P. Mandonnet est complet. Le premier est obligé de reconnaître qu'il n'existe pas de synthèse rationnelle chez saint Bonaventure et de proposer le Christ comme centre de la philosophie du saint docteur; le second constate que la synthèse réalisée par saint Bonaventure est une synthèse théologique et que seules les perspectives théologiques permettent de justifier le rôle et la nature des éléments philosophiques qu'elle incorpore».



les éléments d'une véritable synthèse philosophique. Semblables déductions ne sauraient que compromettre le succès de recherches par ailleurs très méritoires.

En second lieu, il faut reconnaître que le texte de l'*Epistola de tribus quaestionibus* confirme le jugement porté par M. Van Steenberghen sur la connaissance que saint Bonaventure avait d'Aristote: elle était assez étendue, mais peu approfondie. Elle se limitait vraisemblablement à ce que le programme de la faculté des Arts permettait à un étudiant «supérieurement doué, dont la pensée claire, méthodique et précise révèle de singulières aptitudes pour la philosophie»<sup>1</sup>, d'en acquérir au cours de ses six années d'études philosophiques. Il y a peu d'évidence que l'étudiant en théologie, puis le maître, se soit beaucoup soucié de l'améliorer, ni même de l'affermir sur les points nombreux où la pensée du Stagirite lui paraissait obscure ou douteuse. Sur ce point, le contraste entre l'attitude du Docteur Séraphique et de saint Thomas d'Aquin est frappant; il se manifeste dès les premières œuvres, sensiblement contemporaines, des deux maîtres. Mais si le fait est certain, il ne semble pas que M. Van Steenberghen en ait soupçonné l'explication véritable. Elle nous est fournie par saint Bonaventure lui-même dans l'*Epistola de tribus quaestionibus*. Ce sera le dernier enseignement que nous tirerons de ce texte.

Si le Docteur Séraphique n'approfondit pas davantage la connaissance qu'il possède du Philosophe, ce n'est pas parce que la philosophie ne présenterait pas pour lui un intérêt assez sérieux, ni parce qu'il se contenterait dans ce domaine d'un «éclectisme fâcheux, analogue à celui de tous ses contemporains»<sup>2</sup>, mais plutôt parce que, dès les premières années de ses études théologiques sous la direction de son «père et maître de bonne mémoire frère Alexandre»<sup>3</sup>, il est pleinement convaincu de l'inutilité d'une telle recherche non seulement au point de vue théologique, mais même au point de vue philosophique. Puisque la connaissance de toutes les sciences inférieures est nécessaire, selon Augustin, à l'intelligence de l'Écriture sainte, les Pères et les théologiens se sont approprié toutes les richesses intellectuelles du paganisme, comme jadis les Hébreux s'emparèrent, avant d'entrer dans la Terre promise, de tous les vases précieux des Égyptiens. C'est pourquoi bien des enseignements que les théologiens n'ont pas appris par les philosophes, même au sujet des affirmations de la philosophie, leur deviennent maintenant familiers par la fréquentation des Pères: *unde multa, quae non didicimus per philosophos et de dictis philosophiae, discimus per Sanctos*. Parmi eux, le Docteur d'Hippone occupe la toute première place et condense en quelque sorte dans ses écrits l'enseignement de tous les autres: *pauca aut nulla posuerunt magistri in scriptis suis, quin illa reperias in libris Augustini*. Qu'il s'agisse de la nature du temps ou de la matière, de l'origine des formes ou de la propagation des choses, des questions relatives à l'âme ou à Dieu, de la nature de la création du monde ou de tout autre problème philosophique, on ne

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.462.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.463.

<sup>3</sup> *II Sent.*, Praelocutio.

trouvera aucun enseignement comparable à celui d'Augustin. Son œuvre, estime le maître franciscain, est une vaste encyclopédie qui couvre l'ensemble des connaissances philosophiques et théologiques: il y recourt de préférence à celle des philosophes.

\* \* \*

La profession de foi du Docteur Séraphique est donc des plus formelles et des plus explicites. Elle ne laisse place à aucun doute sur l'inspiration foncière de sa pensée non seulement en théologie, mais même en philosophie. Dans l'esprit de saint Bonaventure, il existe manifestement une philosophie augustinienne; sa ferme intention est de s'en inspirer dans toute la mesure du possible dans son enseignement et dans l'élaboration de sa propre synthèse doctrinale. Qu'il se soit aussi rendu compte, au moins partiellement, de la valeur rationnelle de l'aristotélisme et ait tenté de corriger par le réalisme aristotélicien certaines lacunes du néoplatonisme augustinien, c'est également là un fait historique incontestable. Il vit clairement, en particulier, le perfectionnement que pouvait apporter à l'intuitionnisme augustinien la rigueur scientifique de l'aristotélisme et la précision de son incomparable vocabulaire philosophique. D'où son estime profonde et sincère pour le Philosophe et l'interprétation révérencieuse de son autorité chaque fois qu'il croit pouvoir l'utiliser pour l'exposé et l'approfondissement de la doctrine augustinienne. D'où surtout, pour la première fois dans l'histoire de la pensée chrétienne, cette ordonnance méthodique, sous un vocabulaire et dans un cadre empruntés en grande partie à l'aristotélisme, d'une pensée philosophique d'inspiration, de contenu et de tendances essentiellement augustinien que l'histoire a justement désignée sous le nom d'*augustinisme médiéval*.

Qu'il faille entendre cette appellation avec certaines réserves et sous le bénéfice d'importantes précisions imposées par l'enrichissement progressif de la pensée philosophique chrétienne durant la période qui va de saint Augustin à son illustre disciple du XIII<sup>e</sup> siècle, enrichissement dont l'aristotélisme est certainement l'agent principal, c'est un fait dont les historiens les plus avertis ont généralement convenu. Le tort de M. Van Steenberghen ne serait-il pas de l'avoir oublié et d'avoir pensé que, pour mériter d'être qualifiée d'augustinienne, une doctrine devait se refuser à l'apport de tout élément étranger, fût-ce de l'aristotélisme? La philosophie bonaventurienne n'échappe certes pas à l'influence grandissante de l'aristotélisme; elle en bénéficie même dans une très large mesure, mais sans renier pour cela, croyons-nous, ni son inspiration initiale, ni ses caractéristiques fondamentales.

Les conclusions de l'éminent historien de Siger de Brabant concernant le caractère de la philosophie bonaventurienne nous semblent donc prématurées et peu fondées historiquement. Pour réussir dans cette tentative d'intégrer saint Bonaventure dans le mouvement général de l'aristotélisme médiéval, il eut fallu d'abord tenir compte des témoignages non équivoques du saint docteur sur sa propre doctrine, puis montrer, par

l'analyse doctrinale de son œuvre, l'inconsciente et cruelle illusion que le maître franciscain aurait nourrie à cet égard. La tâche, nous le concevons parfaitement, n'eut pas été facile, mais elle s'imposait. Serait-il téméraire de croire qu'elle aurait conduit M. Van Steenberghe à des constatations quelque peu différentes? Pour l'heure, la seule conclusion légitime de son enquête nous semble celle-ci :

Vis-à-vis d'Aristote, l'attitude de saint Bonaventure dans les *Sentences* ne respire ni la défiance, ni l'hostilité, ni la réprobation; elle est faite d'estime, de respect et de sympathie. Il évite autant qu'il le peut d'opposer l'aristotélisme à l'orthodoxie chrétienne ou à la pensée de saint Augustin; il pousse au maximum l'interprétation bienveillante du Philosophe et s'applique même à l'excuser de ses erreurs quand elles sont incontestables<sup>1</sup>.

À l'encontre de ce que soutient M. É. Gilson, l'aristotélisme n'est donc pas uniquement pour le Docteur Séraphique «une doctrine condamnée» ou «une erreur qu'il juge». L'aristotélisme est en effet beaucoup plus que cela pour lui. Il est la plus haute expression de la pensée antique et la plus parfaite explication de l'univers jamais conçue par la raison humaine laissée à ses seules lumières. Nous sommes reconnaissants à M. Van Steenberghe de l'avoir mis en relief.

Ce n'est pas le seul mérite des pages qu'il consacre à la philosophie de saint Bonaventure. Nous lui devons également d'avoir de nouveau attiré l'attention des philosophes et des historiens sur le caractère précaire d'une interprétation de la pensée bonaventurienne où la foi devient le point de départ nécessaire et seul légitime de la spéculation philosophique. Peut-être même est-ce l'acceptation d'une telle interprétation comme historiquement fondée qui a empêché M. Van Steenberghe d'apercevoir,

---

<sup>1</sup> *Op. cit.*, T.II, p.458. «Il nous est donc tout à fait impossible, ajoute l'auteur en note 1, de souscrire aux jugements de M. Gilson en cette matière: dans les *Sentences*, 'l'aristotélisme est pour le docteur séraphique une doctrine condamnée' (p.14); 'l'aristotélisme n'est pas un progrès qu'il ignore, mais une erreur qu'il juge' (p.14); ... Toutes ces formules nous semblent gravement inexactes et les textes que nous avons apportés plus haut l'établissent assez clairement. Elles sont surtout inexactes lorsqu'on veut opposer, par là, l'attitude de saint Bonaventure à celle de saint Thomas». Nous souscrivons volontiers à ces réserves. Nous n'en comprenons que plus difficilement comment M. Van Steenberghe, faisant sien, quelques pages plus loin, le jugement de M. Gilson, décrit de la façon suivante son prétendu *extrémisme chrétien*: «Saint Bonaventure personnifie admirablement l'idéal franciscain: retour radical à la simplicité évangélique, recherche exclusive de Dieu et des biens surnaturels, défiance envers la nature et mépris des valeurs humaines; ces tendances se manifestent dans les jugements qu'il porte, surtout vers la fin de sa vie, sur le savoir profane et sur la philosophie» (*ibid.*, p.485). Sauf le premier, chacun des membres de cette phrase appelle d'importantes rectifications, comme on aura pu le constater par la simple lecture des textes cités plus haut (n.1, p.157; nn.1,2, p.158). La poursuite de la perfection évangélique que prône le Docteur Séraphique, en parfaite harmonie avec le véritable idéal franciscain, n'a aucunement le caractère d'un retour en arrière, d'une réaction, mais bien plutôt d'un accomplissement et d'un progrès: *opera Christi non deficiunt sed proficiunt* (*Epist. de tribus quaestionibus*, n.13, T.VIII, p.336; cf. plus haut, n.1, p.157). De même, «la recherche exclusive de Dieu et des biens surnaturels» ne se traduit pas, ni dans la vie de saint François ni dans la doctrine de saint Bonaventure, par la «défiance envers la nature» et le «mépris des valeurs humaines», mais bien plutôt par leur transformation et leur exaltation par la grâce. Enfin, si saint Bonaventure a dénoncé avec une vigueur particulière à la fin de sa vie les erreurs manifestes de l'aristotélisme *hétérodoxe*, nous ne trouvons dans toute son œuvre aucune condamnation du savoir profane et de la philosophie elle-même. Nous serions reconnaissants à M. Van Steenberghe de nous signaler les textes sur lesquels il base son appréciation, car nous avouons n'en avoir pas rencontré.

dans l'œuvre du Docteur Séraphique, les éléments d'une véritable synthèse philosophique. C'est pourquoi il ne sera pas inutile, pour préparer une meilleure intelligence de la pensée bonaventurienne, d'en examiner soigneusement l'exactitude historique.

(*À suivre*)

PATRICE ROBERT, O.F.M.

---