NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

52 N° 3 1925

Saint Bonaventure

Edgar HOCEDEZ (s.j.)

p. 153 - 163

https://www.nrt.be/it/articoli/saint-bonaventure-3176

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Saint Bonaventure

Saint Bonaventure, le Docteur Séraphique n'est pas assez connu ; surtout il n'est pas apprécié selon son mérite. Tous assurément révèrent en lui le saint et admirent sans réserve le mystique, mais on n'estime pas à sa valeur son génie philosophique.

Le R. P. JULES D'ALBI, O. M. C. (1), a publié en 1922 un livre qui, malgré sa forme outrancière et son ton passionné, donne à réfléchir. Sa thèse est double. Il s'élève avec vigueur contre la méthode communément employée par les interprètes de la doctrine séraphique. A la rapprocher perpétuellement du thomisme, à vouloir la concilier avec lui, on aboutit à ne pas saisir ce qu'elle a de propre et d'original; on s'expose même à la déformer (2). Car, — et c'est la seconde thèse, — notre saint, bien loin de marcher dans la même direction que le Docteur Angélique, s'est posé en adversaire de l'aristotélisme Albertino-Thomiste.

Du même coup, le R. Père prétend réhabiliter John Peckham, le fougueux franciscain, qui se vanta d'avoir réduit au silence l'Ange de l'École, dans une dispute solennelle en 1270, et qui toute sa vie poursuivit avec acharnement la doctrine nouvelle. Le portrait qu'en ont tracé les historiens de la philosophie ne répond pas à la réalité : c'est le calomnier que d'expliquer son animosité contre le thomisme par un sentiment de jalousie ou une mesquine rivalité d'école. Peckham est un esprit distingué et un noble caractère. Élève de saint Bonaventure, professeur à Oxford et à Paris, plus tard maître du Sacré-Palais, archevêque de Cantorbéry, il soutint avec énergie les droits de l'Église et, après sa mort, son tombeau

(1) *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales* de 1267-1277. Tamines, 1922. — (2) Les éditeurs de Quaracchi eux-mêmes n'échappent pas à ces reproches.

fut illustré par de nombreux miracles. Les franciscains l'honorent comme un bienheureux et leur martyrologe le proclame aussi remarquable par ses vertus héroïques que par sa science. On se tromperait d'ailleurs en croyant que Peckham fut l'instigateur de la lutte contre saint Thomas. La responsabilité — la gloire, d'après le R. Père, — en revient à saint Bonaventure lui-même. On comprend tout l'intérêt de la question ainsi posée.

Et cependant le livre ne fut pas l'objet d'une critique serrée : on le dédaigna. Telle Revue se contenta de déclarer : nous ne discutons pas les pamphlets. Assurément le style âpre et passionné du R. Père gâte sa cause. Cependant le problème soulevé méritait un mûr examen.

Heureusement depuis la magistrale étude de M. Gilson (1) sur saint Bonaventure, il n'y a plus moyen de se dérober : car les conclusions du savant vont dans le même sens que celle du « pamphlétaire ».

* * *

La grande faute commise dans l'éxégèse de l'œuvre bonaventurienne, c'est de l'avoir toujours interprétée en fonction du thomisme. « Quel que soit le point de doctrine que l'on considère, on aboutit à cette conclusion que si le *Commentaire* de saint Bonaventure donne l'impression d'un thomisme hésitant, qui s'arrêtera le plus souvent après s'être mis en bonne voie, c'est parce qu'on le juge continuellement du point de vue d'une philosophie qui n'est pas la sienne. Rien de surprenant, dans ces conditions, à ce que l'on explique sa doctrine par un simple manque et par une négation; ne sachant pas à quels problèmes précis elle apporte une réponse, ou voulant la faire répondre à des problèmes qu'elle n'avait pas à se poser, on ne discerne pas la

(1) *La Philosophie de saint Bonaventure*. Paris, 1924.

pensée directrice du commentaire, pensée cohérente, orientée vers des fins définies » (p. 16-17). Il n'y a pas à s'y méprendre : la doctrine de saint Thomas et celle de saint Bonaventure, sont deux doctrines métaphysiques qui s'affrontent; et présenter la doctrine bonaventurienne comme une doctrine incertaine, qui hésite timidement en présence d'une doctrine qu'elle ignore, c'est montrer que l'on n'a pas saisi la pensée profonde du Docteur Séraphique, pensée parfaitement une et parfaitement synthétisée. En face de la synthèse thomiste se dresse la synthèse séraphique.

Assurément on ne peut soupçonner, entre saint Thomas et saint Bonaventure, ni animosité ni rivalité personnelles. Le caractère de sainteté de ces deux personnages exclut cette hypothèse : et la sérénité du Docteur Angélique, comme la modération suave du Docteur Séraphique, la rendent absolument invraisemblable. Mais « s'ils estimèrent réciproquement leurs personnes, cette estime ne s'étendit pas jusqu'à leurs idées » (p. 31). Aussi, vers 1270, lorsque la lutte s'engagea, âpre, entre l'ancien augustinisme et les innovations thomistes, il est impossible de méconnaître que « derrière John Peckham, il y avait nécessairement saint Bonaventure ». — En effet Peckham, maître à l'Université de Paris, régent de l'école des frères mineurs, parle, dispute, attaque saint Thomas sur des matières qui intéressent également la philosophie et la foi, sous les yeux de saint Bonaventure, ministre général de son ordre et dont la résidence habituelle est à Paris. Le moins qu'on puisse dire est que le ministre général était responsable de la controverse. Un mot de lui suffisait pour l'arrêter : un blâme, même discret, eût été suffisant pour la désavouer; et s'il ne la désavoue pas et ne la blâme pas, comment ne pas admettre qu'elle se soit poursuivie avec sa complicité? Peckham reproche à Thomas de soutenir l'unité de la forme substantielle dans l'homme. Or, sur ce point, saint Bonaventure est une des autorités les plus hautes

dont il se réclame. De plus, trois ans à peine après la dispute, Bonaventure se solidarisera ouvertement avec son frère en religion, lorsqu'il dira publiquement de l'opinion contraire à la pluralité des formes : « *Insanum est* ». Notons encore que parmi les thèses thomistes qui furent atteintes par la condamnation d'Etienne Tempier, évêque de Paris (1277), toutes avaient été critiquées et repoussées par Bonaventure.

C'est donc une erreur manifeste de méthode de vouloir interpréter la doctrine séraphique d'après celle de saint Thomas. Les deux doctrines peuvent avoir des points de commun, parfois se rencontrer jusqu'à se formuler en termes semblables. Mais toujours l'esprit profond des systèmes est diamétralement opposé.

* * *

C'est en effet une question fondamentale, et la plus fondamentale de toutes, qui divise les deux illustres docteurs, la question préliminaire : Qu'est-ce que la philosophie? La philosophie a-t-elle droit à l'existence comme science autonome, « séparée », comme osait dire Albert le Grand, ou, selon l'expression atténuée de Thomas, « formellement distincte » de la théologie? Et de plus, cette science se constituera-t-elle à base d'aristolélisme, ou bien la philosophie s'inspirera-t-elle du platonisme augustinien? Saint Bonaventure n'hésite pas. Dès le début de sa carrière, dès son *Commentaire sur les Sentences*, il a pris position, mais plus nous approchons de l'année 1270, plus nous le voyons préoccupé de définir exactement sa pensée sur ce point, en assignant à la philosophie la place exacte qu'elle a le droit d'occuper. Si le Christ est notre seul maître, c'est donc que ni Aristote ni même Platon ne représentent la vraie sagesse ; saint Augustin seul la possédait ; et il ne la possédait que parce qu'il était éclairé des lumières de la Révélation. Le Christ est notre seul maître, il est donc aussi le seul remède contre les trois maux qui

déchirent le milieu scolaire parisien : l'orgueil qui fait abonder dans son sens propre et inventer de nouvelles doctrines; les discussions doctrinales qui en résultent et dressent les écoles contre les écoles ; et le désespoir de trouver le vrai qui conduit les averroïstes à juxtaposer, sans les unir, la vérité de foi et les conclusions opposées de la philosophie. C'est là, pour Bonaventure, le grand débat, qui prime tous les autres, la grande erreur qu'il poursuit : l'illusion d'une philosophie séparée.

Le point de départ de la philosophie, c'est le désir de Dieu. Notre docteur a très nettement posé la distinction formelle entre la raison et la foi, la distinction entre la théologie et la philosophie et, jusqu'ici, il est d'accord avec saint Thomas. Mais une philosophie autonome est-elle possible? Non, répond fermement notre docteur. Non pas que la raison soit mauvaise ; Bonaventure ne nie pas la valeur de la raison : lumière d'origine divine, elle ne saurait pas elle-même conduire à l'erreur; mais de cette lumière, infaillible en elle-même, sommes-nous capables de nous servir sans nous tromper? Non, répond-il encore; notre esprit a été comme décentré par la chute originelle ; le péché a, non effacé, mais diminué en nous l'image de Dieu; laissée à elle-même, la raison peut bien retrouver encore des vérités, elle est incapable de saisir la vérité totale et d'échapper à toutes les erreurs. D'ailleurs, puisque Dieu, en fait, nous a créés pour une destination surnaturelle, il est évident qu'une synthèse complète est impossible sans le secours de la foi, qui nous enseigne précisément cette fin suréminente à laquelle tend l'univers. Il y a donc deux attitudes mentales irréductibles qui engendrent deux interprétations du monde irréconciliables : vouloir expliquer le monde par lui-même, comme s'il se suffisait à lui-même, c'est l'erreur du naturalisme ; ou bien élaborer une philosophie de l'au delà, la seule consistante et la seule totalement vraie.

Dès les premiers jours de son enseignement, Bonaventure a considéré l'aristotélisme comme une philosophie condamnée ; il a pleine conscience de ce qu'il fait, lorsqu'il institue la critique de cette philosophie. Elle est essentiellement païenne, tournant le dos au christianisme, précisément parce que le Stagirite prétend expliquer les choses par les choses mêmes. Aussi réussit-il à merveille dans les sciences naturelles ; mais dès qu'il aborde les problèmes vraiment métaphysiques, les problèmes suprêmes de l'origine et de la destinée, le problème de la signification profonde du monde, il échoue misérablement. Il en devait être ainsi. Aussi notre docteur se plaît à énumérer les erreurs d'Aristote sur la nature de la Cause première, sur Dieu. Ses erreurs fondamentales, sources de toutes les autres, se ramènent à trois : la négation de l'exemplarisme, de la Providence divine et de la fin du monde ; il en résulte un triple aveuglement : la doctrine de l'éternité du monde, la doctrine de l'unicité de l'intellect agent et enfin la négation des rétributions de l'au delà.

Platon avait mieux saisi la signification du monde ; sa théorie de l'exemplarisme l'aiguillait dans la bonne voie, mais lui aussi a erré, parce que toute philosophie, par le fait même qu'elle s'arrête, tombe dans l'erreur. Or, pour arriver à son terme, elle devrait se dépasser, et pour se dépasser, il faudrait la foi. Ainsi aucune partie de la philosophie ne peut s'achever elle-même et toute philosophie, que n'éclaire pas le rayon de la foi, aboutit inévitablement à l'erreur. La vraie philosophie deviendrait donc une réflexion de la raison guidée par la foi.

Ainsi apparaît la divergence essentielle entre saint Thomas et saint Bonaventure. Le premier prend pour guide Aristote, mais qu'il corrige et complète ; le second revendique saint Augustin pour maître. Le premier coordonne et subordonne la philosophie à la théologie, mais dans des conditions telles qu'elle apparaisse suffisante à elle-même, aussi long-

temps qu'elle demeure sur son propre terrain. Pour le second, la raison n'est pas compétente dans son propre domaine si elle ne conserve son regard fixé sur des vérités pour lesquelles elle ne l'est plus. L'unification parfaite vers laquelle tend la connaissance rationnelle n'est pas possible du point de vue de la raison seule.

* * *

Dès lors on comprendra aussi en quoi consiste la synthèse bonaventurienne : elle est essentiellement *mystique*.

Et, en effet, au point de départ de la philosophie, plusieurs attitudes sont possibles ; car, si la philosophie doit expliquer la nature, on peut entendre ce mot dans des sens différents. On peut désigner par ce terme l'ensemble des phénomènes qui nous sont donnés, en supposant a priori qu'ils contiennent en eux-mêmes la raison suffisante de leur être et de leur interprétation. En pareil cas la notion même de transcendant est exclue ; et c'est la mort de la métaphysique : celle-ci est la science des conditions du donné qui ne sont pas données elles-mêmes. On peut envisager, avec le métaphysicien, la nature comme l'ensemble du donné, y compris les conditions qu'il requiert pour devenir intelligible. Le transcendant est donc réintégré : mais on peut vouloir à priori trouver une explication du monde telle qu'elle ne laisse plus de place au surnaturel ou l'exclue comme contradictoire. C'est la tentation des philosophies rationalistes, c'est le fond même de la conception d'Aristote. Mais un chrétien ne peut philosopher comme un païen ou un rationaliste. Le surnaturel existe, il le sait, la foi le lui enseigne : il faudra donc nécessairement qu'il en tienne compte, jusqu'à un certain point, dans ses constructions métaphysiques. Ici encore une double attitude est concevable. Ou bien le philosophe chrétien fera abstraction du surnaturel, et croira possible de décrire à part la nature des êtres telle que la science la constate, et l'éco-

nomie des influences divines qui l'entourent, la pénètrent et la dirigent vers sa fin concrète : c'est l'interprétation de saint Thomas. Ou bien on supposera que le surnaturel parfait les êtres dans leur propre nature, en ce sens qu'il les achève perpétuellement, les rend, les révèle à eux-mêmes et qu'il ne soit plus possible de les décrire en eux-mêmes sans recourir à lui. Si en effet le surnaturel constitue le cœur même du réel, si le réel lui-même ne cesse de le crier par ses aspirations et ses perfections, comme par ses misères et ses indigences, la tâche la plus haute de la métaphysique ne saurait être que de réintégrer dans l'économie de la nature, tout ce qu'elle requiert de surnaturel pour devenir intelligible. C'est l'interprétation de saint Bonaventure (1).

Aussi bien le Docteur Séraphique conçoit la philosophie moins comme une science abstraite des essences, destinée à satisfaire le désir inné de l'homme de connaître; elle est avant tout une science de vie. La suprême question de la philosophie à laquelle toutes les autres se ramèneront est la suivante : d'où viens-tu? où vas-tu? par quel chemin? L'âme prend conscience qu'elle a une histoire : sa vie est un passage entre un commencement et une conclusion. Vérité redoutable, et quand l'homme en a pris conscience il ne peut plus l'oublier ; il ne peut plus penser que par rapport à elle : ses connaissances, ses volontés, ses sentiments se trouvent éclairés d'une lumière tragique. C'est un problème de vie ou de mort éternelle que de savoir ce qu'il faut penser. La philosophie n'est donc

(1) La philosophie part du réel : le monde et soi-même. Or, dès ce point de départ la philosophie va bifurquer : ou bien, avec le païen, elle considérera les créatures comme des *choses*, ou bien comme des *vestiges* de Dieu, des *signes*, et l'erreur de la philosophie séparée est précisément de négliger ce qui faisait de la création un système de signes intelligibles, pour n'en laisser subsister qu'un amas de *choses* qui ne le sont pas. C'est formellement cette propriété de *vestiges* qui rend la créature intelligible. Grâce à sa théorie de l'analogie universelle, Bonaventure conçoit l'univers comme une immense allégorie du divin.

pas l'occupation d'esprits dillettantes, elle pose le problème redoutable et tragique de la destinée. Science de vie, elle doit donc conduire l'homme à la vraie sagesse et son couronnement est l'extase. La philosophie dans son acception légitime n'est que la science des routes qui mènent à la sagesse et l'entraînement qui permet à l'âme de les parcourir. Elle sera donc ascétique ; et la connaissance est nécessairement subordonnée à l'amour.

Pour qui arrive à la sagesse, l'univers et l'âme s'ordonnent immédiatement en un système totalement unifié dont le Christ est le centre ; en dehors de Lui, il n'y a pas d'explication satisfaisante : *Incipiendum est a medio quod Christus est... Quod medium si negligatur, nihil habetur.*

En droit, toute la métaphysique se réduit à ces trois questions : création, exemplarisme et retour à Dieu ; mais de ces trois questions, la question centrale est l'exemplarisme : c'est par cette doctrine que l'on atteint le centre de toutes choses : le Christ. Pourquoi le Christ est-il le centre ? Parce qu'il est le Verbe ; il relie le Père, qui fonde l'origine et l'Esprit qui achève. Vérité éternelle, principe d'être en même temps que de connaître, grâce à Lui nous trouvons devant nous de l'intelligible à connaître et une règle immuable pour juger. Moyen de Dieu, moyen des choses, moyen de connaissance, le Verbe est donc le point où doit se tenir le métaphysicien : et si l'exemplarisme est au centre de la philosophie, c'est parce que le Verbe, l'Exemplaire occupe Lui-même le centre de Dieu.

Le Verbe est devenu le centre de l'univers visible, dans l'Incarnation, en se faisant chair, dans sa Passion, en restaurant l'œuvre de création détruite par la faute de l'homme ; Il est le milieu par où l'âme rejoint Dieu dans l'extase de cette vie et le théologien montrerait sans peine qu'Il est encore le moyen de la béatitude éternelle. Le Christ est au centre de l'histoire comme au centre des choses.

Les thomistes ici se rencontrent avec les rationalistes pour déclarer une telle synthèse en dehors de la philosophie. Mais ce reproche n'est valable que de leur point de vue : elle suppose la question résolue; il s'agit précisément de savoir quelle est la notion légitime de la philosophie. Est-il plus raisonnable, quand on a deux yeux, de fermer l'un et de ne regarder que de l'autre, sous prétexte de méthode? Si j'ai la lumière de la foi, de quel droit m'interdira-t-on de m'en servir pour mieux comprendre et approfondir davantage? Pourquoi limiter volontairement sa vue à une partie seulement du réel? Bien plus, pourquoi vouloir construire une philosophie de ce qui est simplement possible, mais de ce qui n'est pas? Car en fait, la nature n'est pas un vase clos; l'ordre naturel n'existe plus, puisque la fin naturelle a été remplacée par une fin plus haute; l'homme ne se suffit pas à lui-même; il a besoin, depuis la chute, de la grâce pour vivre moralement et, comme dit le concile du Vatican, pour philosopher sans erreur. Pourquoi faire abstraction de toutes ces réalités? N'est-ce pas faire la philosophie de l'irréel, de ce que l'homme et la nature eussent été, si Dieu ne s'était pas révélé et incarné? Et s'il est vrai que toute philosophie part du réel et de l'expérience, la philosophie de saint Bonaventure n'apparaîtra-t-elle pas plus large et plus profonde et plus vraie? Quoi qu'il en soit, à tout le moins doit-on admettre qu'il était permis de tenter une synthèse de tout le réel concret : et si l'on fait au moins cette concession, on devra bien reconnaître aussi que l'œuvre de saint Bonaventure présente une synthèse parfaite.

La philosophie de saint Bonaventure est le couronnement et l'aboutissant de l'augustinisme médiéval; la tendance caractéristique de celui-ci était de faire passer au premier plan, en lui subordonnant tout le reste, l'élément mystique de la doctrine; avec saint Bonaventure, pour la première fois, elle reçut pleine satisfaction. Se soutenant et s'enrichissant

réciproquement, le désir de l'extase et la science des choses viennent enfin de se développer dans une vaste architecture où prend place la totalité de l'expérience humaine dont le philosophe lui-même avait hérité : une doctrine de la connaissance, une théorie des principes métaphysiques de la nature, une règle d'action enfin, le tout pénétré, soutenu, lié par une inspiration si parfaitement une que la pensée s'y élève des opérations les plus humbles des objets matériels aux effusions les plus hautes de la grâce, sans jamais rencontrer aucune solution de continuité.

La scolastique au XIIIe siècle eut deux sommets : l'un né d'une poussée dont les origines sont lointaines, la synthèse bonaventurienne ; l'autre, d'inspiration, en apparence au moins, nouvelle, le système de saint Thomas d'Aquin.

E. HOCEDEZ, S. I.