NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

65 Nº 8 1938

La philosophie du Moyen Age d'après E. BREHIER

François JANSEN (s.j.)

p. 988 - 998

https://www.nrt.be/en/articles/la-philosophie-du-moyen-age-d-apres-e-brehier-3630

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LA PHILOSOPHIE DU MOYEN AGE D'APRES E. BREHIER (1)

Que M. E. Bréhier, professeur à la Sorbonne, ait consacré son talent remarquable à la composition d'un ouvrage traitant expressément de « *La Philosophie du Moyen âge* », c'est bien la preuve irrécusable de l'attrait de plus en plus large que cette période de la pensée européenne exerce aujourd'hui dans les milieux intellectuels. Un long préjugé, qu'entretenait une trop commode ignorance, née elle-même d'une aversion littéraire, de ce « classicisme » borné qui appela « gothique » le style architectural de Notre-Dame de Paris et de Notre-Dame d'Amiens, s'évanouit, se dissipe de plus en plus aux clartés d'une enquête, commencée il y a une quarantaine d'années et qui, soyez en sûr, va être inlassablement poursuivie. L'Europe reprend un bien, qu'elle avait longtemps orgueilleusement renié ; elle reconnaît sa dette vis-à-vis de la pensée médiévale : « S'il est vrai qu'au moyen âge, écrit M. Bréhier, l'on ne pouvait pas même pressentir le rationalisme moderne, parce qu'il avait de la raison une conception trop verbale, trop étroite, insuffisamment nourrie de ses progrès effectifs, il n'en reste pas moins vrai que son résultat global est d'avoir invité la raison à prendre plus parfaitement conscience d'elle-même et de sa nature » (p. 435).

Ne demandons pas au savant professeur en Sorbonne si le moyen âge, privé de la méthode physico-mathématique d'un Galilée et d'un instrument intellectuel tel que le calcul infinitésimal, pouvait avoir des « progrès effectifs » de la raison la conscience presque ombrageuse qu'en a un Léon Brunschvicg, contentons-nous d'enregistrer l'aveu : le rationalisme moderne se reconnaît en continuité historique avec la pensée médiévale : « le problème de la nature et des limites de la raison, le problème moderne par excellence, n'a pu se poser qu'*après* une époque, où l'on avait réfléchi sur les rapports de la raison avec la vie spirituelle dans son ensemble, mieux où l'on avait senti la nécessité vitale de cette question » (p. 435). Cette époque, c'est le moyen âge. Si elle a senti cette « nécessité vitale », comme aucune autre ne pouvait la sentir, c'est parce qu'elle avait la foi ; c'est sa foi, cherchant à se comprendre, qui devint principe de progrès rationnel : *Fides quaerens intellectum*. C'est ce que, dans une formule un peu enveloppée, reconnaît M. Bréhier. Et cette loyauté intellectuelle

(1) E. Bréhier. *La Philosophie du Moyen âge*. Coll. Bibliothèque de synthèse historique. — Evolution de l'humanité. Paris, Albin Michel, 1937, 20 × 15 cm., XVIII-458 p. Prix : 40 frs.

est un des attraits de son ouvrage ; elle dénote chez l'auteur l'indépendance d'esprit du vrai savant.

Nous savions depuis longtemps déjà qu'un livre de Bréhier est un jet de clarté. La limpidité de son style qui rappelle celui de Mgr Duchesne et d'Alfred Loisy est le fruit d'une extraordinaire netteté de la pensée.

Cette pensée excelle à dégager le noeud d'une controverse ; elle marque d'un trait sûr la ligne de faîte qui ordonne une masse confuse de faits ou d'événements. Rien de plus concluant sous ce rapport que les chapitres qui ouvrent les exposés doctrinaux, se rapportant aux diverses périodes de développement de la philosophie médiévale, chapitres intitulés d'ordinaire : *Les conditions historiques.*

Pour n'en donner qu'un exemple, les conditions politiques qui au XIII[e] siècle amenèrent le déclin de la « *théocratie papale* » et de « *l'Augustinisme politique* », confrontées avec la découverte des œuvres d'Aristote, aident à comprendre « *la naissance d'une philosophie rationnelle, séparée de la théologie* ». Pareille philosophie n'est au fond qu'une conséquence, entre plusieurs, d'une tendance générale à l'autonomie ; elle est l'homologue, dans l'ordre intellectuel, de ce que furent dans l'ordre politique et juridique les Communes, les Universités et même les nouveaux Ordres mendiants, exempts des juridictions épiscopales. Il y a place, au XIII[e] siècle, pour une philosophie détachée de la théologie, comme il y a place, en ce même siècle, pour un Etat indépendant de l'Eglise.

Toutes ces qualités, cependant, ne prouvent qu'une chose, que nous savions déjà, c'est que M. Bréhier possède à fond son métier d'historien des idées ; elles n'expliquent pas l'effet de surprise que ce livre ne peut manquer de produire sur le lecteur, le lecteur catholique en particulier. S'il nous est permis d'exprimer franchement notre pensée, ni l'attitude prise récemment par M. Bréhier en face du problème de « *la philosophie chrétienne* », ni sa compétence spéciale qui semblait devoir le confiner dans l'histoire de la philosophie ancienne — n'était-il pas l'auteur de fort belles monographies sur Plotin, Philon d'Alexandrie, la théorie des incorporels dans le Stoïcisme ? — ne permettaient guère de prévoir la direction nouvelle où vient de s'engager son effort scientifique. L'effet de surprise, ici, tient avant tout à la personne de l'auteur ; surprise, disons-le bien vite, qui n'a rien que de très agréable pour le philosophe croyant et pour les amis du moyen âge en général ; il en a aujourd'hui de très chauds, cela dans les deux mondes, le nombre en croît même à belle allure, juste revanche de séculaires et stupides dédains. Que M. Emile Bréhier ait écrit de la philosophie des « *âges de foi* », qu'il l'ait fait avec une sympathie indéniable, cette sympathie pour l'objet qui minimise les risques d'incompréhension, avec cette maîtrise aussi qui montre qu'on le domine et qu'on en saisit la signification spirituelle, c'est peut-être un acte de courage scientifique et un hommage rendu au pouvoir d'attraction que possède la période d'adolescence de l'esprit européen, c'est en tout cas une démonstration par l'œuvre de l'étonnante faculté d'assimilation dont dispose M. le professeur Bréhier.

Sans doute, l'auteur de « *La Philosophie au Moyen âge* » a consulté les travaux de nombreux spécialistes, il a compulsé les monographies les meilleures, bref il a puisé son information aux sources les plus autorisées, mais quel historien de la philosophie, s'attachant à étudier une tranche un peu considérable de son histoire, peut échapper à cette servitude vis-à-vis du travail et de la collaboration d'autrui ? L'idéal, évidemment, serait de lire soi-même, et en entier, tous les textes qui ont laissé leur empreinte sur l'esprit d'une époque, ou déterminé un courant d'idées, ou fixé le sens d'une évolution. Mais pareille tâche dépasse les forces et les jours bornés de l'individu. L'emprunt dès lors devient une condition nécessaire du labeur scientifique ; les pas accomplis permettent le pas nouveau ; savants et chercheurs, qu'ils le veuillent ou non, restent solidaires et c'est cette solidarité obligée des efforts individuels qui crée et maintient la confraternité dans la république des savants. Il faudrait plaindre l'esprit qui n'estimerait pas le prix de l'effort commun dans l'accomplissement d'une tâche noblement désintéressée. Ceci ne veut pas dire que M. Bréhier n'aît pas contrôlé par lui-même les textes les plus significatifs et les plus importants ; au besoin, les nombreuses références aux deux Patrologies de Migne prouveraient le contraire ; elles sont en général très exactes. Si même on tient compte du fait que M. Bréhier n'a pas voulu précisément écrire une histoire de la philosophie médiévale, que son ouvrage ne prétend nullement remplacer l'histoire, irremplaçable du reste, d'Ueberweg-Heinze, ou celle, plus délestée, mais non moins solide, d'un Maurice De Wulf, il faut reconnaître que l'information de Bréhier est abondante et sûre ; ses bases d'induction semblent aussi larges qu'elles pouvaient l'être dans l'état présent de nos connaissances de la spéculation médiévale.

Son savoir positif n'est en défaut que par exception. Si par exemple il attribue encore *l'Ars catholicae fidei* à Alain de Lille, alors que ce traité appartient en réalité à Nicolas d'Amiens, il n'ignore pas par contre que la Métaphysique d'Aristote est mentionnée pour la première fois par Pierre de Poitiers et qu'elle l'est dans ses Gloses sur les Sentences du Lombard (2). Le P. Denifle, le premier, signala ce point important (cfr Philip. S. Moore, *The Works of Peter of Poitiers* (p. 164). L'Alger de Liége de la page 115 est nommé plus loin (p. 147) Alger de Lüttich. L'écolâtre de Saint Barthélémy de Liége, plus tard moine à Cluny, auteur du « *De Sacramento Corporis* » (3) est bien le même personnage que celui auquel l'auteur attribue des « *Sentences* » encore inédites (cfr Mgr Grabmann, *Die Scholastische Methode*, t. II, p. 135). Lüttich n'est que le nom allemand de la ville de Liége. « Survey » au lieu de « Surrey », le comté anglais, où naquit Guillaume d'Occam, est une simple faute d'impression (p. 394). Parmi ces inévitables coquilles qui font le

(2) L'attribution de cette œuvre à Pierre de Poitiers est sujette à caution.

(3) Le titre complet est : *De Sacramentis Corporis et Sanguinis Domini.* Migne, P. L., CLXXX, 743.

désespoir des auteurs, la plus lamentable est certainement celle qui, à l'Index des noms propres, a fait « Roscatin » de « Roscelin ».

Mais, ce sont là des détails sans importance dans une œuvre qui se proposait avant tout de « *situer la pensée médiévale dans l'évolution de l'esprit humain* ». Opération délicate, « situer » ne signifiant pas ici insérer deux indivisibles terminants dans la chaîne continue du temps, mais définir, et sans doute apprécier, la tâche philosophique accomplie par le moyen âge chrétien.

Cette tâche, M. Bréhier la conçoit comme « une vaste expérience intellectuelle, imposée par les circonstances historiques ; cette expérience, qui n'a pu être tentée que par des esprits vigoureux, a consisté dans l'introduction de la pensée rationnelle, issue de la Grèce, dans une civilisation chrétienne : c'est, *en gros*, la solution du problème de la raison et de la foi » (p. 433). On remarquera la restriction ; elle a son importance. Si le problème de ces rapports est le problème central de la scolastique chrétienne et peut-être même de toute scolastique — il suffit de penser à l'œuvre d'un Maimonide —, il n'en reste pas moins vrai que l'effort pour le résoudre a abouti, du moins dans l'Aristotélisme thomiste, à la formation d'une philosophie autonome, qui n'a plus avec la foi — M. Bréhier le reconnaît — qu'un rapport extérieur : la foi guide la raison, l'écarte des parages dangereux, l'oriente vers un transcendant que par elle-même elle ne peut que pressentir, mais elle ne lui dicte ni ses thèmes, ni ses arguments. Remarquons de plus, pour prévenir des confusions, que le problème des rapports de la raison et de la foi, ce dont ne doutent pas les théologiens, ne se confond nullement avec celui du rapport de cette même foi avec la philosophie grecque.

M. Bréhier excelle à nuancer ses affirmations et à les équilibrer entre elles. Et à ce propos, il serait intéressant de savoir s'il reconnaît, comme une interprétation correcte de sa pensée, *l'avant-propos*, composé pour son volume par M. H. Berr, directeur de la collection : *L'Evolution de l'Humanité*. C'est que dans les oppositions tranchées et brutales de Berr, nous ne retrouvons pas la pensée si souple de l'auteur. De l'avant-propos au livre, il y a un changement de ton, très perceptible et tout à l'avantage du livre, comme si de l'audition d'un trombone on passait soudain à celle d'un jeu de flûte subtil et discret : on voit, écrit M. Berr, au XII[e] siècle des écoles diverses — les Chartrains, les Sententiaires (4) — s'appliquer au problème *insoluble* (celui des rapports de la foi et de la raison) p. VIII. On s'en réfère au passage correspondant du livre et voici ce qu'on lit : Le problème qu'a voulu résoudre le moyen âge est *peut-être* insoluble, *peut-être* même absurde : *mais il est vivant et passionnant, et, seul, il a produit cette tension d'esprit qui a forcé l'Occident à continuer la grande œuvre de la civilisation grecque* (p. 146).

(4) Les Sententiaires ne sont pas une « Ecole » au sens habituel du mot ; ce sont des individus distincts, qu'une même méthode, fréquemment appliquée à la même matière, permet d'embrasser sous une accolade commune.

Faisons abstraction pour le moment du contenu même de l'assertion ; il serait pour le moins étrange, et peu encourageant en définitive pour notre espèce, que des esprits par ailleurs vigoureux puissent se passionner pendant des siècles pour un problème absurde, sans s'apercevoir de l'inanité de leur effort ; rapprochons les formes des deux affirmations et nous constaterons qu'une locution adverbiale et une expression de sympathie supprimées ont transformé, en affirmation massive, une proposition discutable mais polie dans sa forme. Avec M. Berr nous entendons vraisemblablement ce vieux rationalisme buté qui ne parle si haut et d'un ton si assuré que parce qu'il n'a jamais su douter de lui-même. Comme si la raison, sous sa forme humaine, était nécessairement co-extensive à l'intelligible ! Comme si la foi divine, au cas où elle nous serait offerte, pour être recevable, ne devrait pas offrir elle-même un caractère rationnel ! Certain rationalisme qui admet à priori une contradiction entre la raison et ses principes d'une part et les vérités révélées de l'autre, loin d'être une doctrine démontrée, n'est qu'un préjugé, une des fausses « lumières » léguées à l'Europe par la Renaissance. Pour ce Rationalisme, la chose est trop claire, le problème dont la solution fut, au dire de M. Bréhier, la grande passion du moyen âge ne se pose même plus ; il est dépourvu de tout sens. Si au contraire la raison a des limites — et ces limites M. Bréhier les admet au moins à titre de problème, — il n'est nullement exclu que cette raison soit prolongée en quelque sorte au delà de ces limites, par une information de surcroît, venant du dehors, il est vrai, mais d'un dehors supérieur à la raison, ayant même un droit strict à son acquiescement le plus soumis. Pour un saint Thomas par exemple, la théologie est une science précisément parce qu'elle part de principes *dérivés d'une science supérieure,* science qui n'est autre que la science divine elle-même et celle des esprits en jouissance de la Vision béatifiante (*S. Th.*, I, q. 1, a. 2, in c.). C'est ici que selon toute vraisemblance nous nous séparons du professeur en Sorbonne. Pour qu'il y ait un problème de l'accord de la raison et de la foi, il faut maintenir en présence les deux termes dans leur intégrité essentielle ; or promouvoir à l'absolu la raison humaine (comme le faisait Hegel) et ne voir dans l'adhésion de foi qu'une démarche en soi irrationnelle, antirationnelle même, sont des attitudes qui toutes deux ont pour effet de rendre le problème impossible. Chose piquante, c'est au fond pour le croyant que celui-ci se pose dans toute son acuité, parce qu'il se pose dans la vérité pleine de ses deux termes.

La raison qui adhère à des vérités suprarationnelles mais non antirationnelles, dont la crédibilité lui est par ailleurs suffisamment garantie, ne renonce à aucune de ses vraies « exigences internes » : Non enim crederet (intellectus), *nisi videret ea* (credibilia scil. ut talia) *esse credenda, vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid huiusmodi* » (saint Thomas, *S. Th.*, IIa IIae, q. 1, a. 4, ad 2^{m}).

Selon M. Bréhier, le moyen âge aurait cherché la solution du problème dans deux directions différentes, la direction anselmienne et la **direction thomiste (p. 434).**

La première maintient la raison « dans la substance même de la vie chrétienne et dans la destinée surnaturelle de l'homme ». La raison y devient « un intermédiaire entre la foi et la vision ». Rien de plus juste. Pour saint Anselme le rôle de la raison se borne à être la métaphysicienne de la foi : *Credo ut intelligam.* Mais précisément on peut lui reprocher d'avoir perdu de vue que ce rôle n'épuise pas l'activité de la raison par rapport à la foi. Cette activité doit consister aussi à lui préparer les voies. Le maître d'Anselme, saint Augustin, ne l'ignorait pas : Nullus quippe credit aliquid, *nisi prius cogitaverit esse credendum* (*De praedest. sanctorum,* 5). Avant la foi, il exigeait un examen rationnel de ses titres à notre créance : Nihil credere de re obscura, *temere* debemus (*De Gen. ad litt.* II, 18, 38) ; *Nostrum est considerare* quibus vel hominibus, vel libris credendum sit ad colendum recte Deum (*De ver. Relig.,* c. 46). Le point de vue d'Anselme demandait à être complété ; il ne pouvait être question de le supprimer. La théologie acquise, science humaine discursive de l'objet révélé, reste et restera toujours un intermédiaire entre la foi « *fides* » et la « *species* » (vision ou *theologia beatorum*). Si la vie chrétienne n'exclut pas la spéculation sur l'objet de foi — et il serait arbitraire de le prétendre — la raison entrera toujours dans la substance de cette vie.

Le prince des théologiens catholiques, saint Thomas d'Aquin, n'a pas supprimé le point de vue d'Anselme ; il l'a complété en insistant sur la crédibilité rationnelle de l'objet de foi : Fides credit homini, non in quantum homo, *sed in quantum Deus in eo loquitur, quod ex certis experimentis colligere potest* » (*In Sent.,* L. III, d. XXIII, q. II, a. 2, sol. 2, ad 3^m^). *Recta ratio,* dira le concile du Vatican, *fidei fundamenta demonstrat* (Cap. IV). Enfin, l'encyclique « *Communium rerum* » du 21 avril 1909 s'exprimait, si possible, plus nettement encore : ...Philosophiae munus est praecipuum, in perspicuo ponere fidei nostrae *rationabile* obsequium, et quod inde consequitur officium adiungendae fidei auctoritati divinae altissima mysteria proponenti, *quae plurimis testata veritatis indiciis,* credibilia facta sunt nimis ». La foi catholique n'est pas seulement obscure et libre ; elle est encore rationnelle.

La seconde solution du problème, celle de saint Thomas, a l'avantage de laisser place à une philosophie autonome. Entre la philosophie et la foi, il y a subordination encore mais purement extérieure ; c'est du dehors et d'en haut que la foi dirige et oriente une philosophie qui reste indépendante dans les limites de son domaine propre. Cette solution du problème, observe M. Bréhier, « est dominée par le grand fait de l'introduction de la philosophie aristotélicienne, comme une sorte de bloc rationnel et indépendant de la foi... l'œuvre d'Aristote existe, indépendamment de la foi chrétienne » (p. 434). Il est permis cependant de se demander dans quelle mesure cette œuvre a gardé cette indépendance, en se raccordant à la foi chrétienne dans la fameuse synthèse thomiste. Le « bloc rationnel », pour entrer dans l'édifice de la « Somme théologique », a dû subir des modifications

importantes et, pas plus que nous sans doute, l'auteur de « *La Philosophie au Moyen âge* » ne consentirait à identifier purement et simplement l'Aristotélisme historique avec l'Aristotélisme thomiste. Admettrons-nous par exemple que Platon et Aristote aient attribué l'origine de la matière à une véritable création (*De Pot.*, q. III, a. 5 ; *S. Th.*, I, q. 44, a. 2) ? Ici quelques nuances peut-être n'eussent pas été déplacées. Dans le thomisme, observe M. Bréhier, « la raison est spontanément dirigée vers les choses sensibles ». Assurément, mais il y a un tempérament : la lumière intelligible, qui abstrait du sensible, est l'impression en nous de la lumière divine : « *Virtus derivata a superiore Intellectu*, per quam possit phantasma illustrare » (*S. Th.*, I, q. 79, a. 4, in c.). M. Bréhier confesse du reste que, sur ce point, saint Thomas a corrigé ou complété l'Aristotélisme, au moyen d'emprunts faits au néoplatonisme et au pseudo-Denys.

M. Bréhier exprime une pensée d'une pénétrante justesse, lorsqu'il écrit : Remarquons que, chez saint Anselme comme chez saint Thomas, il s'agit moins d'un problème *abstrait* que d'une *direction d'ensemble de la vie spirituelle* (p. 434). En effet, l'adhésion de foi, pour être formellement un acte de l'intelligence, n'en est pas moins une option libre de la volonté. Elle est dès lors commandée par la fin de toute la pratique humaine qui n'est autre que la béatitude. Le problème n'est pas purement spéculatif, il est pratique aussi, car la volonté de croire, tout en supposant le jugement de crédibilité, est une décision du libre arbitre, influencée par la motion d'un Dieu qui est à la fois Vérité première et Souverain Bien. La volonté de tendre à ce Bien, par le moyen et la grâce offerts de la foi, suppose évidemment « une direction d'ensemble dans la vie spirituelle » ; elle ne peut hélas ! que séparer le croyant de l'incroyant. L'intelligence du premier consent à poser un acte qui ne lui assure pas, ce qu'elle cherche d'instinct, le repos dans l'évidence ; celle du second s'y refuse. S'ils n'apprécient pas de même la solution du problème de l'accord de la raison et de la foi, cela ne tiendrait-il pas à un désaccord pratique initial ? En d'autres termes, si l'on ne se rencontre jamais, ne serait-ce pas parce qu'on s'était séparé à l'entrée même des chemins ?

Nous ne chercherons donc pas querelle à M. Bréhier au sujet de son appréciation finale des deux essais de solution du problème tentés au XII^e^ et surtout au XIII^e^ siècle : il apparaît, dit-il, qu'il y a eu *échec complet* (p. 435). Nous croirions plutôt à un échec relatif et temporaire. La diffusion européenne du Nominalisme au XIV^e^ siècle est un fait dont les causes profondes ne sont pas encore pleinement connues. Le fait nous paraît d'autant plus surprenant que l'Occamisme, comme valeur positive, était loin d'égaler cette métaphysique réaliste qu'il visait à déclasser au nom du principe d'économie de la pensée. On constate du reste que dans la plupart des universités, le Nominalisme n'arrive pas à la domination exclusive ; même à Oxford, cette citadelle de l'Occamisme et de la « *logicalis subtilitas* », les partisans de la « Via antiquorum » restent une minorité. **Dans les écoles conventuelles des Ordres mendiants, le réalisme thomiste et le réalisme scotiste continuent à vivre d'une vie latente, ayant**

moins d'éclat extérieur que leur jeune adversaire, mais entretenue par une tradition enseignante, maintenue souvent par des mesures disciplinaires. Dès la fin du XV^e siècle, par exemple, on constate le crédit grandissant du thomisme ; dans les universités, la Somme théologique commence à remplacer comme « *text-book* » les fameuses « *Sentences* » du Lombard. Au siècle suivant, la scolastique connaît en Espagne, au Portugal et, dans une mesure plus modeste, en Italie un véritable renouveau avec des maîtres tels que François de Vitoria, Dominique de Soto, le Cardinal Tolet, François Suarez.

Nous croyons que les premières origines du mouvement néo-scolastique italien qui remonte au premier tiers du XIX^e siècle avec Vincent Buzzetti et ses élèves Séraphin et Dominique Sordi, sont en continuité directe avec la scolastique espagnole du XVI^e siècle. Si cette renaissance de la scolastique a pris de nos jours les formes d'un Néo-Thomisme, la raison en est à chercher au moins autant dans les directions du Saint-Siège que dans la vigueur indéniable de la synthèse thomiste. La solution thomiste du problème des rapports de la raison et de la foi s'est maintenue vivace dans tous les milieux où le Thomisme a réussi à se maintenir lui-même. Elle n'a connu d'échec complet que dans les milieux universitaires laïques, où le rationalisme, en rejetant la foi elle-même, écartait le problème, sans plus chercher à le résoudre. Sauf erreur de notre part, cette solution, recevant ainsi la plus précieuse des consécrations, a été inscrite dans la Constitution dogmatique sur la foi catholique, décrétée dans la troisième session du concile du Vatican (Cap. IV, *De fide et ratione*, paragraphes 2, 3, 4 et : *La philosophie au moyen âge*, p. 304-305) ; elle l'a été dans des termes qui rappellent les termes mêmes de saint Thomas ; la « *Ratio fidei lumine illustrata* » du concile ne diffère que verbalement de la « *Ratio confortata fide* » du saint docteur. Le fidéisme irrationnel d'Occam n'est au fond que l'antipode exact de la théologie scolastique. Tout en provoquant au XIV^e siècle de la part de théologiens se disant catholiques des intempérances de critique absolument déconcertantes, il n'a pas réussi, il ne pouvait réussir, à s'établir à demeure dans le catholicisme. Le climat idéologique où il pouvait prospérer naturellement était celui de la foi mystico-fiduciaire protestante, défiante, pour ne pas dire ennemie de la raison. On peut soutenir qu'un Ritschl, le maître d'Adolphe Harnack, ne faisait qu'achever l'œuvre d'un Luther et d'un Schleiermacher, lorsqu'il prétendait que la philosophie spéculative, celle d'Aristote en particulier, est trop superficielle pour sonder les profondeurs de la « vie » religieuse et que la « connaissance de foi » est par nature opposée à la métaphysique. Au contraire, l'autorité enseignante dans l'Eglise catholique, en prenant la défense de la méthode et des docteurs scolastiques (Denzinger [12], *Enchiridion*, n. 1576, 1652, 1680, 1713) n'a fait au fond que défendre la raison humaine et son aptitude à atteindre l'objet transcendant. (Ibid. n. 1622, 1785, 2145).

Se bornant à « situer » la philosophie du moyen âge, M. Bréhier, nous l'accordons, n'avait pas à suivre les destins de l'Occamisme au-delà du XIV^e siècle. Mais il nous sera permis de faire remarquer

que ce « *Terminisme* », dont l'auteur analyse la nature avec une si pénétrante finesse (pp. 400-404), tenait de sa naissance même des germes de décomposition et de ruine : son goût des minuties logiques qui transformait « *l'art de raisonner* » en une grammaire embrouillée de signes, souvent verbaux ; l'argot scolaire, qu'il était seul à parler et sans doute à comprendre et qui faisait du latin une langue deux fois morte ; sa passion de l'argutie, du paradoxe, des problèmes baroquement subtils, tels que celui de « *l'ablatif posé absolument* » et de la « *supposition prégnante* », bref tout cela qui rend aujourd'hui illisibles le « *Rosaire de logique* » de maître Antoine Coronel ou les « *Problemata exponibilium* » de maître Jérôme de Hangest et qui n'étaient certainement pas signes de vitalité. Toute cette scolastique putrescente s'écroula sous les huées des humanistes et les anathèmes de Luther contre la raison, cette prostituée. Et comme le Terminisme était vide de métaphysique, observe justement Maurice De Wulf, il n'eut aucun rempart doctrinal, où il pût s'abriter ; au contraire le thomisme et le scotisme durent à leur réserve de métaphysique de ne pas être emportés dans la tourmente (*Histoire de la Philosophie médiévale*, 5e éd. t. II, p. 271). Le triomphe du Nominalisme au XIVe siècle fut moins universel qu'il ne le paraît à première vue, et en tout cas plus apparent que réel. Si le docte professeur en Sorbonne avait pu lire le magistral ouvrage du Cardinal Ehrle sur Pierre de Candie et la lutte au sujet des deux voies au XIVe siècle (5), nous pensons que son chapitre sur les Occamistes, sans rien perdre de son intérêt, aurait subi des modifications appréciables.

Il reste que M. Bréhier a écrit sur la philosophie du moyen âge un livre plein de vie, clair, lumineux et qui stimule au plus haut point la réflexion. Ses pages abondent en rapprochements ingénieux, suggérés à l'auteur par sa connaissance étendue de la philosophie grecque ; ils sont d'autant plus intéressants, qu'on sait tout ce que la philosophie des Pères, une des sources principales de la scolastique, doit à la philosophie antique. Qu'on nous permette cependant une dernière observation. M. Bréhier semble croire que, dans le système chrétien des valeurs, il n'y a pas place en réalité pour une valeur purement naturelle telle que la philosophie. C'est là une erreur ou peut-être un simple malentendu. Avons-nous bien saisi la pensée de l'auteur ? Entre la foi divine et la raison naturelle, il semble chercher une sorte de « *pénétration* » réciproque ; une telle pénétration est impossible, le mystère se refusant par nature à l'évidence interne rationnelle ; entre la foi et la raison du croyant, il y a une sorte de continuité par l'unité du sujet croyant ; celui-ci voit actuer surnaturellement une aptitude naturelle : *Posse* habere fidem ...*naturae* est hominum, observait saint Augustin, *habere* autem fidem, *gratiae* est fidelium (*De Praed. Sanct.*, c. 5, *P. L.*, XLIV, 918). Il y a dans un même sujet deux connaissances irréductiblement distinctes (*Concil.*

(5) Franz Kard. Ehrle, S. J., *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V.* Münster in W., 1925, Franziskanische Studien. Beiheft 9.

Vatic., Sessio III, c. IV), mais unies par l'unité de ce sujet, par un échange de mutuels services et par l'intention de l'unique fin. Mais ce malentendu dissipé, comment ne pas rendre hommage à la sympathie qu'expriment pour l'immense effort intellectuel du moyen âge des lignes telles que celles-ci : « La correspondance parfaite entre cette conception hiérarchique de la société (celle de Jean de Salisbury) et celle de la connaissance nous fait deviner un caractère foncier et presque inexprimable de la pensée médiévale : *une sorte d'effort puissant et douloureux pour établir un ordre naturel qui soit comme enclavé dans l'ordre surnaturel, si bien que nos facultés aient leur rôle et leur sens dans la vie surnaturelle* » (p. 205). Hélas ! Pourquoi M. Bréhier ajoute-t-il aussitôt : « Le rationalisme, la connaissance par pure raison, ne peut avoir son sens en lui-même ». Assertion à tout le moins ambiguë sinon erronée : chez le croyant, la connaissance par pure raison reste ce qu'elle est par elle-même ; seulement, elle n'est plus la fin suprême et c'est peut-être ce que veut dire M. Bréhier ; elle se subordonne comme moyen à une fin surnaturelle, la vision béatifique, dont la vie présente devient la préparation pratique obligatoire pour qui a une fois voulu cette fin. Si on veut voir là une déchéance pour la spéculation philosophique, il faut remarquer qu'elle n'intéresse en rien la *valeur spécifique* de cette spéculation ; seul *son rapport à la fin* est modifié. En d'autres termes, on ne philosophe plus pour philosopher, mais pour se préparer à l'intuition de la Cause, intuition à laquelle, dans la Thomisme au moins, la philosophie aspire naturellement ; et qui, dans l'invitation historique à la foi salutaire, est offerte à tous comme la fin unique béatifiante. Le fait chrétien une fois posé, la nature, en tout domaine, cesse d'être le point d'arrêt de l'activité humaine ; dès lors, l'exercice naturel de spéculer doit s'adapter en pratique à la fin à la fois gratuite et nécessitante qu'est la vue glorieuse de Dieu. Tout croyant ne peut que souscrire à ces lignes si franches du Père P. Rousselot : les perceptions intellectuelles des sciences spéculatives, qui jadis, arrachées de droit à l'ordre des moyens, eussent été des parcelles vitales de la fin même, maintenant, si elles ne sont pas entraînées dans le grand mouvement volontaire et ordonnées à l'obtention d'une plus grande grâce, ne sont plus que des nuisibles simulacres du vrai bonheur, et les heures qu'on leur donne, du temps perdu (*L'intellectualisme de saint Thomas*, 2e éd., Paris, 1924, p. 195-196). *Durus est hic Sermo !* Ce discours paraîtra dur au philosophe rationaliste qui pose en principe l'autonomie absolue et la totale suffisance de la raison naturelle ; le philosophe croyant, au contraire, insérera sans hésitation sa spéculation dans le dynamisme supérieur dont sa foi est le principe initial. Et cette foi, notons-le, est avant tout *un acte de bonne volonté*, par lequel il consent à incliner sa raison créée, devant l'autorité de la raison incréée. C'est cet acte de bonne volonté — et tout ce qu'il implique — qui nous sépare, je le crains du moins, du savant auteur de « *La Philosophie au Moyen âge* ». Là, où il s'agira d'apprécier la solution que les « *âges de foi* » donnèrent au problème des rapports de la raison et de la foi, il serait

surprenant de voir l'appréciation de l'historien rationaliste s'accorder sans plus avec celle de l'historien croyant. En réalité, ils ne voient pas le problème des mêmes yeux.

Mais cette divergence capitale une fois marquée, il faut reconnaître que le distingué professeur en Sorbonne a su parler avec respect et sympathie d'une « époque *où l'enseignement philosophique était donné par le clergé, régulier ou séculier* », en d'autres termes d'une philosophie conçue par des croyants qui enseignaient des croyants. Il y a là il faut bien le dire, une manière nouvelle de parler de la philosophie médiévale, à laquelle le milieu universitaire ne nous avait guère habitués. Sous ce rapport, l'effet du livre ne peut être que salutaire ; il se fait sentir jusque chez l'auteur de l'avant-propos : « *Il ne faut pas exagérer,* écrit M. H. Berr, *la solution de continuité entre l'antiquité et le moyen âge et prendre à la lettre l'expression de « nuit intellectuelle »*. Cet aveu aurait-il été fait, si les positions abandonnées — une fausseté historique et une métaphore calomnieuse — n'eussent paru par trop contradictoires aux évidences internes du livre ? J'ajoute que pour ceux qui, comme l'auteur de ces modestes lignes, enseignent depuis de longues années l'histoire de la philosophie médiévale, c'est un plaisir particulier de voir exposer, sous un jour parfois très nouveau, des faits et des doctrines qui leur sont depuis longtemps familiers. Et pour ceux-là, ce livre ne sera pas le **moins intéressant, là où il invitera le plus à la contradiction.**

François JANSEN, S. I.