

P. Chojnacki

L'expansion de l'Aristotélisme et l'idée directrice de la réforme thomiste de la philosophie chrétienne au XIII siècle

Collectanea Theologica 12/4, 281-298

1931

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

L'EXPANSION DE L'ARISTOTÉLISME ET L'IDÉE DIRECTRICE DE LA RÉFORME THOMISTE DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE AU XIII SIÈCLE.

La spéculation philosophique des scolastiques chrétiens de IX au XII siècle se trouve sous l'influence exclusive du néoplatonisme adapté aux exigences de la foi chrétienne. Ce néoplatonisme fait le trait caractéristique de la philosophie scolastique avant-thomiste.

L'autre note caractéristique en est le défaut d'une délimitation rigoureuse et conséquente entre la connaissance naturelle et la connaissance surnaturelle. Cela se comprend aisément, si l'on tient compte du courant mystique caché à la base du néoplatonisme. Il suffit de rappeler la théorie d'illumination célèbre d'ailleurs dans l'histoire de la philosophie antique et médiévale, théorie qui a joué le rôle très remarquable dans les essais d'explication de la connaissance.

Une réminiscence de cette théorie se trouve dans l'interprétation métaphorique de l'intellect agent, c'est-à-dire de l'abstraction.

L'illumination de l'intelligence peut être naturelle; alors elle consiste dans la participation de l'intelligence humaine à la lumière divine. Cette participation se fait par la création. L'illumination surnaturelle se produit hors de l'ordre de la création et de la conservation. La distinction de ces deux ordres n'a pas été faite d'une façon claire et exacte, surtout elle n'a pas été justifiée logiquement par les scolastiques avant-thomistes.

Au XIII siècle la philosophie chrétienne éprouve une grande

fermentation et cela à cause de l'expansion de la philosophie d'Aristote.

Les philosophes arabes et juifs sont arrivés à la connaissance des oeuvres d'Aristote plus tôt que les philosophes chrétiens. Ceux-ci parvinrent à la connaissance de la philosophie aristotélicienne plus tard et cela par l'intermédiaire des traductions et des commentaires surtout de provenance arabe. C'est en 1130 que l'archevêque de Toledo a chargé un collège d'interprètes de faire une traduction latine des oeuvres d'Aristote d'après les textes arabes¹⁾.

Les traductions latines faites immédiatement du texte grec ne parurent que vers 1220.

Tandis que la logique d'Aristote était connue depuis longtemps sous le nom d'organon, la physique et la métaphysique le deviennent graduellement au fur et à mesure d'apparition des traductions²⁾.

La lecture des oeuvres d'Aristote soit des livres d'histoire naturelle soit des livres métaphysiques fait l'affluence des idées nouvelles dans les esprits du moyen âge. Elle y cause une fermentation. La physique et la métaphysique d'Aristote exerçaient une grande influence sur les philosophes au XIII siècle jusqu'au point de regarder l'Aristotélisme comme la plus parfaite édition de la philosophie en général. L'Aristotélisme a présenté une explication rationnelle du monde, et une systématisation du savoir humain assez complète pour ce temps là. Il s'est recommandé aux esprits aussi bien par la richesse des questions abordées que par l'architecture du système. Le Néoplatonisme n'a pas pu se flatter de ces qualités en comparaison avec l'Aristotélisme. Les maîtres et les étudiants de l'université nouvellement érigée à Paris (1215) lisaient avec curiosité et avec admiration les oeuvres d'Aristote traduites en latin; ils y trouvaient des problèmes posés et résolus d'une façon jusqu'à présent inconnue. La philosophie d'Aristote gagnait des partisans,

¹⁾ Puisque les philosophes arabes s'inspiraient du néoplatonisme, rien d'étonnant que la pensée d'Aristote pouvait être déformée, pliée aux exigences du néoplatonisme.

²⁾ Les plus célèbres traductions sont celles de Robert Grosseteste et de Guillaume de Moerbeke. St. Thomas d'Aquin s'est servi de la traduction de G. de Moerbeke.

mais elle se faisait aussi des adversaires parmi les penseurs chrétiens.

Gilson croit réduire l'histoire de la philosophie au XIII^e siècle à la description de différentes attitudes prises par les différents milieux philosophiques à l'égard de l'Aristotélisme³⁾.

Le statut d'érection de l'université de Paris en 1215 permettait les études de l'*Organon* tout en défendant la lecture et l'exégèse des livres métaphysiques et de l'histoire naturelle. „Non legantur libri Aristotelis de metaphysica et naturali historia nec summa de iisdem...“⁴⁾.

D'après les rapports de Roger Bacon⁵⁾ la raison de cette défense se trouve dans quelques thèses de la métaphysique aristotélicienne. Aristote enseignait l'éternité du monde et il n'admettait pas l'immortalité de l'âme individuelle, tout en réservant ce privilège à l'intellect actif, qui paraît être surindividuel⁶⁾.

Néanmoins la philosophie d'Aristote s'emparait de plus en plus des esprits. Là où l'enseignement public d'Aristote était défendu on s'est laissé influencer par ses idées en lisant ses oeuvres en but de le réfuter. Remarquons bien que la prohibition en vigueur à l'université de Paris ne s'étendait pas à l'université de Toulouse jusqu'à 1245. L'Aristotélisme y pouvait se répandre sans entraves.

L'expansion de l'Aristotélisme devenue très forte il a fallu trouver d'autres moyens pour le rendre inoffensif à la foi chrétienne.

En 1231 le pape Grégoire IX a chargé une commission spéciale d'expurger la métaphysique et l'histoire naturelle d'Aristote des thèses qui étaient en contradiction avec la révélation. L'expurgation s'effectuait d'une façon mécanique par le découpage de certains chapitres. Mais ce n'était pas la conclusion de la paix entre la foi et la philosophie, ce n'était que l'armistice.

³⁾ E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Paris 1922, I, 121, 124.

⁴⁾ H. Denifle, *Chartul. Univers. Paris. I*, 78, 70. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*. 1911. I vol. VI, p. 17.

⁵⁾ *Compendium studii theologiae*, composé vers 1292.

⁶⁾ *De Anima* II, 413 b. 24; III, 736 b. 22.

Au fur et à mesure de son expansion Aristote devenait l'autorité en philosophie. Cette autorité, il a dû la conquérir. La conquête se faisait d'une façon analogue comme elle se fait de notre temps. Un philosophe moderne gagne des esprits si son système présente les avantages intellectuels, s'il se montre beaucoup plus compréhensif à l'égard des résultats des sciences particulières, et logiquement plus clair et plus cohérent par rapport à d'autres explications philosophiques, en vigueur. Ainsi gagnaient des adeptes le Cartésianisme, le Kantisme et tant d'autres.

Le partisan d'un système philosophique tâchera de corriger, de compléter le système adopté en profitant des autres, autant que la logique du système le permettra, ou bien il finira par l'abandonner et adopter un autre système qui lui paraîtra plus solide.

L'Aristotélisme s'est démontré plus solide en comparaison avec le néoplatonisme augustinien. Avant tout il apportait une explication philosophique du monde toute naturelle, indépendante du contenu de la révélation. Les philosophes chrétiens pour ne pas dire confondaient, ne savaient pas distinguer l'explication naturelle, philosophique de l'explication religieuse, surnaturelle. Plus exactement: ils ont senti cette distinction et même quelques uns l'ont affirmée, mais il leur en a manqué une justification rigoureuse.

C'était le sens commun de la plus grande majorité des docteurs scolastiques avant-thomistes, non exceptés les plus célèbres, comme Scot Eriugena, Anselme, Abélard que l'ensemble des thèses révélées acceptées par la foi et l'ensemble de thèses démontrées par la raison ne font qu'un système homogène, un réseau continu ininterrompu des vérités. On peut passer de la Révélation par une chaîne plus ou moins longue de spéculations aux vérités purement naturelles, rationnelles; et inversement, sans qu'on ait besoin de sauter d'un domaine dans l'autre. Grâce à cette persuasion on croyait que les philosophes païens ont pressenti les vérités révélées telles la Trinité, l'Incarnation etc. — St. Anselme disait: „*Quamvis enim illi (païens) ideo rationem querant, quia non credunt nos verò quia credimus, unum idemque tamen est quod querimus*“.

En partant des vérités de la foi les chrétiens arrivent au

savoir tandis que les païens en partant du savoir arrivent presque nécessairement à la foi.

Le croyant et le savant se trouvent dans le même cercle, mais aux différents points de départ.

Et voilà que l'Aristotélisme, une philosophie païenne, attirant l'esprit humain par sa richesse et sa cohérence, n'entrait pas dans les cadres décrits plus haut. Il servait d'une preuve concrète que la raison humaine non éclairée par la révélation divine, laissée à elle-même, n'aboutit pas nécessairement sans écartement aux vérités enseignées par la religion. La révélation naturelle „*revelatio physica, naturalis*“ peut donc non coïncider avec la révélation divine surnaturelle „*revelatio supernaturalis*“. Le doute s'élève, et il va tourmenter les esprits des philosophes chrétiens au XIII siècle.

D'une part l'Aristotélisme charmait l'esprit des philosophes chrétiens par l'amplitude et l'élégance du système, d'autant plus que le néoplatonisme augustinien ne présentait qu'un éclectisme plus ou moins heureux; d'autre part il repoussait le croyant parce qu'il heurtait la foi.

Pour comprendre le charme de l'Aristotélisme il faut se rappeler qu'avant sa réapparition la philosophie chrétienne pour la plus grande part, s'identifiait avec la théologie, où dominait l'Augustinisme se servant de la logique aristotélicienne. L'Organon d'Aristote ne proposait que des méthodes de raisonner, de philosopher et non pas la philosophie. Les maîtres scolastiques de philosophie enseignaient à leurs élèves ces méthodes qui devaient les aider à discuter et exposer des thèses théologiques dans un ordre. Puisqu'ils ne faisaient que préparer des candidats aux études théologiques, leur position était subordonnée à celle des maîtres de théologie. On comprend maintenant pourquoi la philosophie réduite alors à la dialectique passait pour une servante de la théologie „*ancilla theologiae*“.

La philosophie d'Aristote apportait outre l'Organon une métaphysique et une philosophie de la nature. Le champ de spéculation s'élargissait considérablement pour les philosophes chrétiens. Ils traiteront dans leurs cours, et dans leurs livres non seulement les questions logiques, dialectiques, ils vont s'appliquer encore aux problèmes purement métaphysiques et physiques. Ils se poseront en termes de la métaphysique et de la

physique des problèmes, qui jusqu'à présent n'étaient posés qu'en termes de la théologie et dans la lumière de la révélation ⁷⁾.

Leur philosophie ne se bornera plus à la logique comme un organon, un instrument de la théologie, elle aura un champ de travail à elle, un champ qui ne sera pas celui de la théologie, à savoir la physique, la psychologie, l'éthique et la métaphysique. Elle cessera d'être servante de la théologie dans l'ancien sens du mot ⁸⁾. Plusieurs questions traitées du point de vue religieux, théologique maintenant paraîtront susceptibles d'un examen purement rationnel, indépendamment de données révélées. Ainsi les problèmes de l'existence et de la nature de Dieu, de l'âme, du libre arbitre, de l'existence du monde et plusieurs d'autres.

Dans cette nouvelle situation s'imposait le problème grave au sujet du rapport du savoir à la foi et de la philosophie à la théologie.

L'Aristotélisme devenu l'expression d'une nouvelle manière de philosopher, à savoir de philosopher d'une manière autonome, par rapport à la révélation, imposait aussi bien aux partisans cachés qu'aux enthousiastes ouverts et aux adversaires obstinés le problème ardu, dans quelle corrélation se trouvent-elles la philosophie et la théologie.

La philosophie d'Aristote appelait des restrictions. Elle admettait Dieu comme l'acte pur, comme l'intelligence pure qui a pour l'objet soi-même. De là il suit que Dieu ne connaît rien en dehors de lui-même. Le contingent et le futur, fussent ce les actions humaines, échapperait donc à son savoir. En d'autres mots Dieu conçu par Aristote diffère considérablement de l'idée de Dieu providentiel, tel que nous enseigne la révélation.

Les difficultés s'aggravent lorsqu'on arrive à la thèse aristotélienne qui déclare le commencement du monde dans le temps pour indémontrable. Il est impossible de démontrer que le monde a commencé dans le temps ni en partant de Dieu

⁷⁾ Par la physique nous comprenons ici l'ensemble des problèmes dont s'occupent aujourd'hui les sciences naturelles et la philosophie de ces sciences.

⁸⁾ Gilson, *La philosophie au Moyen Age*. Paris 1922, II, 130, 131.

qui est l'acte pur immuable, ni en partant des essences des choses, car la définition des essences n'embrasse pas le temps. Dieu et le monde coexistent donc éternellement, puisque les essences aussi bien que Dieu, ne comportent aucun changement, sont éternelles.

Il est de toute évidence qu'une pareille thèse ne s'accordait pas avec les thèses de la révélation. Mais il y en avait encore d'autres. Aristote enseignait que l'homme se compose de la matière qui fait alors le corps et de la forme qui s'appelle l'âme. L'âme informe le corps. Cette doctrine a pour conséquence qu'avec la décomposition du corps formé, et informé de l'âme, celle-ci cesse d'exister, étant donné la corrélativité de la matière et de la forme. L'intellect agent qu'il faut d'après les expressions obscures d'Aristote juger d'être commun à l'espèce humaine, ne partage pas le sort des individus mortels; il est immortel parce qu'il n'est pas la forme de la matière corruptible. Voilà une nouvelle preuve que l'Aristotélisme loin de confirmer la thèse de la foi, d'après laquelle l'âme individuelle survit le corps, est immortelle, il propose une thèse contraire.

Les philosophes chrétiens du XIII^e siècle se trouvaient devant une collision qui s'établissait entre la foi soutenue par la révélation et les thèses de la philosophie aristotélicienne, soutenues par la raison humaine.

Admettre que la philosophie et la foi se contredisent ce serait compromettre l'ancienne croyance dans l'harmonie complète entre la foi et la raison.

D'autre part il devenait impossible de renoncer à la philosophie aristotélicienne qui s'imposait aux esprits à cause de ses valeurs incontestables.

La situation était vraiment pénible. Il a fallu en sortir.

L'expurgation de la philosophie d'Aristote par le découpage de certains chapitres laissait le problème du rapport entre la foi et la philosophie ouvert; il demandait un éclaircissement systématique.

Alors entre en scène de la vie intellectuelle St. Thomas d'Aquin. Il entreprend une grande tâche de la réforme de la philosophie chrétienne. Définir la réforme thomiste en fonction de ses principes directeurs voilà ce qui nous intéresse le plus dans ce travail.

On entend quelquefois l'opinion, que Saint Thomas d'Aquin n'a fait qu'un éclectisme prudent en poursuivant le but purement apologétique.

Dans cette hypothèse la réforme thomiste s'inspirerait d'une idée étrangère à la science.

Rudolf Eucken écrit, que St. Thomas d'Aquin n'a pas créé un système comme Platon ni a produit une révolution philosophique comme Kant. Son génie était beaucoup plus ordonnateur que créateur⁹⁾. Il travaille avec des idées héritées de la tradition, mais il les fait entrer dans les nouvelles synthèses. Ce qu'il faut admirer chez lui c'est qu'il a su trouver le vrai dans les thèses disparates. Grâce à cet esprit il a réussi à créer une synthèse organique et logiquement cohérente. Sa réforme était due à cette merveilleuse disposition psychique de son intelligence. Il s'y ajoutait encore un autre facteur psychique, à savoir la persuasion commune à presque tous les philosophes chrétiens, que le vrai savoir conquis par la lumière naturelle de l'esprit loin de s'opposer aux vérités révélées, doit s'accorder avec elles. St. Thomas d'Aquin partageait bien cette persuasion. Elle constituait un puissant facteur psychique, qui le poussait à la réforme devenue nécessaire, car la philosophie traditionnelle qui était le néoplatonisme augustinien s'est montrée impuissante à endiguer l'expansion de l'Aristotélisme. Le découpage de certains chapitres laissait le danger subsistant.

Tout importante qu'elle était cette confiance dans l'harmonie entre la foi et la science, entre la conception religieuse du monde et la philosophie, elle ne suffisait pas seule à justifier l'oeuvre de St. Thomas d'Aquin. Il est incontestable, qu'elle le poussait à la réforme mais elle n'en était le principe directeur, l'idée régulatrice.

Cette idée directrice de la réforme je la trouve dans la conception aristotélicienne de la démonstration scientifique rigoureuse telle qu'elle est définie dans les *Analytiques Postérieures* I, 2. D'après cette conception la science rigoureuse

⁹⁾ R. Eucken, *Die Philosophie des Thomas von Aquin und die Kultur der Gegenwart*, 1910. La même chose affirme J. Durantel, *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de St. Thomas*. Paris 1918.

présente une structure composée des propositions démontrées. La démonstration n'est rigoureuse qu'à condition de posséder le caractère de nécessité, si bien que les propositions démontrées doivent s'enchaîner et suivre des autres antérieurement admises pour vraies et claires, qui elles-mêmes n'ont pas besoin d'être démontrées. Rien qu'elles seules ont à déterminer la suite des propositions.

A mon avis on passe sous silence cette idée directrice, ou bien on en parle sans y attacher beaucoup d'importance. On souligne bien des facteurs psychiques en laissant dans l'ombre le facteur logique principal de la réforme thomiste, qui est la définition aristotélicienne de la science démonstrative¹⁰⁾.

E. Gilson a bien remarqué, que le trait si caractéristique à la science moderne, à savoir la distinction entre ce qui est démontrable et ce qui ne l'est pas, se laisse apercevoir dans la réforme thomiste¹¹⁾.

Je voudrais prendre le problème de la réforme thomiste beaucoup plus à sa racine et montrer que cette réforme ne pourrait pas se produire sans l'idée claire des conditions formelles et matérielles de la démonstration. St. Thomas d'Aquin s'inspirait de cette idée, il a compris sa portée en réfléchissant sur les Anal. Poster., surtout sur le livre premier, les chapitres 2, 6, 7, 9, 10, 13, 28.

Les historiens du Thomisme sont d'accord à affirmer que la réforme thomiste consistait dans l'aristotélisation de la philosophie et de la théologie au point de vue des principes et de la méthode¹²⁾, ainsi que dans la délimitation entre la philosophie et la théologie¹³⁾.

¹⁰⁾ Anal. Post. I. 2, 1.5-6. *Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, διὰ τὴν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἔστιν, οὗτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶ, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν. Ἐὶ τοίνυν ἐστὶ τὸ ἐπίστασθαι οἷον ἔθεμεν, ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος· οὐτω γὰρ ἔσσονται καὶ αἱ ἀρχαὶ οἰκείαι τοῦ δεικνυμένου. Συλλογισμὸς μὲν γὰρ ἔσται καὶ ἄνευ τούτων, ἀπόδειξις δ' οὐκ ἔσται· οὐ γὰρ ποιήσει ἐπιστήμην.*

¹¹⁾ E. Gilson, Philosophie au Moyen Age. Paris 1923, II, p. 11.

¹²⁾ Ueberweg-Baumgartner, Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin 1915. 478, 486.

¹³⁾ De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale. Paris 1925, 5-e éd. II, 28.

Dire que la réforme thomiste consistait à aristotéliser la philosophie chrétienne au point de vue des principes et de la méthode, ce n'est pas manquer de vérité, mais c'est s'arrêter au vague. Affirmer qu'elle se faisait par une démarcation du domaine philosophique et du domaine théologique c'est bien constater le fait sans indiquer la raison dont il serait une conséquence.

Cherchons donc à justifier ce fait, à montrer l'idée directrice de la réforme. Je crois l'avoir trouvé dans les commentaires de St. Thomas d'Aquin aux *Analytiques Postérieures* d'Aristote¹⁴).

Dans ces livres le maître de Stagire a exposé la méthodologie de la science démonstrative; il y a décrit la science telle, qu'elle doit être, son anatomie idéale. Les commentaires de St. Thomas d'Aquin font voir qu'il s'inspirait de l'architecture aristotélésienne de la science démonstrative. Je tâcherai de le prouver, que grâce à cette idée il a su tracer la ligne de démarcation entre ce qui peut être démontré et ce qui doit être cru. L'idée claire et distincte de la science exacte: de ses fondements, de ses pièces et de ses conjonctions dirigeait l'oeuvre de la réforme thomiste.

C'était la conviction de St. Anselme, de St. Bonaventure et d'Abélard que les vérités connues rien que par révélation soient susceptibles de la démonstration.

St. Thomas le nie catégoriquement. Toute la chaîne des thèses logiquement construites en faveur des vérités surnaturelles perd d'après lui le caractère d'une démonstration une fois qu'elle dépend des thèses révélées et qu'on ne les admet pas; alors elle verse dans une dialectique. Les scolastiques avant-thomistes se faisaient illusion à propos de la démonstration des vérités de la foi; ils ont étendu trop loin les limites de la connaissance humaine. St. Bonaventure le contemporain

Otto Willmann, *Geschichte des Idealismus*. Braunschweig 1907, II, § 75.

Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*. Freiburg 1909—1911, I—II.

E. Gilson, *Études de Philosophie Médiévale*. Strassbourg 1921, 95—101.

¹⁴) *Opera omnia jussu impensaue Leonis XIII edita Romae*. I vol. contient des commentaires aux *Anal. Post.* Mon attention est attirée surtout par lect. IV—VI, XIII—XV, XVII—XIX, XXIII—XXV.

et l'ami de St. Thomas d'Aquin écrivait au sujet de la S. Trinité: „creatura mundi est quasi quidam liber in quo relucet representatur et legitur Trinitas fabricatrix“¹⁵). St. Thomas d'Aquin prend à cet égard une attitude radicalement opposée. Dans ses commentaires il expose clairement que la vérité révélée qui fait le mystère de notre foi „nullo modo potest demonstrative probari, quamvis ad hoc aliquales rationes non necessariae, nec multum probabiles nisi credenti haberi possint“¹⁶).

Qui n'aperçoit pas que St. Thomas d'Aquin désigne à la raison humaine les limites beaucoup plus modestes que les scolastiques du courant augustinien. On peut pour cela le considérer comme remarquable critique de la connaissance humaine.

Il était le premier entre les scolastiques à exposer d'une façon systématique et à justifier au nom de l'épistémologie la thèse que les vérités révélées au sens strict échappent à une démonstration apodictique. Toute une série des vérités supposées démontrables, St. Thomas d'Aquin les fait passer du domaine de la philosophie au contenu de la foi dont traite la théologie.

Il tenait à avertir les philosophes chrétiens devant le danger qui surgit de l'habitude de présenter les articles de la foi, faisant le mystère, en forme de thèses démontrées. Les croyants acceptent ces thèses pour les motifs de la foi, en vertu des prémisses empruntées à la révélation; dans le cas contraire au lieu de la foi on aurait le savoir. Mais ces prémisses ne peuvent déterminer des thèses faisant des articles de la foi, que pour l'esprit croyant. L'esprit qui n'admet pas certaines vérités révélées comme prémisses, il ne se trouvera plus en nécessité d'en admettre les conséquences¹⁷).

St. Thomas en parle assez largement, quand il déclare le

¹⁵) Breviloquium, édit. 3-e, Quaracchi 1911, II, 2, II, 12, 1.

¹⁶) In Boethium de Trinitate I, 4 ad Resp.

¹⁷) Summa Theol. I q. 1 a. 8 „Si vero adversarius nihil credat eorum quae divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes; sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem“. — Sum. contra Gentiles I, 8, 9.

mystère de S. Trinité absolument indémontrable¹⁸). Le jugement de St. Thomas ne plaisait pas à beaucoup de scolastiques contemporains qui admettaient d'une façon plus ou moins explicite que les vérités révélées soient susceptibles d'une démonstration rationnelle.

La réforme thomiste dissipait des illusions sous ce rapport; elle étrécissait remarquablement le champ de la connaissance humaine démonstrative. St. Thomas se rendit clairement compte de ce qu'est une démonstration rigoureuse, par conséquent il exigeait d'elle beaucoup plus que les scolastiques de l'école augustinienne. La raison en était qu'il a pensé à une démonstration au caractère apodictique, c'est-à-dire qui devrait s'imposer objectivement à l'esprit, tandis qu'une argumentation dialectique ne produit qu'une persuasion subjective.

Les scolastiques avant-thomistes entendaient le terme „démonstration“ dans un sens très large en y embrassant aussi l'argumentation rhétorique qui vise à engendrer une persuasion chez les adversaires. Sans préjuger la question en théorie, on peut dire qu'en pratique on a souvent méconnu cette différence foncière entre la démonstration apodictique et l'argumentation dialectique. Bref, on abusait du terme démonstration, comme on le fait encore aujourd'hui dans les discours de la vie quotidienne, et même quelquefois dans les sciences.

Le grand réformateur de la philosophie chrétienne ne perdait pas de vue cette différence foncière car il pensait à la science non à l'opinion ou à la persuasion; et la science doit se construire des démonstrations apodictiques.

Sa dissertation „De aeternitate mundi contra murmurantes“ (1270) fait la preuve de sa pensée claire au sujet de la démonstration. Il y écrit explicitement que la création du monde

¹⁸) Summa Theologica I, q. 32, a. 1: „Qui autem probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem quantum ad dignitatem ipsius fidei, quae est ut sit de rebus indivisibilibus, quae rationem humanam excedunt... secundo quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandam fidem indicit rationes, quae non sunt cogentes, cadit in irrisionem infidelium. Credunt enim quod huiusmodi rationibus innitatur et sunt tentanda probari nisi per auctoritates his qui auctoritates suscipiunt. Apud alios vero sufficit defendere non esse impossibile quod praedicat fides“.

dans le temps échappe à une démonstration, c'est pourquoi elle doit passer pour l'article de foi. Elle y échappe puisque les essences des choses se trouvent en dehors du temps, elles sont extratemporelles. Donc en partant des essences on n'arrivera pas à démontrer la création des choses dans le temps. A plus forte raison la démonstration ne pourra prendre départ dans l'essence divine, à la connaissance de laquelle nous n'arrivons que par les créatures.

Il ne reste d'autre conclusion qu'accepter la création du monde dans le temps par la foi, en se basant sur la révélation, sur l'autorité de Dieu. „Unde mundum incepisse est credibile non autem demonstrabile vel scibile. Et hoc utile est, ut consideretur ne forte aliquis quod fidei est demonstrare praesumens rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter huius modi rationes credere, quae fidei sunt“¹⁹⁾.

C'est vrai que la réforme thomiste consistait dans la transposition dans les termes aristotéliens des problèmes de la philosophie chrétienne; c'est encore vrai que son oeuvre principale s'est accomplie dans la délimitation entre la philosophie et la théologie.

Mais n'oublions pas, que l'effort de St. Thomas d'Aquin allait à ériger la philosophie chrétienne et la théologie, en science. Pour nous en persuader il suffit de lire attentivement les premiers articles dans les deux sommes²⁰⁾. Nul doute que l'idéal épistémologique aristotélien déterminait St. Thomas d'Aquin dans son procédé de délimitation. Cette thèse je veux la prouver en montrant comment dans le procédé du grand réformateur se fait sentir un vif souci des conditions indispensables à une science véritable.

Rappelons nous ces conditions énumérées par Aristote. Une thèse n'entre en science que dès qu'elle est démontrée.

¹⁹⁾ Summ. Theol. I, 2, 46, a 2. Il existe une étude très intéressante sur ce rapport de A. Rhoner, Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Münster. Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalt, XI, 5, 45—92. — E. Bréhier, Y-a-t-il une philosophie chrétienne. Rev. de Métaph. et de Morale. Avril-Juin 1931. 144—197.

²⁰⁾ Sum. contra Gent. I, c. 3, 7, 8. — Sum. Theol. I, q. 1, 2, 3.

Or elle n'est démontrée que si elle est absolument déterminée par les propositions qui sont vraies (*ἐξ ἀληθῶν*); primordiales (*καὶ πρώτων*) ne pouvant plus être démontrables; immédiates (*καὶ ἀμέσων*) telle que l'appartenance du prédicat au sujet s'impose sans autre; plus connues et antérieures à la conclusion (*καὶ γνωριμωτέρων καὶ πρωτέρων*) et raison de la conclusion (*αἰτίων τοῦ συμπεράσματος*).²¹⁾

A cet idéal épistémologique il faut mesurer tout raisonnement prétendant d'être démonstratif, scientifique. Prenons un raisonnement dans lequel une des prémisses serait crue parce que prise de la révélation, alors une des conditions fait défaut, à savoir que la proposition conclue doit suivre nécessairement des prémisses immédiates et mieux connues. La thèse démontrée ne peut pas être déterminée par les causes extra-intellectuelles. Elle ne doit suivre que des prémisses posées; les prémisses à leur tour doivent nécessiter l'intelligence ou bien par elles-mêmes ou bien par des autres qui s'imposeraient absolument.

C'est de cette manière que St. Thomas d'Aquin concevait la philosophie scientifique.

Pierre Rousselot appelle cette tendance dans les oeuvres de St. Thomas d'Aquin de l'intellectualisme logique²²⁾ mais il n'entre pas dans la question d'où vient-il cet intellectualisme, où plongent ces racines.

Puisque les vérités révélées ne s'imposent pas avec nécessité à l'esprit; tout au contraire elle cachent des mystères, il paraîtrait que la science ayant pour l'objet des vérités révélées serait impossible. La théologie ne répondrait pas aux exigences de la science. Faudrait-il faire une exception de la loi constitutionnelle de la science à la théologie?

Rien de semblable. S. Thomas d'Aquin étend cette loi à la théologie comme à la philosophie tout en prenant leurs particularités en considération.

²¹⁾ Anal. Post. I, 2.

²²⁾ Rousselot, L'intellectualisme de S. Thomas d'Aquin, Paris 2-e édit. 1924, p. 223. „On remarque surtout sa confiance imperturbable en la raison, son mépris absolu dans l'oeuvre philosophique de tout élément qui n'est pas intelligible, en un mot ce qu'on pourrait appeler son intellectualisme logique, il s'oppose par là à tous ceux qui subordonnent le connaître au coeur ou à la volonté“.

Si la philosophie prétend d'être une science, elle doit réaliser les conditions énumérées par Aristote. Bref, elle ne peut se construire que par la démonstration. Mais on ne peut pas tout démontrer, car une pareille exigence détruirait la démonstration elle-même. C'est pourquoi Aristote et après lui St. Thomas d'Aquin affirment que la démonstration exacte doit en fin de compte reposer sur les propositions qui n'ont plus besoin d'être démontrées au moyen d'autres. A la base de toute la science on trouvera des propositions primordiales, indémontrables. Ce sont des fondements, des principes, qui sont propres à chaque science. Ces principes on ne les discute pas, on les admet, on les croit, s'il est permis de s'exprimer ainsi.

La philosophie en aura les siens²³⁾. On admet des pareilles propositions comme principes d'où part la démonstration parce que seule l'analyse du sujet ou du prédicat suffit sans l'intervention d'un autre terme pour comprendre leur appartenance réciproque²⁴⁾. Il en est ainsi dans la connaissance scientifique, purement rationnelle, philosophique. Dans la connaissance théologique la situation sera semblable. La théologie a ses principes à elle. On les admet, cependant avec cette différence, que ce n'est pas une analyse du sujet ou du prédicat, qui nous les impose, mais l'autorité de Dieu révélant. La théologie prend ses principes de la révélation, comme la musique les emprunte de l'arithmétique et l'optique de la géométrie.

Les prémisses fondamentales de la théologie sont des thèses révélées par Dieu, tandis que dans les autres sciences ce sont les définitions.

Cette différence foncière entre les prémisses primordiales, entre les principes décide de la différence entre la philosophie et la théologie.

„Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit... Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur“²⁵⁾.

Nous y voyons clairement comme la délimitation de la phi-

²³⁾ Anal. Post. I, 9, 10.

²⁴⁾ Anal. Post. I, 6, 7, 10.

²⁵⁾ Sum. théol. I, q. 1, a 1.

losophie et de la théologie se produisit en vertu de la théorie aristotélicienne de la démonstration.

Lorsque dans l'article suivant S. Thomas dit:

„Quaedam enim sunt quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria et huiusmodi. Quaedam vero sunt quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis per geometriam, et musicae ex principiis per arithmetica notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quae procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo“²⁶⁾. Il est impossible de ne pas y apercevoir le constant souci de ce que les conditions indispensables à la science démonstrative soient gardés. Nous n'avons qu'à comparer ce texte avec les textes des *Analytiques Postérieurs* I, 7 i 28, et nous trouverons une confirmation solide de la thèse, que je me suis proposée de prouver, à savoir, que la réforme thomiste de la philosophie chrétienne était dirigée par l'idée épistémologique d'Aristote.

Cette thèse je peux la justifier encore par l'argument historique. Les grandes oeuvres systématiques comme *Summa theologica* et *Summa contra gentiles* sont composées d'après la chronologie fixée par Mandonnet et par Grabmann²⁷⁾ sinon plus tard, donc immédiatement après ou presque simultanément avec les commentaires aux *Analytiques Postérieures*. La rédaction de la *Summa contra gentiles* tombe aux années 1261—1264,

²⁶⁾ Anal. Post. I, 7, 4-5. *Εἰ γὰρ μὴ καθ'αὐτά, συμβεβηκότα ἔσται. Διὰ τοῦτο τῆς γεωμετρίας οὐκ ἔστι δεῖξαι ὅτι τῶν ἐναντίων μία ἐπιστήμη, ἀλλ' οὐδ' ὅτι οἱ δύο κύβοι κύβος. οὐδ' ἄλλῃ ἐπιστήμῃ τὸ ἕτερας, ἀλλ' ἢ ὅσα οὕτως ἔχει πρὸς ἀλλήλα ὅσ' εἶναι θάτερον ἐπὶ θάτερον. ὅλον τὰ ὀπτικὰ πρὸς γεωμετρίαν καὶ τὰ ἀρμονικὰ πρὸς ἀριθμητικήν. — Anal. Post. I, 28, 1-3. Μία δ' ἐπιστήμη ἐστὶν ἢ ἐνὸς γένους, ὅσα ἐκ τῶν πρώτων σύγκειται καὶ μέρη ἐστὶν ἢ πάθη τοῦτων καθ' αὐτά. Ἑτέρα δ' ἐπιστήμη ἐστὶν ἕτερας, ὅσων αἱ ἀρχαὶ μῆτ' ἐκ τῶν αὐτῶν μὴθ' ἕτεραί ἐκ τῶν ἕτερον. Τοῦτον δὲ σημεῖον ὅταν εἰς τὰ ἀναπόδεκτα ἔλθῃ· δεῖ γὰρ αὐτὰ ἐν τῷ αὐτῷ γένει εἶναι τοῖς ἀποδευγμένοις.*

²⁷⁾ P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, éd. 10, Fribourg 1910. — M. Grabmann, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, herausg. von Cl. Bäumker XXII, 1, 2 1920.

celle de la *Summa theologica* tombe aux années 1265—1271, tandis que la composition de commentaires aux *Analytiques Postérieures* tombe aux années 1261—1264²⁸⁾. Il en suit que les dits commentaires étaient écrits simultanément avec la *Summa contra Gentiles* et immédiatement avant la *Summa théologica* où St. Thomas insiste sur la différence entre la théologie et la philosophie.

Ces dates nous fournissent une base historique qui nous permet de juger, que St. Thomas d'Aquin s'est trouvé sous une forte influence de l'épistémologie aristotélienne et que l'idée de science démonstrative inspirait sa réforme de la philosophie chrétienne.

Varsovie

P. Chojnacki.

STRESZCZENIE.

Ks. Piotr Chojnacki: Ekspansja arystotelizmu a idea przewodnia reformy tomistycznej filozofji chrześcijańskiej w XIII wieku.

Arystotelizm zawdzięczał swą wziętość u scholastyków XIII wieku temu: 1-o że stawiał i rozwiązywał zagadnienia w sposób dotychczas niepraktykowany, bo niezależnie od światopoglądu religijnego, objawionego; 2-o że podawał całokształtne tłumaczenie świata.

Powodował również niechęć i zakazy, bo głosił odwieczność świata i zniszczalność duszy indywidualnej.

Mechaniczne usunięcie kolidujących z teząmi wiary teź filozofji Arystotelesa nie skutkowało. Należało pogodzić filozofję Arystotelesa z wiarą objawioną w sposób organiczny.

Św. Tomasz z Akwinu dokonał tego dzieła, kierując się ideą dowodu ścisłego, w którym teza dowodzona wynika z koniecznością z przesłanek również koniecznych. Każde dowodzenie opiera się koniec końcem na jakichś przesłankach nieudowodnialnych, przyjętych dzięki analizie, wykazującej bezpośrednią przynależność podmiotu i orzeczenia.

W każdej nauce znajdziemy takie przesłanki jawnie lub domniemanie przyjęte. Tezy wiary znane jedynie z Objawienia

²⁷⁾ M. Grabmann, *Les commentaires de St. Thomas sur les ouvrages d'Aristote* (Extrait du tome II des *Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie*) 1914.

są również nieudowodnialne. One stanowią właśnie pryncypja dla teologii, które przyjmujemy nie na podstawie analizy, lecz na podstawie nieomyślnej powagi Bożej.

Św. Tomasz zdaje sobie sprawę z granic dowodzenia; przyświeca mu przy jego reformie filozoficznej ideał dowodu, naszkicowany przez Arystotelesa w Anal. Post. 1, 2.

Świadczy o tem również fakt, że komentarze św. Tomasza do Anal. Post. były redagowane współcześnie z Sum. c. Gent., a bezpośrednio przed Sum. Theol.; Św. Tomasz był mocno przejęty ideałem epistemologicznym Arystotelesa, co widać choćby i z tego, że ucieka się do znajdujących się w Anal. Poster. przykładów.