



Nécessité, certitude et illumination selon saint Bonaventure

José Antonio Valdivia Fuenzalida

Volume 73, numéro 2, juin 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1042446ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1042446ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Valdivia Fuenzalida, J. (2017). Nécessité, certitude et illumination selon saint Bonaventure. *Laval théologique et philosophique*, 73(2), 229–254. <https://doi.org/10.7202/1042446ar>

Résumé de l'article

Pendant le XIII^e siècle, plusieurs auteurs scolastiques ont adopté des théories aristotéliennes pour expliquer la connaissance humaine. Ces théories supposent que l'homme est capable d'acquérir la science en se servant de ses forces naturelles. Notre âme est capable de saisir l'essence des choses en obtenant une connaissance certaine à leur propos. Pourtant, un bon nombre de ces auteurs estimaient que, même en admettant les théories mentionnées, on ne saurait se passer de l'assistance de Dieu afin d'expliquer l'acquisition des connaissances scientifiques. Cet article s'interroge sur les raisons qui ont conduit lesdits auteurs à adopter une telle position. L'analyse de certains textes de saint Bonaventure permet de comprendre ce que la doctrine de l'illumination divine veut expliquer, à savoir : que nous pouvons obtenir de la certitude malgré le fait que les choses créées ne possèdent qu'une « nécessité conditionnelle ». En effet, même l'essence des choses créées n'aurait pas le degré minimum de nécessité qui est requis pour fonder la certitude absolue présupposée dans le concept médiéval de *scientia*.

NÉCESSITÉ, CERTITUDE ET ILLUMINATION SELON SAINT BONAVENTURE

José Antonio Valdivia Fuenzalida

Facultad de Artes Liberales
Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

RÉSUMÉ : Pendant le XIII^e siècle, plusieurs auteurs scolastiques ont adopté des théories aristotéliennes pour expliquer la connaissance humaine. Ces théories supposent que l'homme est capable d'acquérir la science en se servant de ses forces naturelles. Notre âme est capable de saisir l'essence des choses en obtenant une connaissance certaine à leur propos. Pourtant, un bon nombre de ces auteurs estimaient que, même en admettant les théories mentionnées, on ne saurait se passer de l'assistance de Dieu afin d'expliquer l'acquisition des connaissances scientifiques. Cet article s'interroge sur les raisons qui ont conduit lesdits auteurs à adopter une telle position. L'analyse de certains textes de saint Bonaventure permet de comprendre ce que la doctrine de l'illumination divine veut expliquer, à savoir : que nous pouvons obtenir de la certitude malgré le fait que les choses créées ne possèdent qu'une « nécessité conditionnelle ». En effet, même l'essence des choses créées n'aurait pas le degré minimum de nécessité qui est requis pour fonder la certitude absolue présupposée dans le concept médiéval de scientia.

ABSTRACT : During the 13th century, several scholastic authors adopted Aristotelian theories to explain human knowledge. These theories assume that man is capable of acquiring science by using his natural powers. Our soul is able to grasp the essence of things by obtaining a knowledge that is certain about them. Yet, many of these authors believed that even admitting those theories, God's assistance could not be dispensed with in order to explain the acquisition of scientific knowledge. This paper examines the reasons that led these authors to such a position. The analysis of several texts by St. Bonaventure allows one to understand what the doctrine of divine illumination aims to explain : namely that we can obtain certainty in spite of the fact that created things only possess a "conditional necessity". Indeed, even the essence of created things would not have the minimum level of necessity that is required to be the foundation of the absolute certainty presupposed in the medieval concept of Scientia.

INTRODUCTION

Tout au long du XIII^e siècle, plusieurs auteurs tels que Robert Grosseteste, saint Bonaventure ou Henri de Gand ont adopté la théorie de l'illumination divine de saint Augustin pour expliquer la connaissance intellectuelle de l'homme. La science, entendue au sens large comme la connaissance de l'essence universelle et nécessaire des choses, ne peut pas, selon cette thèse, être acquise sans la collaboration divine.

Nos concepts universels et les conclusions de nos démonstrations permettent de connaître la réalité avec une certitude qui ne saurait pas être obtenue sans ladite collaboration. Pourtant, ces mêmes auteurs admettent, en même temps, une série de thèses gnoséologiques aristotéliennes qui semblent contredire l'essentiel de la théorie de l'illumination. En effet, ils admettent que la connaissance scientifique s'obtient, d'une part, grâce à l'expérience, d'autre part, par des syllogismes démonstratifs. L'un et l'autre permettent, selon Aristote, de connaître l'essence des choses avec certitude. Ces thèses présupposent l'idée que nos facultés naturelles suffisent pour parvenir à la formation des espèces intelligibles et à la connaissance de la vérité universelle et nécessaire des choses. L'expérience sensible et l'intellect nous fournissent une connaissance authentique du réel et ils constituent des bases suffisantes et fiables pour accéder au monde. Pourquoi donc aurions-nous besoin de l'illumination divine pour obtenir la vérité ? Pourquoi adopter la théorie de l'illumination si, en fin de compte, l'expérience et les démonstrations nous permettent d'avoir un accès certain à l'essence universelle des choses ? Autrement dit, qu'est-ce que l'illumination apporte à la connaissance si nos facultés naturelles sont faites pour obtenir, par elles-mêmes, l'universel et la certitude ?

Dans la présente étude, je proposerai une hypothèse fondée sur l'analyse de quelques passages de saint Bonaventure dans son sermon *Unus est magister noster Christus* (désormais *De magistro*) et dans la question IV de ses *Quaestiones disputatae de scientia christi* (désormais, *De scientia Christi*). D'après cette hypothèse, notre connaissance de l'essence des choses et notre certitude à leur propos ne sont pas des idéaux de connaissance dont l'existence devrait être justifiée, mais des faits constitutifs de notre activité cognitive scientifique qui réclament une explication cohérente. Ces faits seraient problématiques, car la certitude absolue et la nécessité de nos concepts universels ne semblent appropriés ni à l'homme ni aux réalités créées. Mais étant donné que nous les possédons très souvent, il faut expliquer leur condition de possibilité. Je suggère que les auteurs du XIII^e siècle proposent, tout en acceptant certaines prémisses aristotéliennes, une version de la théorie de l'illumination qui tente de rendre compte de ces conditions. À partir des textes de Bonaventure mentionnés, je proposerai que la nécessité de donner une telle explication de la certitude repose sur une difficulté que ces auteurs auraient rencontrée au moment de justifier l'obtention d'une certitude absolue portant sur l'essence des choses. Ils fonderaient l'existence de cette difficulté dans une utilisation particulière de la distinction aristotélienne entre nécessité conditionnelle et nécessité absolue ; utilisation qui est clairement présente dans un texte de saint Bonaventure. Je propose que cette réinterprétation soit notre clé de lecture pour comprendre la nécessité de certains auteurs du XIII^e siècle d'introduire la doctrine de l'illumination afin d'expliquer la connaissance, tout en adoptant dans le même temps un arrière-fond aristotélien.

Ce travail sera divisé en trois sections. La première section fera un développement approfondi du problème à résoudre en attirant l'attention sur les versions de la théorie de l'illumination proposées par Robert Grosseteste et Henri de Gand. La deuxième section développera la théorie de la connaissance de l'universel proposée par saint Bonaventure à partir de ses ouvrages *De magistro* et *De scientia Christi*.

Enfin, la troisième section proposera une hypothèse pour expliquer la difficulté posée dans ce travail, à savoir : qu'est-ce qui justifie la nécessité d'introduire l'assistance divine dans l'explication de la certitude de nos connaissances scientifiques lorsqu'on adopte un arrière-fond aristotélicien ? L'analyse se limitera aux concepts universels et ne touchera pas les questions spécifiques que pourrait susciter la connaissance par démonstration.

I. FORMULATION DU PROBLÈME

La difficulté qui a été indiquée dans l'introduction se révèle de façon très nette dans quelques écrits d'Henri de Gand qui parlent de la connaissance humaine de la vérité¹. Pouvons-nous connaître la réalité avec vérité par des moyens naturels et sans l'assistance de Dieu ? Dans un contexte dans lequel il entend réfuter des arguments sceptiques contre la possibilité de savoir, Henri de Gand répond affirmativement. Il argumente en faveur de la thèse selon laquelle aussi bien les sens que l'intellect peuvent avoir un accès à ce que les choses sont, telles qu'elles sont, par leurs propres forces². Nos propres facultés suffisent pour parvenir à la formation des espèces intelligibles et à la connaissance de la vérité des choses. Ainsi, notre expérience sensible et notre intellect nous fournissent une connaissance authentique du réel, en se révélant comme des bases fiables pour accéder au monde. Ajoutons que la façon par laquelle un homme atteint l'essence et la vérité d'une chose est décrite par Henri de Gand selon le modèle aristotélicien : 1) expérience sensible, 2) obtention de l'universel grâce à un acte d'abstraction basé sur cette expérience³, 3) un acte de jugement constituant une comparaison entre l'intelligible et la chose elle-même qui permet de

-
1. Cf. D. DEMANGE, « Présentation », dans ID., trad., *Sur la possibilité de la connaissance humaine*, Paris, Vrin (coll. « *Translatio. Philosophies Médiévales* »), 2013, p. 7-51 ; P.J. CONNOLLY, « Henry of Ghent's Argument for Divine Illumination Reconsidered », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 89, 1 (2015), p. 47-68 ; J. BROWN, « John Duns Scotus on Henry of Ghent's Arguments for Divine Illumination : The Statement of the Case », *Vivarium*, 14, 2 (1976), p. 94-113 ; R. PASNAU, « Henry of Ghent and the Twilight of Divine Illumination », *Review of Metaphysics*, 49 (1995), p. 49-75 ; A. SPEER, « Certitude and Wisdom in Bonaventura and Henry of Ghent », dans G. GULDENTOPS, C. STEEL, éd., *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought*, Louvain, Leuven University Press, 2003, p. 75-100 ; S. MARRONE, *The Light of Thy Countenance. Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century*, Leiden, Boston, Köln, Brill (coll. « *Studies in the History of Christian Traditions* »), 2001, p. 259-388 ; M. PICKAVÉ, « Henry of Ghent and John Duns Scotus on Skepticism », dans H. LAGERLUNG, éd., *Rethinking the History of Skepticism. The Missing Medieval Background*, Leiden, Boston, Brill (coll. « *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* »), 2010, p. 61-96.
 2. Cf. HENRI DE GAND, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, dans J.A. WILSON, éd., *Henrici de Gandavo Opera Omnia. Vol. XXI*, Louvain, Leuven University Press, 2005 (désormais *Summa*), a. 1, q. 2, p. 32-40. Par exemple, p. 34-35 : « Si enim aliae res inferiores ex puris naturalibus possint in aliquam operationem naturae suae correspondentem et proportionalem, inconueniens est hoc denegare animae rationali, ut licet non possit ex puris naturalibus in eminentem operationem naturam suam excedentem quin possit in aliquam operationem naturae suae congruentem et proportionalem. Multum enim est inconueniens ut Deus animam humanam fecerit inter naturales res et sibi non praeparaverit instrumenta naturalia quibus poterit in operationem aliquam naturalem sibi debitam, cum illa praeparaverit aliis rebus inferioribus. Multo enim minus Deus quam natura aliquid operatur frustra aut deficit alicui rei in sibi necessariis. Operatio autem animae humanae propria naturalis non est alia quam scire aut cognoscere. Absolute ergo concedere oportet quod homo per suam animam absque omni speciali divina illustratione potest aliqua scire aut cognoscere, et hoc ex puris naturalibus. Contrarium enim dicere multum derogat dignitati animae et humanae naturae ».
 3. *Ibid.*, a. 1, q. 2, c., p. 143.

vérifier l'adéquation entre l'intelligible et le réel⁴. Henri ne diffère donc pas des auteurs qui refusent l'illumination divine, comme c'est le cas, par exemple, de saint Thomas, et l'on pourrait croire que sa doctrine gnoséologique ne laisse pas de place à la théorie de l'illumination augustinienne.

Néanmoins, malgré sa défense explicite de la capacité humaine de connaître la réalité avec vérité contre les arguments sceptiques — ce que Demange qualifie comme une sorte de stratégie destinée à éviter d'être accusé lui-même de scepticisme⁵ —, Henri de Gand finit tout de même par intégrer la théorie de l'illumination divine dans sa propre théorie de la connaissance. Pour bien comprendre sa position, il convient de ne pas oublier que le processus d'acquisition d'une vérité présuppose un jugement final de l'intellect par lequel il compare les contenus intelligibles qu'il possède avec la réalité elle-même. En effet, il propose une distinction entre, d'une part, la connaissance de quelque chose de vrai (*verum*) et, d'autre part, la connaissance de la vérité (*veritas*) de cette chose⁶. La première connaissance (*verum*) correspond à « l'intelligence simple » de l'essence de la chose ; la seconde (*veritas*) correspond au jugement que l'on peut émettre à propos de l'adéquation de l'intelligible et la chose connue, c'est-à-dire de la conformité de la chose à son modèle (*exemplar*)⁷. Concernant la seconde (*veritas*), Henri de Gand distingue deux façons de saisir la conformité de la chose et l'intellection selon deux types de « modèles », à savoir : le créé et l'incréé⁸. L'intellect peut ainsi connaître la vérité (*veritas*) d'une chose de deux façons. D'après le modèle créé, étant donné que les facultés naturelles de l'homme réalisent correctement leurs opérations, l'intellect peut obtenir la vérité d'une chose sans l'assistance divine⁹. Cependant, pour acquérir une vérité absolument certaine d'une

4. *Ibid.*, a. 1, q. 2, c., p. 37. Voir n. 7.

5. D. DEMANGE, « Présentation », p. 33.

6. *Ibid.*, p. 34. Cf. HENRI DE GAND, *Summa*, a. 1, q. 2, c., p. 36 : « Quantum autem est ex parte intellectus et cognitionis intellectivae, cuius cognoscere proprie dicitur scire, distinguendum est. Quamquam enim secundum Augustinum 83 *Quaestionibus* 'nihil scitur nisi verum', aliud tamen est scire de creatura id quod verum est in ea, et aliud est scire eius veritatem, ut alia sit cognitio qua cognoscitur res, alia qua cognoscitur veritas eius ».

7. *Ibid.*, a. 1, q. 2, c., p. 37 : « Cognitione igitur intellectiva de re creata duplex potest haberi cognitio : una qua praecise scitur sive cognoscitur simplici intelligentia id quod res est ; alia qua scitur et cognoscitur intelligentia componente et dividente veritas ipsius rei. In prima cognitione intellectus noster omnino sequitur sensum, nec est aliquid conceptum in intellectu quod non erat prius in sensu. Et ideo talis intellectus in quantum huiusmodi bene potest esse verus concipiendo sive cognoscendo rem sicuti est, quemadmodum et sensus quem sequitur, licet non concipiat vel intelligat ipsam veritatem rei certo iudicio percipiendo de ipsa quid sit, ut quod sit verus homo vel verus color ».

8. *Ibid.*, a. 1, q. 2, c., p. 40 : « Et est dicendum quod, cum, ut dictum est iam, veritas rei non potest cognosci nisi ex cognitione conformitatis rei cognitae ad suum exemplar, quia, secundum quod dicit Augustinus *De vera religione* : 'vera in tantum vera sunt in quantum principalis unius similia sunt', et Anselmus *De veritate* : 'veritas est rei conformitas ad suum exemplar verissimum', et ibidem 'quod est vere est, in quantum est, quod ibi est', secundum quod duplex est exemplar rei, dupliciter ad duplex exemplar veritas rei habet ab homine cognosci. Est enim, secundum quod vult Plato in *I Timaei*, duplex exemplar : 'quoddam factum atque elaboratum, quoddam perpetuum atque immutabile'. Primum exemplar rei est species eius existens apud animam universalis, per quam acquirit notitiam omnium suppositorum eius, et est causata a re. Secundum exemplar est ars divina continens omnium rerum ideales rationes, ad quod Plato dicit : '*Deum mundum instituisse*', sicut artifex ad exemplar artis in mente sua facit domum, non autem ad primum ».

9. *Ibid.*, a. 1, q. 2, c., p. 41-42.

chose, ce modèle créé n'est pas suffisant¹⁰. Pour obtenir ce genre de certitude, l'intellect doit connaître la vérité à partir du modèle incréé. Henri de Gand soutient que nous avons besoin de l'illumination divine pour saisir la vérité dans ce sens supérieur¹¹, ce qu'il appelle « vérité authentique » en se servant d'une formule augustinienne¹². La raison en est que la saisie de l'adéquation entre la chose et son modèle intelligible divin ne saurait pas être réalisée sans l'assistance de Dieu lui-même¹³. L'exemplarisme d'ordre augustinien est donc remis en place par Henri en même temps qu'il assume comme propre la théorie aristotélicienne sur l'origine de la connaissance humaine¹⁴.

Comment doit-on interpréter la signification précise de cet hybride formé à partir du « naturalisme » aristotélicien et de l'illumination augustinienne ? En effet, comment peut-on affirmer, en même temps et sans contradiction, que, d'une part, il est possible de connaître l'essence des choses avec vérité par nos propres forces et, d'autre part, que cela n'est pas entièrement possible. Si les sens et l'intellect peuvent vérifier par eux-mêmes leurs connaissances, à quoi bon les vérifier une fois de plus par l'assistance divine ? Car, en réalité, si l'on observe bien, soit on connaît l'essence de quelque chose avec vérité, soit on ne la connaît pas. Il est difficile de comprendre pourquoi l'homme pourrait vérifier ses connaissances de quelque chose par lui-même, mais avoir besoin, ensuite, de les revérifier en les comparant aux idées divines. Si la vérité avait été effectivement saisie dès le début, cela devrait signifier tout simplement qu'il y avait déjà une adéquation entre la chose et son modèle. Mais étant donné que, selon Henri, ce n'est pas le cas, comment éviter de conclure qu'en réalité cette vérité n'avait pas du tout été saisie ? Si l'on voulait donc écarter toute contradiction à l'intérieur des écrits d'Henri de Gand, il faudrait essayer d'identifier ce qu'il y a de nouveau dans la connaissance de quelque chose grâce à sa comparaison avec le modèle divin. Autrement dit, qu'est-ce qu'il pourrait manquer à la connaissance de la vérité de quelque chose qui est réalisée par les forces humaines pour qu'il soit nécessaire de la compléter par le biais de l'illumination divine ? Si cette illumination n'introduit ni les espèces intelligibles — comme c'est le cas de la théorie du *dator formarum* — ni la vérification de nos intellections de sorte qu'elles soient connues avec certitude, en quoi contribue-t-elle de façon concrète à notre connaissance de la réalité ?

Si l'on recule un peu dans le temps, on peut s'apercevoir qu'Henri n'est pas le premier philosophe médiéval à manifester un tel paradoxe dans ses écrits. À vrai dire,

10. *Ibid.*, a. 1, q. 2, c., p. 43-45. Par exemple, p. 43 : « Sed quod per tale exemplar acquisitum in nobis habeatur a nobis certa omnino et infallibiliter notitia veritatis, hoc omnino est impossibile tripliciter ratione, quarum prima sumitur ex parte rei de qua exemplar huiusmodi abstractum est, secunda ex parte animae in qua huiusmodi exemplar susceptum est, tertia ex parte ipsius exemplaris quod a re in anima susceptum est ».

11. *Ibid.*, a. 1, q. 2, c., p. 45-64. Dans ces pages, Henri développe toute sa doctrine de l'illumination divine. Elle est très complexe et ce n'est pas nécessaire de l'exposer de façon détaillée.

12. *Ibid.*, a. 1, q. 2, c., p. 50 : « Sincera igitur veritas, ut dictum est, non nisi ad exemplar aeternum conspici potest ».

13. *Ibid.*, a. 1, q. 2, c., p. 51-56.

14. D. DEMANGE, « Présentation », p. 33-40.

ces tensions existent depuis le début du XIII^e siècle, lorsque les idées d'Aristote commençaient à être sérieusement intégrées dans l'enseignement universitaire. Le cas de Robert Grosseteste est emblématique, d'autant plus qu'il est l'un des premiers maîtres à commenter le corpus aristotélicien. En effet, ses commentateurs modernes ont mené une longue discussion sur le rôle véritable de l'illumination affirmée dans ses œuvres, car elle semble incompatible avec l'empirisme qu'il paraît admettre dans son commentaire des *Secunds Analytiques*. En effet, dans son *De veritate*, il déclarait que la vérité dépend directement de l'illumination divine et des idées éternelles. Plus tard, dans le commentaire mentionné, il développait une description du processus par lequel l'homme acquiert ses connaissances universelles et, dans celle-ci, il explique que l'expérience sensible joue un rôle très important¹⁵. Grosseteste est, bien entendu, en train de suivre Aristote, mais il paraît aller encore plus loin que son maître, car sa description ne se borne pas à expliquer les passages commentés, mais il introduit de sa propre initiative plusieurs éléments qui suggèrent une conscience assez profonde de la méthode inductive telle que nous la connaissons aujourd'hui¹⁶. Cette singularité et d'autres éléments présents dans les œuvres de Grosseteste ont d'ailleurs suscité une discussion sur la possibilité de conférer aux textes en question le mérite d'avoir annoncé la méthode de la science expérimentale¹⁷. Cependant, dans le même ouvrage, Grosseteste déclare nécessaire l'illumination divine pour la saisie de la vérité de ces mêmes concepts universels, tel qu'il l'avait déjà fait dans son *De veritate*. Devant ces

-
15. ROBERT GROSSETESTE, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros* (désormais, *Commentarius*), Firenze, Olschki Editore (coll. « Corpus Philosophorum Medii Aevi. Testi et Studi »), 1981 (éd. ROSSI), libro I, lect. 14, p. 212-216 ; *Commentarius*, II, cap. 6, p. 404-406.
16. Cf. P.A. ANTOLIC-PIEPER, « Roger Bacon on Experiment, Induction and Intellect in his Reception of *Analytica Posteriora* II, 19 », dans A.J. DE HAAS, M. LEUNISSEN, M. MARTIJN, éd., *Interpreting Aristotle's Posterior Analytics in Late Antiquity and Beyond*, Leiden, Brill (coll. « Philosophia Antiqua »), 2010, p. 90-94 ; A. CORBINI, *Teoria della scienza nel XIII secolo. I commenti agli Analitici Secondi*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo (coll. « Corpus Philosophorum Medii Aevi. Testi et Studi »), 2006, p. 247-268 ; C.A. LÉRTORA MENDOZA, « Gnoseología y teoría de la ciencia en Roberto Grosseteste », *Revista Española de Filosofía Medieval*, 16 (2009), p. 11-22 ; S. MARRONE, « Robert Grosseteste on the Certitude of Induction », dans C. WENIN, éd., *L'homme et son univers au Moyen Âge. Actes du septième Congrès international de philosophie médiévale*, vol. II, Louvain, Peeters (coll. « Philosophes Médiévaux »), 1986, p. 481-488 ; S. MARRONE, *William of Auvergne and Robert Grosseteste. New Ideas of Truth in the Early Thirteenth Century*, New Jersey, Princeton University Press (coll. « Princeton Legacy Library »), 1983, p. 273-280 ; J. MCEVOY, *The Philosophy of Robert Grosseteste*, New York, Clarendon Press, 1982, p. 340-346 ; S. OLIVER, « Robert Grosseteste on Light, Truth and *Experimentum* », *Vivarium*, 42, 2 (2004), p. 151-180 ; E. SERENE, « Robert Grosseteste on Induction and Demonstrative Science », *Synthese*, 40, 1 (1982), p. 97-115 ; C. VAN DYKE, « An Aristotelian Theory of Divine Illumination : Robert Grosseteste's *Commentary on the Posterior Analytics* », *British Journal for the History of Philosophy*, 17, 4 (2009), p. 685-704.
17. A.C. CROMBIE, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science (1100-1700)*, Oxford, Oxford University Press, 1953, chap. 4. Cette position a été très nuancée et critiquée par les spécialistes. Cf., par exemple, J. HACKETT, « *Scientia experimentalis* : from Robert Grosseteste to Roger Bacon », dans J. MCEVOY, éd., *Robert Grosseteste : New Perspectives on his Thought and Scholarship*, Louvain, Brepols (coll. « *Intrumenta Patristica* »), 1996, p. 89-119 ; J. HACKETT, « Experience and Demonstration in Roger Bacon », dans A. FIDORA, M. LUTZ-BACHMANN, éd., *Erfahrung und Beweis. Die Wissenschaften von der Natur im 13. und 14. Jahrhundert*, Berlin, Akademie (coll. « *Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel* »), 2006, p. 41-58 ; J. MCEVOY, *The Philosophy of Robert Grosseteste*, p. 206-211. Pour un exposé récent de ce débat qui soit aussi bien synthétique que critique, cf. S. OLIVER, « Robert Grosseteste on Light, Truth and *Experimentum* », p. 151-180 ; C. VAN DYKE, « An Aristotelian Theory of Divine Illumination : Robert Grosseteste's *Commentary on the Posterior Analytics* », p. 685-704.

textes, un de ses commentateurs les plus importants soutient que l'évêque de Lincoln aurait, en fait, abandonné son illuminisme sous l'influence d'Aristote¹⁸. Malgré l'opinion contraire de la plupart des autres spécialistes¹⁹, il n'a pas changé d'avis. Selon ce commentateur, les textes qui affirment la nécessité de l'illumination divine ne seraient que les derniers vestiges d'une ancienne position à laquelle il ne croirait plus et qui n'aurait pas une véritable importance philosophique à l'intérieur de sa théorie de la connaissance²⁰. Cette doctrine de l'illumination serait donc introduite presque artificiellement sur un arrière-fond aristotélicien. Or, quelle que soit la validité de cette opinion, il est clair qu'elle naît de la même difficulté annoncée plus haut : pourquoi aurait-on besoin d'une illumination divine lorsqu'on affirme que les vérités universelles ainsi que leur vérification et certitude proviennent d'un processus cognitif dépendant de l'expérience sensible et, pour cette raison, entièrement naturel ?

On peut donc voir comment une même difficulté se pose à propos de deux auteurs assez éloignés dans le temps. Cela suggère que cette difficulté est inévitable lorsqu'on veut intégrer, dans une même théorie, l'empirisme aristotélicien et l'illuminisme augustinien. De plus, cette persistance du problème dans le temps suggère que cette tension peut être retrouvée chaque fois qu'un philosophe du XIII^e siècle tente de rendre compatible une version quelconque de l'illuminisme mentionné avec l'aspect empiriste de la théorie aristotélicienne de la connaissance qu'il a acceptée. Pour cette raison, je voudrais maintenant proposer une hypothèse qui expliquerait cette tension à partir de quelques textes de saint Bonaventure²¹.

II. ABSTRACTION VS ILLUMINATION CHEZ SAINT BONAVENTURE

Dans ce chapitre, je rendrai compte de la même difficulté décrite auparavant en me servant de deux ouvrages de saint Bonaventure.

1. *Unus est magister noster unus Christus*

Commençons par un extrait de son sermon *Unus est magister noster Christus*, probablement rédigé entre 1254-1257²² :

-
18. S. MARRONE, *William of Auvergne and Robert Grosseteste*, p. 172-188, 195-211 ; ID., « Robert Grosseteste on the Certitude of Induction », p. 481-488 ; ID., *The Light of Thy Countenance*, p. 38-59.
19. A. CORBINI, *La teoria della scienza nel XIII secolo*, p. 70-72, 247-268 ; J. MCEVOY, *The Philosophy of Robert Grosseteste*, p. 239-254, 346-349 ; S. OLIVER, « Robert Grosseteste on Light, Truth and Experimentum », p. 151-180 ; E. SERENE, « Robert Grosseteste on Induction and Demonstrative Science », p. 97-115 ; C. VAN DYKE, « An Aristotelian Theory of Divine Illumination : Robert Grosseteste's Commentary on the Posterior Analytics », p. 685-704.
20. S. MARRONE, *The Light of Thy Countenance*, p. 45-50.
21. À propos de Bonaventure, on a déjà posé le problème de l'illumination dans ses écrits en termes similaires. Cf. J.F. QUINN, *Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies (coll. « Studies and Texts »), 1973, p. 560-561.
22. G. MADEC, « Introduction », dans ID., trad., *Saint Bonaventure. Le Christ Maître*, Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 1990, p. 7-8.

Aussi Platon, qui ramène toute la connaissance certitudinale au monde intelligible, a-t-il été justement critiqué par Aristote ; non pas qu'il eût tort d'affirmer l'existence des idées et des raisons éternelles, puisqu'Augustin, le plus grand des docteurs, l'en félicite, mais parce que, négligeant le monde sensible, il a voulu réduire à ces idées toute la certitude de la connaissance ; et, ce faisant, bien qu'il parût établir la méthode de la sagesse qui procède selon les raisons éternelles, il détruisait toutefois la méthode de la science qui procède selon les raisons créées ; méthode qu'Aristote, au contraire, établissait, en négligeant l'autre qui est supérieure²³.

Tout d'abord, il convient de dire que la structure même du texte révèle l'intention de rendre compatible Platon avec Aristote en ce qui concerne notre connaissance de l'intelligibilité des choses. Aristote a raison d'établir ce que Bonaventure appelle la « méthode de la science » (*viam scientiae*) qui est fondée sur les « raisons créées » (*rationes creatas*) et qui est à l'origine d'une partie de la vérité et de la certitude de notre connaissance des choses intelligibles. Platon, pour sa part, a raison d'affirmer que les raisons éternelles sont le fondement ultime de ladite vérité et certitude, ce qui correspond à la « méthode de la sagesse » (*viam sapientiae*). L'erreur de ces deux philosophes résiderait donc dans le fait qu'ils n'auraient vu qu'une seule partie de la question. Il est faux d'admettre que les raisons ou idées éternelles suffisent pour obtenir une connaissance vraie et certaine des choses intelligibles, mais cela est également faux en ce qui concerne les raisons créées. Platon et Aristote voient, chacun de leur côté, une partie de la vérité. Selon Bonaventure, cette vérité se situe dans l'acceptation d'une compatibilité entre ces deux thèses, ce qui aurait été fait par saint Augustin²⁴. Ainsi, il est à la fois vrai que l'homme peut avoir accès à une connaissance certaine des vérités intelligibles à partir des « raisons créées » et qu'il a besoin de relier son âme aux « raisons éternelles » pour avoir cette connaissance. Il paraît donc évident que la tension entre illumination divine et facultés naturelles de l'homme est impliquée dans le texte cité. Par ailleurs, dans le paragraphe qui précède ce dernier, la « méthode de la sagesse » et la « méthode de la science » sont décrites en des termes qui confirment cette hypothèse :

Aussi, bien que l'âme, selon Augustin, soit reliée aux lois éternelles, parce qu'elle atteint d'une certaine manière cette Lumière par le regard suprême de l'intellect agent et la partie supérieure de la raison, il est néanmoins indubitablement vrai, selon ce que dit le Philosophe, que la connaissance est engendrée en nous par l'intermédiaire du sens, de la mémoire et de l'expérience, moyens par lesquels nous rassemblons en nous l'universel qui est le principe de l'art et de la science²⁵.

23. BONAVENTURE, *Unus est magister noster Christus*, dans G. MADEC, éd., *Saint Bonaventure. Le Christ Maître*, p. 52 et 54, l. 23-33 (trad. Madec, p. 53 et 55) : « Unde, quia Plato totam cognitionem certitudinalem conuertit ad mundum intelligibilem siue idealem, ideo merito reprehensus fuit ab Aristotele : non quia male diceret ideas esse et aeternas rationes, cum in hoc eum laudet doctor maximus Augustinus ; sed quia, despecto mundo sensibili, totam certitudinem cognitionis reducere uoluit ad illas ideas ; et hoc ponendo, licet uideretur stabilire uiam sapientiae quae procedit secundum aeternas rationes, destruebat uiam scientiae quae procedit secundum rationes creatas ; quam uiam e contrario Aristoteles stabiliebat, illa superiori neglecta ».

24. *Ibid.*, p. 54 : « Vterque autem sermo, uidelicet sapientiae et scientiae, per spiritum sanctum datus est Augustino, tanquam praecipuo expositori totius scripturae, satis excellenter, sicut ex scriptis eius apparet ».

25. *Ibid.*, p. 52, l. 15-22 (trad. Madec, p. 53) : « Vnde, licet anima secundum Augustinum annexa sit legibus aeternis, quia aliquo modo lumen illud attingit secundum supremam aciem intellectus agentis et superio-

D'un côté, ce qu'il appellera *viam sapientiae* est décrit comme la liaison entre l'âme humaine et les « lois éternelles » (*legibus aeternis*) dont la « lumière » est atteinte grâce à l'intellect agent et la raison supérieure. De l'autre, la *viam scientiae* est décrite comme le processus de connaissance proposé par Aristote par lequel les « sens », la « mémoire » et l'« expérience » engendrent l'universel qui, à son tour, est le principe des arts et des sciences²⁶. L'un des arguments qu'il offre pour établir cette dernière conclusion est le fait que l'homme ne peut rien connaître sans les « espèces », lesquelles, à leur tour, ne peuvent pas être obtenues sans l'expérience, car « si nous retranchons un sens, nous devons nécessairement retrancher une science²⁷ ». Ainsi, l'acquisition de la science dépend, selon Bonaventure, d'une combinaison entre deux modèles explicatifs différents, à savoir le processus naturel qui, tout en commençant par l'expérience sensible, s'accomplit par des syllogismes démonstratifs, et l'illumination divine par laquelle l'intellect humain est relié aux idées éternelles. L'effort pour rendre compatible ces deux doctrines est d'autant plus clair que l'intellect agent, concept typiquement aristotélicien, correspond à la faculté humaine à saisir la lumière divine²⁸.

On pourrait objecter que les termes « science » et « sagesse » désignent, dans les textes cités, deux types d'objets complètement différents, représentant deux domaines indépendants du savoir. Bonaventure serait en train d'utiliser ces deux termes d'après la signification technique de saint Augustin qui qualifie de *scientia* toutes les connaissances des choses créées, et *sapientia*, celles qui s'occupent formellement des choses divines²⁹. Cependant, une lecture attentive de cet ouvrage montre que son auteur ne donne pas à ces termes la signification mentionnée, même s'il entend suivre saint Augustin sur ce point. Dans les pages où il explique de quelle façon le Verbe agit

rem portionem rationis, indubitanter tamen uerum est, secundum quod dicit philosophus, cognitionem generari in nobis uia sensus, memoriae et experientiae, ex quibus colligitur uniuersale in nobis, quod est principium artis et scientiae ».

26. On reconnaît ici l'explication aristotélicienne proposée à la fin des *Seconds Analytiques* sur l'origine des principes des démonstrations scientifiques. Cf. ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, II, 100a1-10.
27. BONAVENTURE, *Unus est magister noster Christus*, p. 50, 52, l. 10-14 (trad. Madec, p. 53) : « Postremo, si esset ratio tota, non indigeremus specie et receptione ad cognoscendas res ; quod manifeste uidemus esse falsum, quia, amittentes unum sensum, necesse habemus amittere unam scientiam ».
28. Ce procédé est, par ailleurs, assez fréquent parmi les auteurs qui veulent rendre compatible l'illumination avec les idées aristotéliciennes. Cf. J. ROHMER, « La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine. D'Alexandre d'Hales à Jean Peckham », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 3 (1928), p. 105-184 ; J.F. SELLÉS DAUDER, *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre*, Navarra, Eunsa (coll. « Pensamiento Medieval y Renacentista »), 2012, *passim*. Pour Bonaventure, cf. J.F. QUINN, *Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, p. 367-396 ; S. METSELAAR, « Are the Divine Ideas involved in making the Sensible Intelligible ? The Role of Knowledge of the Divine in Bonaventure's Theory of Cognition », *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 79, 2 (2012), p. 339-372 ; A. SPEER, « Illumination and Certitude : The Foundation of Knowledge in Bonaventure », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 85, 1 (2011), p. 127-141.
29. Cf. G. CATAPANO, *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafilosofici dal Contra Academicos al De vera religione*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum (coll. « Studia Ephemeridis Augustinianum »), 2001, p. 267-275 ; E. SERENE, « Demonstrative Science », dans N. KRETZMANN, A. KENNY, J. PINBORG, éd., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. 1100-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 498-501.

comme maître de l'homme pour l'acquisition de la sagesse, Bonaventure émet plusieurs remarques qui permettent de comprendre sa position. Tout d'abord, il commence ces pages en déclarant qu'à partir de ce qu'il a dit précédemment dans son sermon, « il apparaît [...] suivant quel ordre et par quel agent on parvient à la sagesse³⁰ », tout en se disposant immédiatement à expliquer de quelle façon le Verbe exerce son action dans l'obtention de la sagesse. Or, il se trouve qu'à l'intérieur de cette analyse, il inclut aussi bien la science que la sagesse, comme si la première faisait partie de la seconde. Cette inclusion suggère que ces deux termes ne désignent pas nécessairement deux objets qui s'excluent l'un l'autre, mais plutôt deux façons différentes de posséder une même connaissance. De plus, la première partie de son argumentation consiste à montrer que la véritable contemplation de la vérité ne peut être accomplie que si l'on suit l'ordre correct du processus qui nous conduit à elle : « [...] l'ordre consiste à commencer par la solidité de la foi, à progresser par la sérénité de la raison, pour parvenir à la suavité de la contemplation³¹ ». Cela ne signifie pourtant pas que la foi représente la sagesse et la science, la raison. Il s'agit plutôt de dire que toute connaissance est rendue « sagesse » lorsqu'elle est enveloppée par la solidité de la foi, car ce dont il est question est un ordre à suivre pour obtenir une connaissance et non pas deux types d'objets différents de connaissance. En effet, étant donné que les philosophes ont ignoré la foi et se sont guidés uniquement par leur raison, « ils n'ont nullement pu parvenir à la contemplation³² », ce qui suggère qu'une connaissance n'est considérée contemplation que si elle suit l'ordre recommandé. Le mot « contemplation » semble désigner la spécificité d'une connaissance qui mérite le titre de « sagesse », ce qui est rendu possible par son enveloppement dans la foi. Finalement, Bonaventure explique comment le Christ coopère avec l'intellect pour l'acquisition de la vérité : « [...] non seulement de manière générale comme en toutes actions naturelles, ni de manière aussi spéciale que dans les actions de la grâce et du pouvoir méritoire, mais d'une certaine manière intermédiaire³³ ». Encore une fois, cela suggère que, sous le terme « sagesse », on peut inclure n'importe quelle connaissance intellectuelle, quel que soit l'objet, dans la mesure où l'obtention de celle-ci a reçu l'assistance divine. Mais cette interprétation se voit confirmée lorsque, afin de fournir un critère qui permettrait de comprendre ce qu'il entend par « manière intermédiaire » de collaboration divine, Bonaventure souligne que celle-ci correspond aux actions qu'effectuent les créatures en tant qu'« image de Dieu », ce qui s'applique à l'âme humaine en tant qu'elle est capable de Dieu par la connaissance et l'amour³⁴. Ensuite, lorsqu'il explique de façon concrète en quoi con-

30. BONAVENTURE, *Unus est magister noster Christus*, p. 46, l. 1-2 (trad. Madec, p. 48) : « Ex praedictis igitur patet quo ordine et quo auctore perueniatur ad sapientiam ».

31. *Ibid.*, p. 46, l. 3-5 (trad. Madec, p. 47) : « Ordo enim est ut inchoetur a stabilitate fidei et procedatur per serenitatem rationis, ut perueniatur ad suauitatem contemplationis [...] ».

32. *Ibid.*, p. 48, l. 11-15 (trad. Madec, p. 49) : « Hunc ordinem ignorauerunt philosophi qui, negligentes fidem et totaliter se fundantes in ratione, nullo modo peruenire potuerunt ad contemplationem [...] ».

33. *Ibid.*, p. 48, l. 2-5 (trad. Madec, p. 49) : « [...] non solum generaliter sicut in omnibus operibus naturae, nec ita specialiter sicut in operibus gratiae et uirtutis meritoriae, sed quodam medio modo inter utrumque ».

34. *Ibid.*, p. 48, l. 13-15 (trad. Madec, p. 49) : « [...] eo enim est anima imago dei, ut dicit Augustinus in libro de trinitate, quod capax eius est et particeps esse potest, per cognitionem uidelicet et amorem ».

siste ce type intermédiaire de collaboration divine dans le cas de la connaissance intellectuelle, il affirme : « Pour celles qui sont siennes en tant qu'elle [la créature] est image, comme sont les actions intellectuelles par lesquelles l'âme perçoit la Vérité immuable elle-même, Dieu y coopère comme objet et raison motrice³⁵ ». Retenons la dernière phrase qui indique que la collaboration divine se fait comme « objet et raison motrice » (*obiectum et ratio motiua*), qui s'oppose à la façon générale de coopération dans laquelle Dieu participe en tant que « principe et cause³⁶ ». Opposée à la collaboration divine comme « principe et cause », l'idée d'une assistance divine comme « objet et raison motrice » révèle clairement que, s'agissant de la connaissance intellectuelle, cette assistance ne se limite pas à maintenir dans l'être la causalité exercée par l'intellect lui-même, mais elle est un véritable influx causal direct et spécifique qui concerne l'essence même de l'acte de pensée. La nature de cet influx causal spécifique est développée plus tard, précisément lorsque Bonaventure introduit les lignes qui ont été commentées au début de cette section et qui parlent d'une illumination accompagnée (*viam sapientiae*) de l'action naturelle des facultés sensibles et intellectuelles de l'homme (*viam scientiae*). On voit donc de quelle façon la sagesse dont Bonaventure veut expliquer la collaboration divine ne semble pas désigner un certain type d'objet en particulier, mais, dans ce cas-ci, l'intellect en tant que réalité capable d'obtenir par ses propres forces des vérités intelligibles mais qui réclame, en même temps, une assistance divine pour accomplir sa tâche. La tension dont nous avons parlé auparavant se retrouve ainsi confirmée.

En définitif, lorsque Bonaventure sépare la *scientia* de la *sapientia*, il n'est pas en train de dire que certaines réalités créées telles que les chiens ou les arbres feraient l'objet de la première et que Dieu ferait l'objet de la seconde. Aussi bien la connaissance des choses créées que celle de Dieu pourraient, en réalité, faire partie de la *scientia* et de la *sapientia* — tout du moins dans cette vie mortelle. Ces deux termes peuvent donc désigner matériellement une même connaissance, mais selon deux perspectives différentes. La sagesse, selon la perspective de ce qui a été rendu possible ou causé par Dieu ; la science, selon la perspective de ce qui a été engendré par les facultés naturelles.

La question que l'on doit se poser à partir du schème précédent peut ainsi être formulée en ces termes : qu'y a-t-il dans une connaissance vraie et certaine obtenue par un processus naturel d'expérience, intellection et démonstration qui la rend meilleure grâce à l'illumination divine ? Si une connaissance quelconque peut être vraie et certaine grâce à un processus cognitif naturel, pourquoi serait-elle plus vraie et plus certaine par une illumination venue de Dieu ? Encore une fois, on ne voit pas très bien pourquoi l'illumination serait nécessaire là où les capacités humaines paraissent suffire. Par conséquent, la question est d'identifier ce qu'introduit, selon Bonaventure, l'illumination divine.

35. *Ibid.*, p. 50, l. 4-7 (trad. Madec, p. 51) : « In his autem quae sunt ipsius, in quantum est imago, sicut sunt actiones intellectuales in quibus anima percipit ipsam ueritatem incommutabilem, cooperatur sicut obiectum et ratio motiua ».

36. *Ibid.*, p. 50, l. 1-4.

2. Questions disputées sur la science chez le Christ

Cette tension apparaît beaucoup plus clairement dans la question IV des *Questions disputées sur la science chez le Christ (De scientia Christi)* qui s'interroge sur la possibilité de l'homme de connaître quelque chose de certain à propos des « raisons éternelles » (*in ipsis rationibus aeternis*). Ce texte est particulièrement utile pour rendre visibles l'existence et le caractère de ladite tension, car il concerne la connaissance intellectuelle en général, sans faire de distinction entre les objets de cette connaissance³⁷. En effet, dans ce texte, la position finale de Bonaventure ne distingue pas la science de la sagesse, ce qui implique que ses conclusions s'appliquent, sans aucun doute, à n'importe quel niveau de connaissance intellectuelle qui est vraie et certaine. Je me permets également de manifester mon désaccord avec l'opinion de Camille Bérubé qui nie le caractère philosophique de cet ouvrage, en lui attribuant une nature purement théologique³⁸. D'après Bérubé, cette œuvre s'interroge, en dernière analyse, sur la question de savoir si les « idées divines rayonnent hors de Dieu ». Ainsi, il estime que Bonaventure s'occuperait de la question de la connaissance intellectuelle de l'homme parce que le moyen choisi par lui de répondre à la question précédente serait « d'examiner les propriétés des êtres spirituels qui reflètent les attributs divins³⁹ ». Néanmoins, que Bonaventure prétende inscrire son argumentation dans le cadre de l'élaboration d'une doctrine théologique ne signifie pas que le texte lui-même soit d'ordre théologique. Il faut bien distinguer l'intention d'un ouvrage des moyens dont elle se sert, car rien n'empêche qu'une intention théologique ne puisse être satisfaite par le biais d'une argumentation d'ordre strictement philosophique. Or, le texte en question est, sans doute, une argumentation visant à prouver que l'homme a besoin de la lumière et des raisons éternelles pour atteindre la science et Bonaventure n'a pas besoin d'employer des raisons tirées de la foi pour mener à bout sa démonstration. On aura la possibilité de le vérifier dans les pages suivantes.

La thèse défendue par Bonaventure dans cette question IV de son ouvrage est très similaire à celle qui a été examinée dans la section précédente. Selon lui, la connaissance « certaine » ou « scientifique » ne s'explique pas totalement grâce aux forces naturelles de l'homme — l'intellect agent —, mais elle ne s'explique pas non plus uniquement grâce aux « idées éternelles ». De même qu'il l'avait fait dans le *De magistro*, Bonaventure propose une thèse intermédiaire entre ces deux possibilités : la connaissance scientifique est engendrée dans chaque homme particulier grâce à l'action conjointe de ses forces naturelles et des idées divines. Plus précisément, pour

37. Pour des commentaires ou des exposés des textes de Bonaventure étudiés ici ainsi que sur la notion de certitude qui en découle, cf. E.-H. WÉBER, « Introduction », dans ID., trad., *Saint Bonaventure. Questions disputées sur le savoir chez le Christ*, Paris, O.E.I.L. (coll. « Sagesse chrétienne »), 1985, p. 9-24 ; G. MADDEC, « Notes complémentaires », dans ID., trad., *Saint Bonaventure. Le Christ Maître*, p. 80-84 ; A. SPEER, « Certitude and Wisdom in Bonaventure and Henry of Ghent », p. 75-100 ; ID., *Illumination and Certitude : The Foundation of Knowledge in Bonaventure*, p. 127-141 ; C. BÉRUBÉ, *De la philosophie à la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini (coll. « Bibliotheca Seraphino-Cappuccina »), 1976, p. 36-51.

38. C. BÉRUBÉ, *De la philosophie à la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon*, p. 36-51.

39. *Ibid.*, p. 40.

acquérir une connaissance certaine, sont requises, d'une part, la « raison éternelle » en tant que « régulatrice » (*regulans*) et « raison motrice » (*ratio motiva*) et, d'autre part, la « raison créée » (*ratione creata*), étant donné que les raisons éternelles n'apparaissent pas à l'intellect humain avec toute leur clarté⁴⁰.

La première possibilité — c'est-à-dire que la science procède uniquement des forces naturelles de l'homme — est réfutée tout au long de l'article par des raisons qui seront explicitées plus tard, mais il convient de signaler ici que, dans la section des arguments, il réfute directement la théorie de l'intellect agent comme explication suffisante de la connaissance scientifique. Ainsi, quelle que soit la fonction de l'intellect agent, il est clair que, pour Bonaventure, celui-ci ne suffit pas pour fournir à l'homme une certitude complète à propos des vérités scientifiques, car le franciscain ne voit pas comment cet intellect pourrait, d'une part, être en acte et, d'autre part, ne pas posséder, dès le début, la totalité des connaissances intelligibles. Si l'intellect humain est capable de rendre intelligible en acte les choses qu'il peut connaître, alors son actualité doit dépendre de celle de Dieu⁴¹.

Quant à la seconde possibilité, elle est réfutée principalement par le fait que si Dieu était la seule cause de notre connaissance scientifique, alors on ne pourrait pas vraiment distinguer la connaissance naturelle et rationnelle des connaissances d'ordre surnaturelle, car, dans ce cas, toute connaissance serait effectuée dans le Verbe⁴². Sur ce point précis, l'argumentation ne diffère donc pas de celle que nous retrouvons dans le *De magistro*. Par ailleurs, dans un petit extrait de la fin du corpus, le franciscain donne un fondement additionnel à cet argument :

De plus l'âme, n'étant pas image de Dieu par la totalité d'elle-même, atteint, en même temps que ces Raisons éternelles, les (formes intelligibles) qui, similitudes abstraites des choses à partir de leurs images sensibles, constituent les raisons propres et distinctes de (notre) connaître intellectif. Sans ces formes intelligibles, la lumière issue de la Raison

40. BONAVENTURE, *Quaestiones disputatae de scientia christi* (désormais, *De scientia Christi*), dans R.P. ALOYSII, éd., *Doctoris seraphici S. Bonaventurae. S. R. R. Episcopi cardinalis. Opera Omnia. V*, Parma, Quaracchi, 1891, q. IV, c., p. 23b : « Et ideo est tertius modo intelligendi, quasi medium tenens inter utramque viam, scilicet quod ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut *regulans* et *ratio motiva*, non quidem ut *sola* et *in sua* omnimoda claritate, sed cum *ratione creata*, et ut *ex parte* a nobis contuita secundum statu viae ».

41. *Ibid.*, q. IV, arg. 32, p. 20b : « Item, omne ens in potentia reducitur ad actum per aliquid actu existens in illo genere ; sed intellectus noster est in potentia, ut intellectus in puero : ergo ad hoc, quod fiat ad actum intelligens, necesse est, quod per eum fiat, qui est actu omnia sciens. Sed hoc non est nisi aeterna sapientia : ergo etc. — *Si tu dicas*, quod ille est agens intellectus ; *tunc quaero* : aut intellectus agens actu *intelligebat* illud quod iste addiscit, aut *non* ; si *non* : ergo per illum non poterat fieri actu intelligens ; si *sic* : ergo iste qui addiscit simul idem intelligit et ignorat, vel intellectus agens non est aliquid animae, sed supra animam : restat igitur, quod quidquid animam intelligens apprehendit per aliquid, quod est supra animam, apprehendat. Sed supra animam non est nisi Deus : ergo etc. — [...] ».

42. *Ibid.*, q. IV, c., p. 23a : « Et haec intelligentia est minus recta, pro eo quod secundum hoc nulla esset rerum cognitio nisi in Verbo ; et tunc non differret cognitio viae a cognitione patriae, nec cognitio in Verbo a cognitione in proprio genere, nec cognitio scientiae a cognitione sapientiae, nec cognitio naturae a cognitione gratiae, nec cognitio rationis a cognitione revelationis ; quae omnia cum sint falsa, nullo modo est ista via tenenda ».

éternelle, chez l'homme à l'état pérégrin, n'est pas un principe suffisant pour l'âme, si ce n'est, peut-être, par une révélation spéciale qui transcende l'état présent [...]⁴³.

Ce texte explicite la raison par laquelle l'homme n'obtient pas uniquement la science à partir des idées divines : son âme n'est pas dans sa totalité l'image de Dieu (*non ex se tota*). Cela signifie que l'insuffisance des raisons éternelles est le résultat d'une limitation humaine d'ordre naturelle : l'âme de l'homme est bien l'image de Dieu, mais pas en vertu de tout ce qu'elle est. C'est pour cette raison qu'elle a besoin, dans son état présent, des « similitudes abstraites » (*similitudines abstractas*) obtenues à partir des images sensibles pour acquérir une connaissance scientifique. De plus, ces similitudes abstraites, que l'on peut reconnaître comme les espèces ou formes intelligibles des choses, constituent, pour l'homme, les raisons « propres et distinctes de son connaître intellectif » (*proprias et distinctas cognoscendi rationes*). Par conséquent, la position de saint Bonaventure consiste à dire que, sans une aide spéciale d'ordre surnaturelle, le processus régulier de la connaissance humaine doit inclure l'utilisation de formes intelligibles qui, d'une certaine façon, ouvrent à l'âme une fenêtre pour accéder aux idées divines. Pour que l'homme puisse avoir un accès direct et complet à ces idées divines, il faudrait une aide spéciale de la part de Dieu, laquelle serait au-delà de l'activité intellectuelle naturelle de l'homme. Par conséquent, l'acquisition de la science chez l'homme nécessite, comme condition de possibilité, aussi bien l'aide de Dieu que la formation d'espèces intelligibles. Cette formation d'espèces intelligibles est susceptible d'être menée à bout par la force des facultés naturelles de l'homme ; l'aide divine, pour sa part, n'est pas exceptionnelle, mais elle appartient à l'apprentissage de la science. Cela permet de conclure que la thèse de saint Bonaventure reconnaît, à la fois, la nécessité de l'action divine dans *tout* acte de connaissance scientifique, quel que soit l'objet, et la nécessité de l'action humaine qui est, à son tour, capable de saisir, par elle-même, la vérité scientifique. Ainsi, tout en étant une véritable théorie générale de la connaissance scientifique — et pas une théorie d'un certain type de connaissance scientifique —, la thèse bonaventurienne établit, d'une part, la nécessité d'une illumination divine, et de l'autre, la capacité de l'homme à saisir par lui-même son objet. Cette dernière idée est d'autant plus claire que Bonaventure n'hésite pas à qualifier les « similitudes abstraites » comme « objets propres et distincts » de la connaissance humaine⁴⁴.

La caractéristique la plus intéressante de cette théorie est que, tout en déclarant la nécessité d'une illumination divine, elle ne paraît rien ôter aux forces naturelles de l'homme. Ces dernières ont une participation active dans le processus de connaissance et c'est leur tâche spécifique d'acquérir les espèces intelligibles par lesquelles

43. *Ibid.*, q. IV, c., p. 24b (trad. Wéber, p. 105) : « *Rursus, quia non ex se tota est anima imago, ideo cum his attingit rerum similitudines abstractas a phantasmate tanquam proprias et distinctas cognoscendi rationis, sine quibus non sufficit sibi ad cognoscendum lumen rationis aeternae, quamdiu est in statu viae, nisi forte per specialem revelationem nunc statum transcenderet, sicut in his qui rapiuntur, et in aliquorum revelationibus Prophetarum* ».

44. Pour un traitement plus approfondi de la façon par laquelle les similitudes naturelles opèrent dans la connaissance humaine chez Bonaventure, cf. H.F. ROBERTS-LONGSHORE, « The Word and the Mental Words : Bonaventure on Trinitarian Relation and Human Cognition », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 85, 1 (2011), p. 99-125 (surtout, p. 110-118).

on accède à l'essence des choses et, donc, à leurs vérités universelles et nécessaires. L'acquisition des vérités universelles et nécessaires paraît donc être un résultat propre de l'activité des facultés naturelles de l'homme par lesquelles il obtient ses principes et élabore des syllogismes démonstratifs. L'assistance divine dans ce processus naturel semble ainsi avoir pour unique rôle d'introduire une sorte de confirmation des vérités.

Le problème que ces lignes soulèvent est le même qui a été formulé auparavant. En effet, si Bonaventure tient à la thèse selon laquelle notre connaissance certaine du monde intelligible nécessite des « raisons créées », ce qui revient à dire que l'homme a besoin de l'expérience sensible pour l'accomplir, quel est alors le rôle exact des raisons éternelles et de l'illumination divine ? Nous avons déjà évoqué que ce rôle est de *confirmer* ce qui a été acquis par la raison et l'expérience, mais qu'est-ce qui est ajouté, au juste, par cette confirmation ? On pourrait soutenir que ce qui est ajouté est la certitude, mais il n'est pas facile de justifier une thèse qui reconnaît à l'homme la capacité d'accéder à la vérité par ses propres forces sans lui reconnaître la capacité à le faire avec certitude. Je ne veux pas dire qu'une telle théorie n'a pas de sens, mais tout simplement que sa signification exacte n'est pas évidente.

Dans les pages suivantes, j'exposerai la doctrine de quelques textes qui développent les raisons principales qui conduisent Bonaventure à son affirmation décidée et constante d'une nécessité d'assistance divine dans la connaissance scientifique du réel. Cet exposé nous apportera les éléments nécessaires pour l'élaboration d'une hypothèse susceptible de résoudre lesdites difficultés.

III. RAISONS ÉTERNELLES ET CERTITUDE

La clé pour comprendre la thèse bonaventurienne est la notion de « certitude » (*certitudo*). Mais si l'on veut parler correctement de cette notion, il convient d'émettre quelques remarques concernant sa signification technique au XIII^e siècle. Ensuite, on déduira les conséquences théoriques de cette doctrine pour la thèse de Bonaventure.

1. La notion de *certitudo* au XIII^e siècle

Le terme *certitudo* n'a pas exactement la même signification que les termes modernes qui sont normalement employés pour le traduire. Effectivement, le mot français « certitude » désigne une disposition mentale par laquelle une personne donne son assentiment à une croyance sans craindre l'erreur. D'après sa signification habituelle, la certitude est une notion qui ne concerne donc pas la nature des objets possibles de connaissance, mais elle se limite à manifester quelque chose qui survient auprès du sujet qui effectue l'acte de connaissance. De cette manière, quel que soit l'objet, la certitude se limite à désigner une caractéristique d'un type d'assentiment susceptible de survenir à propos de n'importe quelle croyance. Pour cette raison, nous pouvons avoir de la certitude aussi bien à propos d'un objet de connaissance contingent qu'à propos d'un objet nécessaire. Or, nous ne pouvons pas dire la même chose

sur la notion de *certitudo* telle qu'elle est envisagée par les auteurs scolastiques, au moins à partir du début du XIII^e siècle. En effet, la caractérisation théorique habituelle de cette notion inclut un élément subjectif et un élément objectif. L'élément subjectif n'est rien d'autre que la disposition mentale qui a été décrite plus haut à propos de la certitude au sens moderne, et on peut donc dire que, sur ce point précis, la *certitudo* des écrits du XIII^e ne diffère pas de notre notion habituelle de certitude. Thomas d'Aquin, par exemple, n'hésite pas à définir cette notion comme *firmitas adhaesionis* (fermeté de l'adhésion) ou comme une connaissance qui ne comporte pas de *formitudine alterius* (peur des opposés)⁴⁵. En revanche, l'élément objectif introduit une série de caractéristiques dans cette notion qui l'éloignent de l'emploi habituel du mot « certitude » au sens moderne. J'exposerai par la suite ces caractéristiques de façon synthétique en me servant de la bibliographie déjà existante sur ce sujet⁴⁶.

La *certitudo* est très fréquemment caractérisée comme la propriété d'une connaissance exprimant quelque chose qui « ne peut pas se trouver autrement » (*non possit aliter se habere*). Autrement dit, la certitude appartient à des connaissances qui expriment une nécessité, c'est-à-dire une vérité qui ne peut pas ne pas être telle. La conséquence théorique de cette façon d'envisager la notion de certitude est que la chose connue doit aussi être nécessaire, car, si ce n'était pas le cas, l'acte de connaissance de celle-ci ne saurait exprimer quelque chose ne pouvant pas ne pas être autrement. On peut reconnaître aisément la présence de l'aspect objectif de la *certitudo* qui a été mentionné : une connaissance n'est certaine que lorsque son objet est nécessaire. Ainsi, à la différence du concept moderne de « certitude », la *certitudo* paraît ne pas pouvoir exister dans le cas des objets de connaissance contingents. Par conséquent, il semble que, pour les auteurs médiévaux, il ne suffit pas d'adhérer fermement à une vérité (*firmitas adhaesionis*) pour que l'assentiment mérite le titre de *certitudo*, car il faut en plus que l'objet de ladite vérité ne soit pas de l'ordre des événements contingents. Cette singularité de la notion a même suscité l'opinion selon laquelle la *certitudo* désigne moins une disposition mentale du sujet de connaissance qu'une caractéristique des choses connues⁴⁷. Mais cette opinion est erronée, car, même si la possibilité de *certitudo* dépend effectivement de la nécessité de l'objet, elle n'est pas moins une disposition mentale consistant à l'adhésion ferme de la vérité d'une proposition⁴⁸.

45. THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis* (désormais, *Sent*), éd. M.F. MOOS, Paris, P. Lethielleux, 1956, III, d. 26, q. 2, a. 4, c.

46. Cf. E. STUMP, *Aquinas*, London, New York, Routledge (coll. « Arguments of the Philosophers »), 2003, p. 229-231 ; C. GRELLARD, « Certainty », dans H. LAGERLUND, éd., *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Volume 1*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York, Springer, 2011, p. 206 ; M. PICKAVÉ, « Human Knowledge », dans B. DAVIES, E. STUMP, éd., *The Oxford Handbook of Aquinas*, New York, Oxford University Press, 2012, p. 326 ; B. TREMBLAY, « Albert on Metaphysics as First and Most Certain Philosophy », dans I. RESNICK, éd., *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, Leiden, Boston, Brill (coll. « Brill's Companions to the Christian Tradition »), 2013, p. 575-595.

47. Par exemple, à propos de saint Thomas d'Aquin, voir E. STUMP, *Aquinas*, p. 226-231.

48. Pour quelques exemples, cf. THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, éd. M.F. MOOS (Paris, P. Lethielleux, 1956), III, d. 26, q. 2, a. 4, c. : « [...] certitudo proprie dicitur firmitas adhaesionis virtutis cognitivae in suum cognoscibile [...] » ; ROBERT GROSSETESTE, *Commentarius*, I, c. 11, p. 178, l. 112-119 : « Cum itaque tam in terminis doctrinalibus quam in terminis aliarum facultatum fiant sillogismi deceptorii, inducit Aristoteles litteram que sequitur usque : *Sed*

D'autre part, il se trouve que les philosophes du XIII^e siècle qui envisageaient la *certitudo* de la façon décrite admettaient deux types de nécessité, dont le premier type correspondait aux vérités ayant pour objets des événements contingents. Il s'agit de la distinction entre la nécessité conditionnelle et la nécessité absolue, dont la source est un extrait du *Peri hermeneias* d'Aristote⁴⁹. La nécessité absolue correspond aux réalités qui ne peuvent pas ne pas être telles qu'elles sont. Par exemple, un triangle ne peut pas ne pas avoir trois côtés. La nécessité conditionnelle, en revanche, désigne les choses qui peuvent ne pas être, mais qui sont nécessairement quand elles le sont. Par exemple, Socrate peut ne pas être assis, car le fait d'être Socrate n'implique pas qu'il soit assis tout le temps, mais lorsqu'il est assis, il est *nécessairement* assis⁵⁰. On s'aperçoit que cette nécessité conditionnelle n'est rien d'autre qu'une application concrète du principe de non-contradiction : une chose ne peut pas être et ne pas être en même temps ni sous le même rapport⁵¹. Quoi qu'il en soit, la notion de « nécessité conditionnelle » ouvre la possibilité d'assigner un certain degré de nécessité aux événements contingents et, par conséquent, elle les rend susceptibles d'être connus avec *certitudo*. Plusieurs textes du XIII^e témoignent explicitement qu'il est possible que ce type d'événements soit connu avec certitude, et il suffit de noter que Bonaventure lui-même admet cette idée lorsque, dans l'une des objections de la question IV de *De*

qua differt et propter quid scire, ut in ea ostendat differentiam deceptionis in doctrinalibus et in aliis, scilicet quod in doctrinalibus pauca est deceptio respectu deceptionis accidentis in aliis facultatibus, ut sic ostendat excellentiam scientiarum doctrinalium respectu aliarum scientiarum, utpote in quibus est certitudo maxima et deceptio minima » ; BONAVENTURE, *De scientia Christi*, q. IV, c., p. 23b : « *Nobilitas*, inquam, *cognitionis*, quia cognition certitudinalis esse non potest, nisi sit *ex parte scibilis immutabilitas*, et *infallibilitas ex parte scientis* ».

49. ARISTOTE, *Perihermeneias*, I, 9, 19a20-30.

50. Nous retrouvons cette distinction dans plusieurs textes du XIII^e siècle. Cf. ROBERT GROSSETESTE, *De veritate propositionibus*, dans L. BAUR, éd., *Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, Munster, Aschendorff (désormais, BAUR), 1912, p. 143-145 ; ROBERT GROSSETESTE, *De libero arbitrio*, II, c. 6, BAUR, p. 168-169 ; ROBERT GROSSETESTE, *De scientia dei*, BAUR, p. 145-147 ; ALBERT LE GRAND, *Super duos libros Aristotelis Perihermeneias*, dans A. BORGNET, éd., *Alberti Magni. Ratisbonensis Episcopi, ordinis praedicatorum. Opera Omnia. Vol I*, Paris, Luis Vivès, 1890, I, t. 5. C. 6, p. 421b ; THOMAS D'AQUIN, *Expositio libri Perihermeneias* (désormais *In I periherm*), dans R.-A. GAUTHIER, *Leon. I*/I Roma*, Paris, Vrin, 1989, lect. 13, p. 66, l. 29-43 ; THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I, q. 19, a. 3. On peut aussi consulter ces ouvrages qui s'occupent principalement de saint Thomas : G. STOLARSKI, *La possibilité de l'être : un essai sur la détermination du fondement ontologique de la possibilité dans la pensée de Thomas d'Aquin*, Fribourg, Academic Press Fribourg (coll. « Dokimion »), 2001, p. 52-70, 86-92 ; M. PALUCH, « Notes sur les distinctions entre les nécessités chez Thomas d'Aquin », *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 70 (2003), p. 219-231 ; S. ARGÜELLO, *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa (coll. « Filosofía »), 2005, p. 67-83 ; P. PORRO, « Lex necessitatis vel contingentiae. Necessità, contingenza e provvidenza nell'universo di Tommaso d'Aquino », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 96 (2012), p. 404-417.

51. Voir, par exemple, THOMAS D'AQUIN, *In I periherm*, lect. 15, Leon. I*1, p. 80-81, l. 23-46. Voici quelques fragments significatifs : « Et hec necessitas fundatur super hoc principium : 'Impossibile est simul esse et non esse' ; si enim aliquid est, impossibile est illud simul non esse, ergo necesse est tunc illud esse [...] » (l. 23-26) ; « Et hec necessitas non absolute, set ex suppositione ; unde non potest simpliciter <et> absolute dici quod omne quod est, necesse est esse, et omne quod non est, necesse est non esse, quia non idem significat quod omne ens quando sit ex necessitate : nam primum significat necessitatem ex suppositione, secundum autem necessitatem absolutam » (l. 35-43).

scientia Christi, il déclare, sans le nier plus tard dans sa réponse, que la *certitudo* peut être obtenue, sans l'illumination divine, à propos des réalités sensibles⁵².

Une conséquence de la doctrine décrite est que la *certitudo* semble admettre des degrés. Étant donné qu'il y a, de prime abord, deux degrés de nécessité, il est facile d'admettre que les auteurs médiévaux aient accepté deux degrés différents de *certitudo* en fonction du type d'objet connu. De même, étant donné que l'on peut distinguer, à l'intérieur même du réel pris en sa totalité, plusieurs niveaux de nécessité selon la perfection des êtres, il semble alors vraisemblable d'admettre plusieurs niveaux de *certitudo* basés sur le degré de nécessité de l'objet connu. Ainsi, même lorsque nous nous situons au niveau des réalités qui possèdent la « nécessité absolue » — comme c'est le cas de l'essence et des propriétés essentielles des choses —, nous devons reconnaître, selon les auteurs médiévaux, l'existence de degrés. Par conséquent, on a le droit de supposer que la *certitudo* que l'on pourrait acquérir à propos d'une essence créée — qui peut ne pas exister — ne saurait pas être la même que celle que l'on pourrait acquérir à propos de Dieu — qui ne peut pas ne pas exister.

Bref, tout en étant une notion qui désigne principalement une disposition mentale, il semble que la *certitudo* admet plusieurs niveaux fondés sur les degrés de nécessité des objets à connaître. Pour cette raison, cette disposition mentale devrait, en principe, être plus ou moins solide en raison de la perfection de l'objet de l'intellect. En plus, si la *certitudo* en tant que *firmitas adhaesionis* dépend de la capacité du sujet à confirmer la vérité d'une proposition, alors elle devrait pouvoir être plus ou moins fortifiée en fonction de la lumière employée pour accomplir ladite confirmation. Or, il se trouve que toutes ces idées sont présentes dans la théorie de la connaissance que Bonaventure développe dans les textes étudiés ici. Nous allons donc maintenant entreprendre l'étude des arguments qu'il utilise en faveur de sa théorie à la lumière de la notion de *certitudo* que nous venons d'expliquer.

2. *Certitudo* et illumination selon saint Bonaventure

La première chose que nous devons signaler est que la question posée par Bonaventure dans les textes qui nous intéressent est celle de la connaissance de la science (*scientia*). Or, il se trouve que cette notion est étroitement liée à celle de *certitudo* : une connaissance peut être nommée *scientia* lorsqu'elle est certaine. C'est pour cette raison que le terme *scientia* désigne, au sens strict, les connaissances universelles et nécessaires. Ainsi, dans son sens le plus strict, la *certitudo* ne peut être obtenue qu'à propos de la *scientia*. C'est, en tout cas, dans ce sens que le terme *scientia* est em-

52. BONAVENTURE, *De scientia Christi*, q. IV, obj. 11, p. 21b : « Item, certitudinalis cognitio potest esse in sensu absque certitudine rationis sempiternae : ergo si potentior est intellectus quam sensus, multo fortius absque illo lumine poterit certitudinaliter cognoscere et intelligere ». Dans la réponse à cette objection (ad 11, p. 25a), Bonaventure dit : « Ad illud quod obiicitur de sensu, dicendum, quod non est simile de certitudine sensus et intellectus. Certitudine enim sensus venit ex alligatione potentiae operantis per modum naturae circa aliquid determinatae. Certitudo autem intellectus non potest venire ex hac parte, cum sit potentia libera ad intelligendum omnia ; et ideo oportet, quod veniat per aliquid non habens alligationem, sed libertatem sin defectibilitate mutabilitatis et fallibilitatis ; et talis est lux et ratio sempiternae veritatis : et ideo ad illam recurritur sicut ad fontem omnis certitudinis ».

ployé par Bonaventure dans les textes que nous étudions. D'ailleurs, c'est pour cette raison qu'il parle, à plusieurs reprises, de *certitudinaliter cognitio* pour se référer à la connaissance scientifique (*scientiale*). Passons maintenant à l'analyse des arguments qu'il emploie pour défendre la thèse selon laquelle nous avons besoin de l'illumination pour acquérir une connaissance scientifique.

Il y a deux textes parallèles complémentaires qui permettent d'identifier l'argument principal du franciscain. Tout d'abord, lisons un passage de son *De magistro* où il explique pourquoi il est vrai que le Christ est le maître des choses qui sont connues par la raison puisqu'il est « la Vérité » :

En effet, pour la connaissance scientiale, sont nécessairement requises la vérité immuable de la part de l'objet de la science et la certitude infallible de la part du sujet de la science. En effet, tout ce qui est de science est nécessaire en soi et certain pour le sujet de science. Nous avons, en effet, la science, lorsque nous estimons connaître la cause qui fait qu'une chose existe et que nous savons que c'en est la cause et qu'il est impossible qu'il en soit autrement⁵³.

Pour justifier donc l'assistance divine dans l'acquisition de la science, il commence par poser deux conditions pour qu'une connaissance soit « scientifique » (*scientialem*) ou « scientiale », si l'on préfère se servir du néologisme proposé par Goulven Madec dans sa traduction. La première condition concerne l'objet de connaissance et se réfère à la « vérité immuable » (*ueritas immutabilis*). La seconde concerne le sujet de connaissance, lequel doit posséder une « certitude infallible » (*certitudo infallibilis*). Bonaventure condense ces deux conditions en déclarant que « tout ce qui est de science est nécessaire en soi et certain pour le sujet de science », c'est-à-dire la science porte sur le nécessaire et c'est la saisie de cette nécessité qui permet d'assentir à une vérité avec certitude. Cette distinction permet donc de vérifier, de prime abord, la spécificité de la notion médiévale de certitude qui ne se borne pas à exprimer une disposition mentale qui fait partie de l'acte même de connaissance, mais qui présuppose la nécessité de l'objet comme condition de possibilité. Étant donné que nous connaissons déjà la thèse de Bonaventure, nous pouvons supposer que cette « vérité immuable » s'identifie aux idées divines, ce qui révèle, comme nous le reverrons plus tard, le sens fort qu'il donne à l'idée que la certitude doit être fondée sur la nécessité. Toutefois, pour l'instant, il se contente de signaler que cette double condition se réalise lorsque nous connaissons la cause par laquelle une chose est, et que nous savons « qu'il est impossible qu'il en soit autrement ». Finalement, signalons que Bonaventure est ici en train de définir la *scientia* d'après l'arrière-plan aristotélicien des *Seconds Analytiques* selon lequel l'idéal de connaissance réside dans le syllogisme démonstratif. Étant donné que la démonstration est, d'après les commentateurs des *Seconds Analytiques*, une sorte de réduction ou « résolution » (*resolutio*) d'une chose à une autre chose supérieure (de l'effet à sa cause ou

53. BONAVENTURE, *Unus est magister noster Christus*, p. 30-32, l. 2-8 (trad. Madec, p. 31-33) : « Ad cognitionem enim scientialem necessario requiritur ueritas immutabilis ex parte scibilis et certitudo infallibilis ex parte scientis. Omne enim quod scitur necessarium est in se et certum est ipsi scienti. Tunc enim scimus, cum causam rei arbitramur cognoscere propter quam res est, et scimus quoniam ipsius causa, et quoniam ipsius est impossibile aliter se habere ».

d'une vérité aux principes)⁵⁴, on peut supposer que, selon Bonaventure, la certitude dans la connaissance est obtenue lorsqu'on comprend quelque chose à la lumière d'un autre⁵⁵. Par le biais du syllogisme démonstratif, la connaissance certaine d'une chose serait effectuée grâce à la mise en relation avec sa cause, relation absolument nécessaire qui ne peut pas ne pas être. La nécessité ou vérité immuable des choses est saisie lorsqu'on les connaît *par* ses causes.

Maintenant nous savons que, d'après Bonaventure, la science se définit par la certitude et que cette certitude ne peut être strictement possédée que par la saisie des choses nécessaires ou de la « vérité immuable ». De plus, nous savons que cette vérité immuable peut être apprise grâce à la résolution opérée par le syllogisme démonstratif. Mais si nous voulons comprendre l'argumentation de Bonaventure, il faut répondre à la question suivante : quelles caractéristiques doit posséder la « vérité immuable » pour qu'elle puisse donner lieu à une véritable science et à une parfaite certitude ? C'est en répondant à cette question que nous retrouverons les raisons qui ont conduit Bonaventure à soutenir la nécessité d'une assistance divine pour acquérir la science. À la suite du passage que l'on vient d'examiner, il ajoute :

L'objet de la science requiert donc la vérité immuable. Or la vérité créée n'est pas, simplement et absolument, de cette sorte ; car toute chose créée est sujette à variation et au changement. Mais c'est la Vérité créante qui a l'immutabilité plénière⁵⁶.

Ce que l'on repère aisément dans ces lignes est que la vérité immuable qui constitue aussi bien le but de la science que la condition de possibilité de sa certitude ne réside pas dans les choses créées. Plus exactement, leur auteur dit que la vérité créée n'est pas « simplement et absolument » (*simpliciter et absolute*) une vérité immuable, car tout ce qui est créé est susceptible de changement. Cette remarque est intéressante, car la formule *simpliciter et absolute* est formellement liée à la distinction entre nécessité absolue et nécessité conditionnelle. Nous savons que la nécessité absolue exprime ce que les choses possèdent d'immuable, comme l'essence et les propriétés.

54. L'emploi de ce terme chez les auteurs médiévaux est varié et très difficile à saisir, ce qui s'explique probablement par le fait qu'il a été intégré par l'intermédiaire de plusieurs sources distinctes lui donnant des significations et fonctions différentes. Eyleen Sweeney a identifié trois sens différents de *resolutio* chez Thomas d'Aquin, chacun correspondant à une source différente. Celui d'une réduction d'un effet à sa cause en tant que cet effet découle de celle-ci, a pour source l'idée néoplatonicienne de réduction de toute la multiplicité du réel à l'un, réalité absolument simple et source de toute intelligibilité. Cf. E. SWEENEY, « Three Notions of *Resolutio* and the Structure of Reasoning in Aquinas », *The Thomist*, 58, 2 (1996), p. 197-243. En ce sens chez Albert en rapport à Denys — qui est l'une de ses sources —, on peut aussi retrouver quelques indications intéressantes chez Aertsen. Cf. J. AERTSEN, « What is First and Most Fundamental ? The beginnings of Transcendental Philosophy ? », *Miscellanea Mediaevalia*, 26 (1998), p. 182-183. Chez Bonaventure, cf. J. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden, Boston, Brill (coll. « Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters »), 2012, p. 152-156.

55. Cf. A. SPEER, « Illumination and Certitude : The Foundation of Knowledge », *Catholic Philosophical Quarterly*, 85, 1 (2011), p. 135-137, qui parle de *reductio* et *resolutio* pour expliquer l'idée bonaventurienne selon laquelle il ne suffit pas de connaître la chose en elle-même, mais il faut la connaître aussi sous le modèle éternel.

56. BONAVENTURE, *Unus est magister noster Christus*, p. 32, l. 1-4 (trad. Madec, p. 33) : « Requiritur igitur ex parte scibilis ueritas immutabilis. Huiusmodi autem non est ueritas creata simpliciter et absolute, quia omne creatum uertibile et mutabile, sed ueritas creans quae plenam habet immutabilitatem ».

Pourquoi Bonaventure semble-t-il donc être en train de déclarer que la vérité créée n'est pas susceptible d'avoir une nécessité absolue ? Certes, lorsqu'on parle des événements créés d'ordre contingent, on comprend facilement qu'ils n'ont aucune nécessité absolue, la seule nécessité qu'ils possèdent étant la nécessité conditionnelle. Mais, pourquoi les vérités qui concernent l'essence et les propriétés des choses créées ne sauraient-elles pas comporter une nécessité absolue ? On est apparemment en présence d'une relativisation de la nécessité des choses créées, résultat de la mutabilité intrinsèque de ces dernières.

D'après ces informations, on peut tenter de proposer une reconstruction provisoire de l'argumentation bonaventurienne. La clé de celle-ci réside dans le fait que, selon le franciscain, les choses créées ne possèdent pas le degré de nécessité requis pour acquérir la certitude qui correspond à la science avec certitude. Or, il se trouve que ces choses créées représentent tout ce que l'homme peut apprendre en se servant de ses propres forces naturelles. Ainsi, par le biais des opérations propres des sens et de l'intellect — expérience, abstraction, formation des syllogismes démonstratifs, etc. —, l'homme ne peut qu'accéder à l'essence des choses créées qui, tout en possédant un certain degré de nécessité, n'est pas absolue en raison de la mutabilité intrinsèque de tout ce qui est créé. La conclusion s'impose : la certitude de la science ne saurait pas être acquise sans l'assistance divine qui relie le produit de l'activité humaine aux idées divines et éternelles sous la forme d'une résolution analogue à celle qui est opérée par le biais d'une démonstration.

La cohérence du raisonnement précédent ne résout pourtant pas toute la difficulté. Si la prémisse essentielle de ce raisonnement est que la nécessité possédée par l'essence des choses créées n'est pas absolue, on doit alors expliquer quel genre de nécessité est impliqué dans cette essence. Si l'essence et les propriétés des choses ne comportent pas de nécessité, en quoi se distinguent-elles alors des événements contingents dont la nécessité est conditionnelle ? C'est dans la réponse à cette question que nous pourrions avoir une meilleure compréhension de la thèse bonaventurienne. Quelques textes du *De scientia Christi* nous permettront de le faire. En voici le premier :

Que notre esprit, lors de la connaissance certaine, touche d'une certaine façon ces Règles et ces Raisons immuables, c'est nécessairement requis par la noblesse de notre connaissance et par la dignité du connaissant. Noblesse de la connaissance, dis-je, car connaître avec certitude n'est possible qu'à la double condition qu'il y ait immutabilité du côté de l'objet connu et infailibilité du côté connaissant. *La vérité créée n'est pas immuable de façon absolue, mais conditionnelle.* Pareillement la lumière (noétique) que détient une créature n'est pas, de par son pouvoir propre, totalement infailible. L'une et l'autre, vérité et lumière, sont des réalités créées qui ont procédé du non-être à l'être⁵⁷. (Je souligne).

57. BONAVENTURE, *De scientia Christi*, q. IV, c., p. 23b (trad. Wéber, p. 103) : « Quod autem mens nostra in certitudinali cognitione aliquo modo attingat illas regulas et incommutabiles rationes, requirit necessario nobilitas cognitionis et dignitas cognoscentis. Nobilitas, inquam, cognitionis, quia cognitio certitudinalis esse non potest, nisi sit ex parte scibilis immutabilitas, et infallibilitas ex parte scientis. Veritas autem non est immutabilis simpliciter, sed ex suppositione ; similiter nec lux creaturae est omnino infallibilis ex propria virtute, cum utraque sit creata et proderit de non-esse in esse ».

Pour bien comprendre ce texte, il convient de rappeler que Bonaventure prétend montrer pourquoi l'homme a besoin des raisons éternelles qui sont en Dieu pour obtenir la certitude de sa connaissance scientifique, la lumière divine qui rendrait infaillible la certitude de l'intellect n'étant pas suffisante. Cette assistance doit, selon lui, inclure aussi une saisie de la « Raison éternelle elle-même », dans le sens très fort selon lequel elle serait « touchée » (*atingat*) par l'intellect humain, ce qui révèle un aspect de sa pensée qui est présent dans plusieurs de ses écrits philosophiques⁵⁸. Or, l'argument qu'il propose dans cet extrait est très similaire à celui qui a été examiné auparavant et il le manifeste par la formule « noblesse de la connaissance » (*nobilitas cognitionis*). Pour qu'une connaissance mérite le titre de *scientia*, il est nécessaire que le sujet possède, d'une part, une « certitude infaillible », c'est-à-dire que son assentiment n'ait aucune crainte d'erreur ; et de l'autre, que son objet connu soit immuable. Encore une fois, on peut reconnaître les deux aspects, subjectif et objectif, de la notion médiévale de *certitudo*. Ensuite, Bonaventure émet une remarque qui confirme l'hypothèse qui a été formulée auparavant. En effet, il dit que cette double exigence qui définit la connaissance scientifique ne peut pas s'effectuer ni de la part de l'objet de connaissance créé, ni de la part du sujet créé. La raison étant que la vérité propre des choses créées n'est pas « immuable de façon absolue » et que la lumière des créatures cognitives n'est pas « absolument infaillible », car elles « sont des réalités créées qui ont procédé du non-être à l'être⁵⁹ ». Ce qui nous intéresse ici est l'idée d'un manque d'« immutabilité absolue » de la chose créée, car Bonaventure choisit une formule latine très révélatrice pour l'exprimer : *immutabilitas simpliciter*⁶⁰. De plus, en niant cette *immutabilitas simpliciter* aux vérités créées, il ajoute que leur immutabilité est *ex suppositione*. Cette dernière expression est, elle aussi, une formule technique du XIII^e siècle, utilisée pour exprimer l'idée de nécessité conditionnelle⁶¹. Par conséquent, Bonaventure est sans doute en train de dire que la nécessité des vérités créées correspond à ce qui demeure lorsqu'elles sont ce qu'elles sont, de la même façon que l'on dit qu'il est nécessaire que Socrate soit assis lorsqu'il est assis. Comment peut-on interpréter la doctrine décrite si l'on veut éviter de lui attribuer une

58. Sur la thèse bonaventurienne selon laquelle toute connaissance repose, en dernière analyse, sur une connaissance de Dieu, cf. J. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, p. 147-160 ; W. GORIS, « Two Staged Doctrines of God as First Known and the Transformation of the Concept of Reality in Bonaventure and Henry of Ghent », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 85, 1 (2011), p. 78-97 ; R. IMBACH, « Non dilligas meretricem et dimittas sponsam tuam. Aspects philosophiques des *Conférences sur les six jours de la création* de Bonaventure », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 97 (2013), p. 367-396 ; J.F. QUINN, *Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, p. 451-456 ; S. METSELAAR, « Are the Divine Ideas involved in making the sensible intelligible ? The Role of Knowledge of the Divine in Bonaventure's Theory of Cognition », p. 339-372.

59. Pour un traitement plus large et approfondi de cette idée, cf. J.F. QUINN, *Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, p. 443-445.

60. Quelques auteurs ont noté la présence de cette idée d'immutabilité *simpliciter* lorsqu'il est question de désigner les idées divines, mais sans insister sur les conséquences qui seront proposées par la suite. Cf. S. MARRONE, *The Light of Thy Countenance*, p. 191-193 ; J.F. QUINN, *Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, p. 541-542.

61. Cf. M. PALUCH, « Notes sur les distinctions entre les nécessités chez Thomas d'Aquin », p. 8-22, où l'auteur donne quelques indications sur l'évolution de cette idée à partir du XII^e siècle. La formule « nécessité *ex suppositione* » apparaît souvent dans les textes de Thomas pour désigner ce concept. Sur ce sujet, cf. G. STOLARSKI, *La possibilité de l'être*, p. 59-92.

assimilation de la vérité des événements contingents avec celle de la connaissance scientifique ? Dans la suite du texte, Bonaventure explique que la vérité incréée communique son immutabilité à l'objet de connaissance scientifique, de même que la lumière incréée communique son infallibilité au sujet⁶². Ensuite, il distingue trois façons différentes par lesquelles une chose existe : dans l'esprit (*in mente*), dans son genre propre (*proprio genere*), dans l'art éternel (*aeterna arte*)⁶³. Et il ajoute que l'âme humaine doit saisir, « d'une certaine manière » (*aliquo modo*), les choses dans l'art éternel, c'est-à-dire dans l'action créatrice permanente de Dieu, pour les connaître avec certitude, car ces choses sont muables aussi bien dans leur genre propre que dans l'esprit⁶⁴. Ainsi, on peut en déduire que, selon le franciscain, l'assistance venant de Dieu donne ou communique à l'acte de connaissance humaine la nécessité absolue que toute chose possède par le fait d'être un effet propre des idées éternelles, ce qui ne saurait s'effectuer que par une certaine saisie de ces idées éternelles elles-mêmes, bien que cette saisie, à son tour, ne puisse s'accomplir sans la médiation des espèces intelligibles produites naturellement par l'intellect. Il semble donc que Bonaventure ne soit pas en train d'affirmer que l'essence des choses créées soit dépourvue de nécessité absolue, mais tout simplement que cette nécessité absolue est assurée, en dernière analyse, par celle des idées divines et que, de ce fait, leur connaissance ne saurait atteindre une certitude authentique sans être reliée à ces idées divines. Dans ce cadre général, on peut même spécifier ce qui manque aux choses créées pour posséder, par elles-mêmes, une nécessité absolue.

En effet, dans l'argument vingt et un, en apportant une raison en faveur de la nécessité de l'homme de saisir les idées incréées pour acquérir la connaissance scientifique et certaine, Bonaventure propose que les choses nécessaires sont « interminables » (*omne necessarium est interminabile*) et déclare, ensuite, que cette dernière propriété ne peut pas appartenir aux réalités créées. La raison qu'il donne étant que les créatures peuvent passer, en principe, aussi bien du non-être vers l'être que de l'être vers le non-être⁶⁵. Or, si l'on observe avec attention, on comprendra la signification de la déclaration bonaventurienne selon laquelle les choses créées ne peuvent pas avoir une nécessité absolue. Cela ne signifie pas que l'essence des choses soit contingente à la manière des événements singuliers, mais tout simplement que, du

62. BONAVENTURE, *De scientia Christi*, q. IV, c., p. 23b : « Si ergo ad plenam cognitionem fit recursus ad veritatem omnino immutabilitatem et stabilem et ad lucem omnino infallibilem ; necesse est, quod in huiusmodi cognitione recurratur ad artem supernam ut ad lucem et veritatem : lucem, inquam, dantem infallibilitatem scienti, et veritatem dantem immutabilitatem scibili ».

63. Pour un traitement plus large et approfondi de ce sujet, cf. J.F. QUINN, *Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, p. 367, 526-542.

64. BONAVENTURE, *De scientia Christi*, q. IV, c., p. 23b-24a : « Unde cum res habeant esse in mente et in proprio genere et in aeterna arte, non sufficit ipsi animae ad certitudinalem scientiam veritas rerum, secundum quod esse habent in se, vel secundum quod esse habent in proprio genere, quia utrobique sunt mutabiles, nisi aliquo modo attingat eas, in quantum sunt in arte aeterna ».

65. *Ibid.*, q. IV, arg. 21, p. 19a-b : « Item, omne necessarium est interminabile, quia nullo modo potest nec poterit aliter se habere ; sed illud quo certitudinaliter scimus est verum necessarium : ergo interminabile. Sed omne tale est supra creatum, cum omnis creatura prodierit de non-esse ad esse, et quantum est de se, sit vertibilis in non-esse : ergo illud quo cognoscimus excedit omne verum creatum, ergo est verum increatum ».

point de vue de leur existence individuelle, celles-ci ne sont pas éternelles. En effet, étant donné qu'elles ont été créées rien en elles-mêmes ne garantit une existence illimitée. Autrement dit : leur existence est quelque chose de contingent et, donc, tout prédicat les concernant n'est vrai que dans la mesure où elles existent, même si ce prédicat se réfère à leur essence. Il s'ensuit que toute nécessité susceptible de leur appartenir en vertu de leur essence est relative. Effectivement, l'essence est conditionnée par *l'existence* de ces choses créées, de sorte que l'on pourrait dire à leur propos : il est nécessaire que ces choses soient de telle ou telle manière et qu'elles possèdent telle ou telle propriété essentielle *dans la mesure* où elles existent telles qu'elles sont. Par exemple, on pourrait dire que « toute chose qui assume la nature humaine est rationnelle dans la mesure où cette chose continue d'exister comme un homme ou, tout simplement, continue d'exister ».

Les analyses précédentes permettent de conclure que l'essence des réalités créées comporte effectivement, selon Bonaventure, une nécessité supérieure à celle des choses contingentes. Celle-ci pourrait, sous un certain rapport, être appelée « absolue ». Les événements singuliers se limitent à un moment et à un lieu déterminés et rien en eux ne saurait les faire demeurer en dehors de ce moment et lieu déterminés. En quelque sorte, ces événements ne peuvent même pas se répéter. Ainsi, si l'on établissait une échelle de nécessités, le degré minimum devrait être placé au niveau de ces événements singuliers. L'essence et les propriétés des choses créées, en revanche, posséderaient déjà une nécessité méritant le titre d'« absolue », car cette essence impose une façon d'être déterminée qui ne peut pas ne pas se présenter dans chaque chose qui la possède, quel que soit le lieu et le temps. Bonaventure offre même une sorte de confirmation de cette idée dans sa réponse à l'objection dix-huit. L'objection signale que si l'on saisissait les raisons éternelles, il semble que l'on devrait alors admettre que les événements contingents soient connus avec la même certitude que les choses nécessaires ou que les événements futurs soient connus avec la même certitude que les événements passés, car ils seraient tous connus à la lumière de ces raisons éternelles⁶⁶. La réponse du franciscain consiste à dire que, ni pour la connaissance des événements contingents, ni pour celle des choses nécessaires, la saisie des raisons éternelles n'est la cause exclusive de la certitude, car nous n'en avons pas une connaissance « plénière ». Étant donné que l'obtention de la certitude présuppose, pour cette raison, une participation de l'intellect humain et que cette participation ne peut s'accomplir que par la saisie des similitudes propres et des principes des choses, alors ladite certitude ne possède un degré supérieur que lorsque l'objet connu est nécessaire. Les événements contingents ne pouvant pas pour donner lieu à une similitude intelligible par laquelle on les connaîtrait, on ne peut donc jamais les saisir avec la même certitude que les choses nécessaires⁶⁷.

66. *Ibid.*, q. IV, obj. 18, p. 22a : « Item, si in rationibus aeternis cognoscimus ; sed rationes illae sunt aequae certae respectu contingentium, sicut respectu necessarium, et respectu futurorum, sicut respectu praesentium : ergo ita haberemus certitudinalem cognitionem de contingentibus, sicut de necessariis, ita de futuris, sicut de praesentibus ; quod falsum est : ergo et primum ».

67. *Ibid.*, q. IV, ad. 18, p. 26a : « Ad illud quod obiicitur, quod illae rationes sunt aequae certae respectu contingentium, sicut respectu necessarium ; dicendum, quod illa ratio bene concluderet, si rationes illae essent

Ainsi, on voit comment Bonaventure assume un schéma qui reconnaît plusieurs degrés de nécessité allant des événements singuliers jusqu'à Dieu. En assumant ce schème théorique, il considère que la véritable certitude, celle qui concerne une vérité qui ne peut pas, au sens le plus strict de l'expression, ne pas être vraie, ne peut être obtenue que par la saisie, même implicite, des idées divines et sous l'influx de la lumière infaillible de Dieu. Ainsi, à chaque fois qu'un homme connaît quelque chose avec certitude, par exemple, lorsqu'on démontre que les angles intérieurs d'un triangle somment 180 degrés, il faut nécessairement que l'action divine exerce son influx.

CONCLUSION

Je suis en mesure de tenter une réponse vraisemblable à la question principale de cet article concernant Bonaventure et les auteurs qui soutiennent des thèses semblables durant le XIII^e siècle — question que je me permets de remémorer ici : qu'est-ce qui est ajouté par l'assistance divine dans la connaissance de la vérité scientifique quand on reconnaît que celle-ci est, en même temps, obtenue grâce à un processus naturel effectué par les facultés de l'homme ? En admettant, de prime abord, que la certitude peut être possédée à propos de plusieurs connaissances scientifiques, il semble que Bonaventure ait cru que l'on était contraint d'accepter, pour les raisons déjà examinées, qu'il devait exister une assistance divine pour l'expliquer. Son raisonnement pourrait donc être manifesté en ces termes : l'existence des connaissances certaines étant un fait initial qui réclame une explication théorique, Bonaventure propose que sa condition de possibilité soit que l'homme fasse l'objet d'une coopération procédant de Dieu, car Il est le seul être dans lequel la nécessité ne peut être relativisée sous aucun rapport imaginable. Si l'essence de chaque créature possède une certaine nécessité « absolue », finalement elle n'est pas, si l'on me permet un tel barbarisme, « absolument absolue », car, du point de vue de l'existence, toute nécessité résidant à l'intérieur des choses créées n'est que conditionnelle. Par conséquent, l'assistance divine ajoute à la connaissance humaine sa certitude « éternelle » grâce au fait que ladite connaissance est mise en rapport avec le plus haut des degrés possibles de nécessité.

J'estime que cette hypothèse pourrait nous donner une clé de lecture pour bien comprendre le débat des auteurs du XIII^e siècle à propos de l'illumination requise pour toute connaissance intellectuelle. En effet, quel est l'enjeu de cette discussion ? Je soutiens qu'il est question de donner une explication satisfaisante de la certitude de nos connaissances intellectuelles en admettant que toute certitude absolue réclame une nécessité absolue. Ainsi, l'existence de la certitude de la science présuppose l'existence de cette nécessité absolue dans les choses que nous connaissons, même si celles-ci changent et peuvent ne pas exister. Étant donné que toutes les choses possèdent une essence, la connaissance scientifique certaine que nous en avons repose sur

tota ratio cognoscendi, et si in illis videretur plenarie ; nunc autem non est sic secundum statum praesentis temporis, quia cum illis indigemus similitudinibus propriis et rerum principiis determinate acceptis, quae quidem non reperiuntur in contingentibus, sed solum in necessariis ».

cette même essence. Or, il se trouve que l'idée bonaventurienne selon laquelle les choses créées possèdent, même au niveau de leur essence, une nécessité relative⁶⁸ pourrait expliquer pourquoi plusieurs auteurs du XIII^e siècle jugeaient qu'il ne suffisait pas d'affirmer l'existence de l'essence nécessaire des choses et de la faculté d'une lumière intellectuelle naturelle pour expliquer la connaissance scientifique humaine. En effet, l'essence et la lumière naturelle de l'intellect agent ne pourraient expliquer, dans ces conditions, qu'une partie du phénomène en question. Par conséquent, l'assistance divine s'avère nécessaire pour rendre compte de la certitude, car seulement une assistance de ce genre expliquerait le fait qu'un intellect puisse saisir une nécessité absolue au sens le plus strict du terme, c'est-à-dire une nécessité qui ne saurait exister que dans les idées de Dieu.

68. Mathieu d'Aquasparta a suivi Bonaventure sur ce point, en affirmant que les choses créées ne possèdent qu'une nécessité *ex suppositione*. Cf. S. MARRONE, *The Light of Thy Countenance*, p. 193.