

## VALÉRIEN MAGNI, HÉRITIER DE BONAVENTURE, HENRI DE GAND ET JEAN SCOT ERIGÈNE OU PRÉCURSEUR DE E. KANT

Né à Milan et transplanté à Prague où il devint capucin, Valérien Magni est un inconnu pour la plupart des historiens de la philosophie. Il eut, certes, ses heures de célébrité comme prédicateur, controversiste, diplomate, mais il se présente volontiers comme l'inventeur d'une «philosophie chrétienne». Celle-ci a été l'objet d'appréciations divergentes, qui se limitent à l'ontologisme et arrivent à des jugements irréniques sur les intentions de l'auteur, malgré la logique du système. Plus critique et mieux informé sur l'histoire de notre héros grâce aux recherches de Jerzy Cygan<sup>1</sup>, S. Sousedík pose la question de la signification de Valérien dans l'histoire de la philosophie et voit en lui un précurseur, un siècle à l'avance, d'Emmanuel Kant, en raison du transcendantalisme de sa méthode et de sa doctrine sur l'homme et sur Dieu. Il conclut à l'échec de la «philosophie chrétienne» de Valérien, parce que l'issue en est un mélange incohérent d'idéalisme subjectiviste et d'ontologisme. L'erreur de Valérien a été de confondre l'aristotélisme des Jésuites de Prague, contaminé par le nominalisme, avec l'Aristote «baptisé» par Thomas d'Aquin et adopté couramment par les théologiens chrétiens<sup>2</sup>.

Dans un compte-rendu de l'ouvrage de S. Sousedík, j'ai dit l'ample information de l'auteur, l'exactitude de sa lecture des textes, la justesse de ses critiques sur la valeur de maints principes fondamentaux de Valérien et même l'intérêt philosophique et historique de la perspective nouvelle de l'auteur. J'ai, par contre, émis quelques réserves sur la signification historique de la philosophie de Valérien Magni, estimant qu'il fallait la situer dans son contexte historique médiéval avant de la projeter dans le futur de la philosophie moderne<sup>3</sup>. Etant pour ma part plus familier avec la pensée médiévale, il m'a semblé possible de retracer les sources principales de la «philosophie chrétienne» de Valérien, afin d'aider ses futurs historiens à continuer les recherches des historiens passés et actuels, en rassemblant et agençant entre elles les pièces de ce que l'on pourrait appeler le «puzzle» de la philosophie de notre capucin

1 Jerzy Cygan, 'Opera Valeriani Magni velut manuscripta aut typis impressa', *Collectanea Franciscana* 42 (1972) 119-78, 309-52, et cinq autres articles sur divers sujets particuliers.

2 Stanislav Sousedík, *Valerianus Magni 1586-1661. Versuch einer Erneuerung des christlichen Philosophie in 17. Jarhhundert* (Schriften zur Comeniusforschung, Band 13; Verlag Hans Richarz - Sankt Augustin 1982) 170 pp.

3 Cf. *Coll. Franc.* 52 (1982) 528 s.

du xvii<sup>e</sup>, émule de R. Descartes, N. Malebranche, B. Pascal, B. Spinoza et G. W. Leibniz, tant en philosophie que dans les sciences nouvelles.

### 1. BUT ET MÉTHODE DE VALÉRIEN MAGNI

Pour situer dans son contexte moderne l'entreprise de Valérien, S. Sousedík le compare sommairement à Descartes et aux « protestants orthodoxes ». Descartes décide de refaire la philosophie « ab ovo », en faisant table rase de ses certitudes et même de sa foi religieuse, jusqu'à ce qu'il ait établi sa philosophie sur une base inébranlable. Les protestants orthodoxes et les juifs veulent partir de l'Écriture, même pour les sciences. Valérien part de sa foi chrétienne pour la philosophie sur l'homme et sur Dieu, mais accepte les données des sciences nouvelles. La foi est comme le phare qui montre le but au marin sans boussole dans la nuit noire. Ainsi orienté, le philosophe chrétien trouvera par sa raison ce qu'Aristote n'a pas trouvé: le Dieu des Chrétiens, non le premier moteur d'un mouvement éternel qui convient à l'athéisme.

Sousedík se pose le difficile problème des sources de Valérien dans sa critique des erreurs d'Aristote. Il reconnaît que celle-ci anticipe sur notre connaissance de l'Aristote historique et non-baptisé par l'Aquinat, mais ne réussit pas à trouver cette source. Et l'on peut penser que c'est pour ne l'avoir pas trouvée qu'il a pensé à un certain parallélisme entre Valérien et Kant, sur la base des « *per se nota* » Valériani ex sui conscientia qui évoquent l'analyse transcendantale de la connaissance sensible et de la raison, chez Kant. Il n'a pas donné assez d'attention, à la cause profonde de la faillite philosophique d'Aristote, selon Valérien.

Comme préliminaire à l'exposé de sa philosophie, Valérien présente deux traités fort élaborés. Le premier s'intitule: *Sententia Aristotelis de Deo et Mundo*; le deuxième est: *Sententia Valeriani de doctrina Aristotelis*. En conclusion au chapitre XXI, Valérien résume son jugement le plus global et radical sur la philosophie d'Aristote. C'est l'absence et la négation de ce qui est l'essence de la Philosophie: « Mais en toutes ces choses n'apparaît pas la Raison éternelle, préconçue par le premier intelligent, selon laquelle il constitue, et meut naturellement la nature universelle à ses fins. Mais philosopher n'est rien d'autre que de connaître cette raison... La philosophie, ô Théophile, est absente »<sup>4</sup>.

D'où notre question: cette critique de l'échec philosophique d'Aristote est-elle originale et la trouvaille de Valérien, ou est-elle de quelque façon antérieure à l'étude d'Aristote, comme l'est sa découverte de Bonaventure dans *l'Itinerarium* quand, novice capucin de 16 ans, il copie cet opuscule, le porte sur lui-même et le médite pendant cinquante ans? Avant même de commencer l'étude d'Aristote, à 19 ans, ne pouvait-il pas lire dans le *Collationes in Hexaëmeron* le jugement si radical de Bonaventure sur la cause de la déficience essentielle de la philosophie d'Aristote comme philosophie, à savoir l'ignorance, bien plus, le refus, l'exécration même des idées exemplaires en Dieu, en tant que premier principe, cause pre-

<sup>4</sup> Valeriani Magni, fratris Capuccini, *Opus Pilosophicum*. Lithomiffin (Typis Joannis Arnolti, Anno 1660) Tract. II, c. 21, p. 147.

mière et fin ultime de toutes choses; idées exemplaires qu'affirmaient des philosophes anciens et nobles: «Nam aliqui negaverunt, in ipso esse exemplaria rerum; quorum princeps videtur fuisse Aristoteles, qui in principio metaphysicae et in fine et in multis aliis locis execratur ideas Platonis»<sup>5</sup>.

C'est la raison pour laquelle Aristote dit que Dieu ne connaît que lui-même, qu'il n'a besoin de la connaissance d'aucun autre et meut comme désiré et aimé, qu'il n'y a ni prescience ni providence divine, que le monde est éternel, qu'il n'y a qu'une intelligence en tous les hommes, qu'il n'y a ni félicité ni peine. Ce qui est la négation de toute vérité, humaine et divine<sup>6</sup>.

Et Bonaventure poursuit à la *Collatio* X sa critique, non seulement d'Aristote, mais de tous les philosophes, parce qu'ils ignorent l'histoire de l'homme, le péché, la rédemption par le Christ. Ils ont ignoré le mal de l'homme, son médecin et la médecine qu'il apporte: les vertus théologiques, les sacrements, etc. A l'encontre de ces ignorances des philosophes, le Docteur Séraphique apporte les «pullulements de raisons qui viennent de la foi»: «Credere Deum primum, Deum trinum et unum, et exemplar rerum, ut creantem mundum, ut formantem animam, dantem Spiritum, Deum carni unitum, Deum crucifixum, medelam mentium, vitale pabulum, ultorem scelerum, praemium aeternum»<sup>7</sup>.

L'option fondamentale de Valérien est avant tout la promotion d'une science chrétienne intégrale, incluant tous les mystères de la foi chrétienne. Il donne à cette science chrétienne le nom, ambigu pour un moderne, de «philosophie chrétienne», mais il est parfaitement conscient que cette science contient deux sections essentiellement différentes qu'il décrit dans une introduction générale à sa philosophie dans son *Opus philosophicum*, et qui constitue le Traité III, en cinq chapitres, dont malheureusement les deux premiers manquent dans l'exemplaire que j'ai sous les yeux et dont le troisième est mutilé. Cette «philosophie chrétienne» devait en effet avoir deux parties dont la première n'a jamais été écrite. La deuxième ne contient qu'un certain nombre des chapitres annoncés. Les autres n'ont pas été écrits ou sont restés manuscrits, car l'édition fut interrompue par les interférences des questions politico-religieuses et la mort de Valérien... Cette première partie traite de la fin surnaturelle de l'homme et s'appelle la Théologie, qui prend ses arguments dans la révélation. La deuxième traite de la fin naturelle de l'homme et se nomme philosophie naturelle. Elle argumente par la raison et est l'objet du présent volume<sup>8</sup>. Cette philosophie naturelle laissera de côté les arguments tirés de la sainte Ecriture, mais englobera tout l'éventail des êtres: Dieu, la Trinité, la nature divine, la nature de l'intelligence, soit créée soit la plus parfaite possible créable, les possibles.

5 S. Bonaventurae, *Collationes in Hexaëmeron*, VI, *Opera omnia* (Ad Claras Aquas, 1891) V 380.

6 *Ibid.*, VIII, 365-68.

7 *Ibid.*, X, 377.

8 V. Magni, *Op. Phil.*, Tract. III 5.

Ce projet grandiose en rappelle une autre, celui de Roger Bacon, frère mineur anglais contemporain de saint Bonaventure, professeur de philosophie à Paris entre 1236 et 1246, premier commentateur de la Physique et de la Métaphysique d'Aristote à Paris, promoteur des sciences nouvelles apprises des arabes de Toledo et de Cordoue, devenu frère mineur en 1257, mais appelé à Paris en résidence obligatoire, mis au silence sur ses propres travaux et forcé au travail, commun des frères par nul autre que Bonaventure, ministre général entre 1257 et 1273.

Quoique n'étant pas théologien, Roger dénonce âprement les péchés capitaux des théologiens de son temps, surtout des plus fameux: Alexandre de Halès et Bonaventure, Albert le Grand et Thomas d'Aquin. Il veut réformer l'enseignement de la théologie par la suppression des questions philosophiques superflues et l'introduction massive des sciences nouvelles. Il décrit ce que l'on appellerait aujourd'hui une apologétique à l'adresse des philosophes, spécialement aristotélisants. A son avis, la fonction propre du «philosophe chrétien», à savoir, celui qui joint la connaissance des philosophes anciens à celle de l'Écriture, est de démontrer que les principes de la philosophie contiennent en germe, virtuellement, l'intelligence des mystères chrétiens, tels la Trinité, l'Incarnation, la maternité virginale de Marie etc., en entendant toutefois ces principes d'une façon plus profonde que ne l'ont fait les philosophes, grâce à ce rayonnement de lumière rationnelle qui émane du texte révélé. Intelligents et studieux plus que les chrétiens, ces philosophes admettront ces vérités chrétiennes, ou du moins ne pourront pas les réfuter, parce qu'elles découlent des principes des philosophes, si du moins on sait les leur présenter<sup>9</sup>.

Programme ambitieux que Valérien ne peut entreprendre avec Aristote, fauteur d'athéisme. Mais ne pourrait-on pas le réaliser à la lumière des principes de la philosophie platonicienne telle que comprise et mise en œuvre par saint Augustin et saint Bonaventure, et même celle du pseudo-Denys? La Trinité même n'en serait pas totalement exclue, puisque Bonaventure affirme que les mystères de la foi, du moins douze des plus grands sont, à la fois à croire et à comprendre, et que celui qui les comprend, leur trouve des raisons solides: «*quaedam autem credibilia sunt intelligibilia, et quando intelliguntur, rationes solidas habent*<sup>10</sup>. Il y faudrait pourtant pratiquer les règles du passage de la science à la sagesse par la dévotion, l'amour de Dieu et la vie sainte que décrit Bonaventure dans l'*Itinerarium* et les *Collationes in Hexaemeron*.

Dans cette perspective bonaventurienne et dionysienne, nous pouvons aborder la description de la méthode de Valérien Magni dans ce chapitre XXIII du Traité II, pour élaborer une philosophie mystique. Cette méthode commence comme celle de Descartes, par la constatation des erreurs où nous tombons tous comme Aristote. Cette cause est radicale et presque unique. C'est l'insuffisance de notre connaissance des mouvements de l'intelligence, quand elle émet ses intellections. Il faut donc

<sup>9</sup> Camille Bérubé, 'Le dialogue de saint Bonaventure et de Roger Bacon', *Coll. Franc.* 39 (1969) 50-103, ainsi que dans *De la philosophie à la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon* (Istituto storico dei Cappuccini, Rome 1976) 52-96.

<sup>10</sup> *In Hex.*, X, 378.

commencer par cette recherche et même par ce désir de connaître la vérité<sup>11</sup>. Valérien n'a besoin ni du doute méthodique de Descartes, ni de mettre sa foi religieuse en suspens, entre parenthèses, jusqu'à ce qu'il ait trouvé les principes de la nouvelle philosophie, car il les possède déjà et en fait la description détaillée sous forme de constatations. C'est là ce que, en termes cartésiens, nous pourrions appeler des «idées claires et distinctes» de ses expériences intellectuelles; constatation qu'il cherchera à approfondir pour en saisir toutes les implications au prix d'un travail qu'il qualifie de long et difficile. En les décrivant à son cher Théophile, il veut l'amener à les constater lui aussi en lui-même.

En voici une première liste que nous relevons en une demie-page. La première constatation, c'est qu'il comprend qu'il ne peut être satisfait que si ses conclusions s'appuient sur des vérités éternelles et immuables. La deuxième, c'est qu'il ne peut considérer quelque chose comme vrai par cela seul qu'il le jugerait tel. La troisième, c'est qu'il expérimente mentalement qu'il est certain que toute proposition majeure est assumée comme immuablement et éternellement vraie, bien que les termes en soient perçus par la voie des phantasmes. La quatrième, c'est qu'il est conscient que ces vérités ne peuvent être l'oeuvre de son esprit par cela même qu'il les voit très clairement comme éternelles. Après cinquante ans de persévérance dans cette recherche, Valérien en communique le fruit dans sa philosophie.

Mais ce n'est pas encore là le fond des convictions de Valérien, car il fait immédiatement une confiance sur ce qui est le principe métaphysique essentiel sous-jacent à ces quatre certitudes. «Je savais déjà, que toute intellection est impossible si elle n'est conduite par celle de l'Être parfait, comme mesure et principe de comprendre et définir les choses imparfaites» (ibid). Ce principe, Valérien l'a évidemment absorbé dans la méditation du chapitre III de l'*Itinerarium*, n. 3, en un texte que Bonaventure copie du *Rudimentum doctrinae* de son confrère, Guibert de Tournai, ex-professeur de théologie qui avait renoncé à sa chaire, en 1241, pour se faire frère mineur; principe qu'utilisera à profusion Henri de Gand, sans qu'aucun des trois ne semble se douter que c'est là un principe formulé expressément par saint Augustin dans son *De vera religione* chap. 30, n. 55. Il faut attendre Mathieu d'Aquasparta pour en mettre la référence en citant ce passage de l'*Itinerarium*<sup>12</sup>.

Par ce principe, Valérien introduit l'aspect proprement mystique de sa philosophie, à savoir sa spéculation trinitaire. «Comme je savais, dit-il, que Dieu est l'être parfait, il me venait à la pensée que le mystère de la Sainte Trinité est absolument nécessaire pour une intellection valable et parfaite de Dieu, Je ne désespérais cependant pas, avec le bénéfice de la foi chrétienne, de pouvoir progresser beaucoup (haud parum), dans cette contemplation. Comme je croyais par la foi que rien n'est absolument nécessaire si ce n'est la génération du Fils par le Père et la

11 V. Magni, *Op. phil.* Tr. II, c. 22, pp. 147-8.

12 Pour cette histoire de la doctrine de l'illumination depuis Gilbert de Tournai à Pierre de Jean Olivi, voir notre étude 'Olivi, critique de Bonaventure et d'Henri de Gand', dans *De l'Homme...* 19-79.

spiration de Saint-Esprit par le Père et le Fils, j'estimais difficile qu'une si grande et unique nécessité éternelle et inmuable, ne brille à celui qui la considère attentivement. Qu'ai-je obtenu, ma philosophie le dira» (148-49).

C'est là le point délicat de la philosophie de Valérien, parce qu'il implique une certaine connaissance de la Trinité pour la connaissance des choses imparfaites, connaissance toujours suspendue à la foi dans la Trinité, non seulement en vertu du principe augustinien que toute connaissance de l'imparfait suppose, non pas une notion abstraite de la perfection, mais la connaissance de l'Être parfait, mais aussi en vertu du principe dionysien qu'on connaît la nature d'aucune chose sans la connaissance de sa cause, qui est ici, non pas Dieu, en général, mais comme Trinité. Valérien tente de satisfaire notre curiosité en appliquant, à la révélation de la Trinité par le Christ, le rôle d'un phare qui, dans la nuit noire, guide vers le port le marin dépourvu de boussole alors qu'il lui est impossible d'y arriver sans cette aide. Valérien estime que par l'aide de la révélation de la Trinité par le Christ, l'impossibilité de comprendre la Trinité se change en une grande facilité: «haec impossibilitas versa est in multam facilitatem». Problème qui se pose tout aussi bien pour l'*Itinerarium* c. 6, n. dont s'inspire vraisemblablement Valérien, qui conclut que la vraie science de toute nature est cachée à qui ne comprend pas suffisamment la cause première (149).

Mais il y a, remarque Valérien, plusieurs autres obstacles à sa philosophie, et tout d'abord que la partie la meilleur des choses intelligibles par l'homme ne s'atteint que par une simple vue de l'esprit, non par le raisonnement. Ce sont des «per se nota» bien que très difficiles à connaître. Quand y arrive, en s'aperçoit qu'ils étaient connaissables par soi, comme quand j'éprouve mentalement que j'arrive à une conclusion à partir d'une vérité immuable et éternelle (149).

Une autre difficulté, c'est de passer de l'universel au moins universel et au particulier, parce que la démarche naturelle de l'esprit est de passer de l'intellection de l'Être parfait à la définition. Par ailleurs, il est impossible d'intelliger l'Être parfait en raisonnant, ou en tant qu'il donne de définir l'imparfait; mais c'est en tant qu'il donne de dire, juger et raisonner; ou donne, à celui qui comprend en acte, de vivre une vie intellectuelle. Mais cela même n'est que le commencement de la vie intellectuelle. Celle-ci, en effet, tend à ce que celui qui comprend devienne l'objet intelligible. Or cela n'est pas accompli par la seule intellection. L'intelligible excite par sa suavité la nature profonde de celui qui intellige; nature profonde par laquelle celui qui comprend, va au-devant de l'intelligible qu'il tire à lui-même pour ne plus l'abandonner. La nature intellectuelle ravit par amour, car c'est alors que l'intelligible aimé exerce ses forces sur cette nature et opère en elle des choses telles qu'elles ne peuvent rester cachées à celui qui aime, puisqu'elles se font à la lumière de l'intellection et sont la vie intellectuelle même (150).

Le lecteur qui est le moins familier avec la spiritualité du moyen-âge, et plus encore avec celle des xvi<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles, reconnaît là les théories du pseudo-Denys diffusées par Jean Scot Erigène. Ces

théories donnent une saveur mystique à de nombreux textes de Valérien... Ces choses, dit-il, sont telles que, selon une certaine analogie, elles font connaître les autres choses que le Premier intelligible opère, non seulement dans les autres natures intellectuelles, mais en toute nature inanimée. Celui qui n'expérimente pas ces divins mouvements au dedans de lui-même, celui-là ne sait pas ce qui est absolument nécessaire pour philosopher correctement au sujet de la nature. C'est de cette «théologie mystique» que parlent très fréquemment les Saints. Mais cette sagesse n'entre pas dans l'âme mauvaise: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* (150-51).

## 2. LES SOURCES DE VALÉRIEN MAGNI

Estimant plus facile et plus utile de comprendre les choses que ce qu'en disent les auteurs, Valérien ne cite que trois sources de sa pensée: le *De magistro* de saint Augustin, l'*itinerarium* de saint Bonaventure et Jésus-Christ par la voix de saint Jean dans le prologue de son *Évangile*. Les deux premières sources témoignent du néoplatonisme de Valérien, tel que nous l'avons trouvé dans ce manifeste analysé plus haut. Comme tous les historiens sont ici d'accord et que cela n'apporterait rien de bien neuf au dossier que nous voulons constituer, nous n'en ferons que des rappels, en tant que le texte de Valérien nous y forcera. Ce n'est pas que nous nions qu'il y ait là de nombreux points qui pourraient appuyer la thèse de Sousedik, mais cela nous mènerait trop loin, car il y faudrait établir, à la façon de J. Fellermeier<sup>13</sup> et J. Leist<sup>14</sup>, des affinités de structure et de doctrine entre la doctrine transcendante d'Augustin et le transcendentalisme de Kant. Cela suppose une connaissance profonde d'Augustin et de Kant dont nous ne nous flattons pas<sup>15</sup>. Les écueils n'y manquent d'ailleurs pas. C'était là des thèmes à la mode il y a quelques décades, tel celui des affinités de structure des catégories aristotéliennes et des catégories kantienne<sup>16</sup>, ou celles de la subtilité et l'esprit critique de Jean Duns Scot avec la critique de la raison pure de Kant, sinon avec l'hégélianisme<sup>17</sup>. Avec un peu de talent et de fantaisie créatrice, tout peut devenir vraisemblable! Le mérite de Sousedik est d'avoir posé le problème de Valérien sur la base d'une lecture attentive des textes de celui-ci et une connaissance du kantisme qui lui a permis de voir des affinités que d'autres n'avaient pas encore notées et que ni Kant, ni Valérien ne semblent avoir pressenties comme conséquences de leurs doctrines.

13 J. Fellermeier, 'Die Illuminationstheorie bei Augustinus und Bonaventura und die aprioristische Begründung der Erkenntnis durch Kant', *Phil. Jahrbuch* 60 (1950) 296-305.

14 J. Leist, 'Transzendenz, transzendent und transzendental', *Phil. Jahrbuch* 65 (1957) 294-308.

15 Pour une histoire d'ensemble de la doctrine de la lumière, et de la métaphysique de lumière et de l'illumination, voir J. Ratzinger, 'Licht und Erleuchtung', *Studium Generale* 17 (1960) 368-78.

16 Par exemple: Jules d'Albi, 'L'aristotélisme de Kant', *Études Franciscaines* 39 (1927) 376-95; 40 (1928) 57-68.

17 Raymond de Courcerault, 'La philosophie critique de Duns Scot et le criticisme de Kant', *Et. Fr.* 22 (1809) 112-27, 535-47, 659-75.

La recherche des antécédents de la «philosophie chrétienne» de Valérien nous a orienté tout d'abord vers le principal héritier de sa doctrine, le capucin Juvénal de Nonsberg (1635-1713). Il nous est apparu comme un essai de justification de la théorie bonaventurienne de la connaissance dans les «raisons éternelles» à partir de l'*Itinerarium*, ainsi que de la tradition des Pères et des théologiens médiévaux les plus accrédités. Mais il est aussi évident qu'il a d'abord purgé la doctrine de Valérien des apports intellectualistes érigéniens inconciliables avec la tradition spirituelle franciscaine de marque bonaventurienne, car on sait qu'au xvi<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles on assiste à une invasion mystique de marque pseudo-dionysienne, notamment chez les Capucins français et italiens<sup>18</sup>. Du même coup, Juvénal nous montrait que le Chancelier Jean Gerson avait joué un rôle, non seulement dans la «conversion» des Capucins à saint Bonaventure comme maître spirituel<sup>19</sup>, mais aussi comme promoteur d'une interprétation des doctrines bonaventuriennes de la connaissance de Dieu, comme l'Acte pur, selon les schèmes d'Henri de Gand. D'où la division de notre enquête en trois paragraphes; A) Jean Scot Erigène et la *Vox spiritualis*; B) Juvénal de Nonsberg et Jean Gerson; C) La théologie de l'Acte pur selon Henri de Gand.

a) *Jean Scot Erigène, source de Valérien Magni*

Déjà dans le *De Luce mentium* (1642) et plus tard dans l'*Opus philosophicum* (1680) Valérien signale, comme source nécessaire de la «philosophie chrétienne», la révélation du mystère trinitaire. Il est à présumer qu'il a médité quelque commentaire célèbre. Une note du *De divisione naturae* pose la candidature de Jean Scot, parce qu'il y affirme que le début du prologue johannique: *In principio erat Verbum*, peut se traduire aussi bien par *In principio erat Ratio, vel in principio erat causa*. Valérien dit en effet: «hanc novam philosophiam, non alio duce, quam Jesu Christo possumus nobis comparare. Is est unus, qui humano generi revelavit primae causae naturam totam: qua ignorata, ignorantur reliquia. Hoc doctore intellexi quod in principio erat Verbum, scilicet quod ab aeterno erat Ratio; et Ratio erat apud Deum... in ipsa Ratione fuisse vitam; et vitam esse Lucem Mentium...»<sup>20</sup>.

Il est d'ailleurs significatif que la première source que Juvénal de Nonsberg cite en preuve de sa théorie de Dieu, lumière des esprits, soit une série de textes de Denys, y compris la prologue johannique. Il ne cite pas l'homélie *Vox spiritualis*, parce que, jusqu'à 1841, elle est attribuée à Origène. Outre la *Glossa Ordinaria*, cette homélie est abondamment citée dans la *Catena aurea* de Thomas d'Aquin, et eut de cette façon une longue fortune dont E. Jeuneau fait l'histoire en mentionnant les échos

18 Voir notre étude, 'Le premier esprit de saint François de Bernardin de Paris, capucin', *Coll. Fr.* 52 (1982) 145-92; de même que, dans une perspective différente, celle d'Optat van Asseldonk, 'Le Christ crucifié, Dieu-Homme, dans la doctrine de Benoit de Canfield', *Laurentianum* 3 (1983) 328-430.

19 Voir notre étude, 'Les Capucins à l'école de saint Bonaventure', *De la Philosophie...* 283-337.

20 V. Magni, *De Luce mentium et eius imagine*, 3, 21 (édit. 1645) 105.



chez les Capucins italiens Marco de Bignoni (1601-1660) et Pietro Rota de Martinengo († en 1667-69)<sup>21</sup>. Tous deux étant contemporains de Valérien Magni qui voyageait fréquemment en Italie, il est vraisemblable qu'il a connu lui aussi ce texte qui passe pour le chef-d'œuvre de ce-lui que Jeauneau tient pour «un penseur, l'un des plus profonds, sans doute, et des plus subtils du moyen âge».

Mais qu'est-ce qui nous induit à penser que la *Vox spiritualis* soit une source éventuelle de Valérien? C'est qu'on y trouve condensé en un admirable raccourci ces doctrines dont la présence nous frappe, à la lecture de Valérien, comme celle d'un corps étranger qui introduit dans sa «philosophie chrétienne» un certain dualisme et une certaine incohérence. On attend une spiritualité de type franciscain et bonaventurien inspiré par le modèle de la piété de saint François d'Assise, où le Christ crucifié est au premier plan, et on y trouve un mysticisme de frappe intellectualiste où l'amour et l'imitation du Christ crucifié ont peu de part. Ainsi, la source immédiate de la théorie générale de la connaissance à la base de la méthode de Valérien est facilement identifiable dans l'*Itinerarium*, cc. 1-5, alors que disparaissent le rôle du Christ crucifié et la doctrine bonaventurienne de la Trinité exposés au chapitre VI-VII. Ces notes franciscaines et bonaventuriennes sont remplacées par une théorie de l'union à Dieu de marque dionysienne nettement intellectualiste dont *Vox spiritualis* offre une séduisante synthèse mais dont le Docteur Séraphique s'est sagement gardé.

Mais il y a aussi un autre point dont l'importance nous semble caractéristique de Valérien. Dans l'*Itinerarium*, la nécessité d'atteindre Dieu, comme source d'une connaissance immuable et infaillible, apparaît comme la conséquence d'une théorie générale de la connaissance dont Valérien a bien marqué les points essentiels dans les premiers paragraphes de son manifeste philosophique. Mais le lecteur remarque aussitôt que ce qui est pour Bonaventure une invitation à contempler Dieu, comme cause de quelque propriété des actes de l'intelligence et de la volonté, devient chez Valérien l'expérience personnelle d'une action immédiate de Dieu, une sorte d'intuition directe et immédiate, et non une «contuition» au mille facettes dont parle Bonaventure ici et là, faute d'un terme approprié. Prenons-en comme exemple la connaissance de Dieu comme *Ens simpliciter et subsistens*, dans *Itinerarium*, c. 3, et comme Acte pur, c. 5. Bonaventure la présente, à la suite d'une application, assez fantaisiste d'ailleurs, de quelques axiômes d'Aristote, et par un appel au principe de toute connaissance de la nature d'un être imparfait par la connaissance de l'être parfait, principe qui n'a rien d'aristotélicien, mais est un point essentiel du néoplatonisme augustinien. Chez Valérien, ces raisonnements bonaventuriens deviennent des expériences immédiates, des données immédiates de la conscience, quitte à se rétracter ici et là pour en faire seulement des conditions nécessaires de tout acte intellectuel<sup>22</sup>.

21 Edouard Jeauneau, 'Jean Scot, Homélie sur le prologue de Jean', *Sources chrétiennes*, 151 (1969) 157.

22 Ces rétractations sont connues de tous les historiens. Voici la constatation de

Pour que le lecteur remarque bien l'incidence de certaines doctrines dionysiennes dont nous avons noté le rôle dans la méthode de la philosophie de Valérien, par exemple, la nécessité de la connaissance préalable de la Trinité pour la connaissance des natures créées, citons quelques passages de René Rocques sur la connaissance selon Jean Scot Erigène: «Pour l'intelligence purifiée, connaître Dieu et les causes, c'est connaître aussi les effets; inversement, la vraie connaissance des effets est impossible sans celle des causes et de Dieu»<sup>23</sup>.

Un autre point caractéristique, c'est le rôle de l'amour et la place du Christ dans la vie spirituelle; comme purification de l'intelligence: «La purification anagogique ne s'effectue pas seulement dans l'intelligence. A la suite de Denys, Grégoire de Nysse et Augustin, Jean Scot reprend le thème de l'amour. Pour lui, sans doute, Dieu n'est pas amour; l'amour n'est pas Dieu à proprement parler, mais il vient de Dieu, tout particulièrement en raison de son caractère extatique qu'avait si fortement souligné le pseudo-Denys. Avec cette réserve essentielle, on dira que les démarches de l'intelligence et de l'amour sont inséparables, bien qu'à son terme suprême l'amour soit ce par quoi l'intelligence sort, pour ainsi dire, d'elle-même pour accéder à la *theosis*... Mais pour Jean Scot, cette dialectique de l'amour se déploie dans et par l'intelligence, ce que Denys n'avait pas aussi fortement souligné» (750).

Il y a chez Jean Scot une théorie de la divinisation où le rôle principal revient à l'intelligence. En somme, l'on pourrait dire que l'amour est au service de l'intelligence pour l'union divine, alors que dans la mystique franciscaine de saint Bonaventure, l'amour est le but et l'intelligence est au service de l'amour jusque dans l'union béatifiante avec Dieu. On sait que cette mystique a été renforcée et justifiée par Duns Scot dans une théologie de la nature divine où l'amour est l'expression la plus profonde de la divinité, selon le *Deus Caritas est* de l'apôtre saint Jean. En conséquence, l'amour divin est le principe et la fin de la prédestination du Christ et des hommes, de la création, de la

Mario Gustini, l'un des lecteurs les plus sagaces de Valérien, et qui y voit le fond de la pensée de Valérien, malgré les affirmations multiples en sens contraires tenues pour trop spontanées et moins critiques: «Si avrebbe l'impressione alle volte, che Valeriano solo quando si accorge delle conseguenze estreme, che da certe sue affermazioni potrebbero seguire, corra ai ripari, indicando come debba essere inteso il suo pensiero. Noi abbiamo particolarmente tenuto conto li tali precisazioni, ma non si può negare che certi punti della sua speculazione possano lasciare a chi le consideri nella loro immediatezza et non alla luce delle precisazioni, et di tutto il sistema — una porta aperta a interpretazioni equivoche. E quindi non ci miravogliamo troppo se questo à più volte avvenuto», Mario da Guspini, *Il contatto dell'uomo con Dio nell'atto conoscitivo secondo Valeriano Magni, o.f.m. cap. (1586-1661)* (Roma 1958) 65. En 1960, l'auteur dans 'La conoscenza di Dio in Valeriano Magni: possibilità di una conoscenza intuitiva', *Coll. Franc.* 30 (1960) 264-97, tente une comparaison entre la «cointellectio» de Valeriano et la «Contuitio» de Bonaventure, et estime que Valerien a sur Bonaventure l'avantage d'un sens plus précis et plus déterminé des termes (35), tout en reconnaissant que Valérien dépasse, en raison du manque de précision des confins des domaines de la mystique et de la philosophie les limites d'une cointellection, dans le sens d'une intuition, ou vision directe.

<sup>23</sup> René Rocques, 'Jean Scot Erigène', *Dict. de Spiritualité*, VIII, col. 742.

consommation suprême dans la participation à l'amour parfait dont Dieu s'aime lui-même<sup>24</sup>.

Ici encore en témoigne R. Rocques en se référant expressément à notre Homélie: «La divinisation suppose l'effort total de l'homme, dans l'intelligence et l'amour. On doit convenir cependant que la place faite à l'amour dans le *corpus* érigénien est bien moindre que celle de l'intelligence. L'on est surpris, par exemple, de ne relever aucun emploi de *caritas* et *amor* dans l'homélie alors que *Intellectus* et les termes dérivés y sont très fréquents» (751).

De cette conception intellectualiste de la «divinisation» résulte une certaine ambiguïté sur la place du Christ dans le système érigénien. Deux tendances s'y affirment: la présentation de l'Incarnation selon le schème *exitus-reditus* d'une part, et le Christ de la tradition chrétienne, d'autre part. Valérien n'est pas sans souffrir de cet intellectualisme dionysien de Scot Erigène, qui marquera le mouvement mystique des *xvi*<sup>e</sup> et *xvii*<sup>e</sup> siècles, et contre lequel réagiront, chacun à sa façon, Benoît de Canfield et Bernardin de Paris, notamment en remettant l'union à la volonté de Dieu et la méditation de la Passion du Christ au centre de perspective de la vie spirituelle chrétienne. Chez Jean Scot, au contraire, cette dialectique de l'amour se développe dans et par l'intelligence, et la divinisation finale est l'oeuvre de l'intelligence.

Par ces traits caractéristiques il sera facile de reconnaître dans l'homélie *Vox spiritualis*, une source de la mystique philosophique de Valérien Magni. Nous ne donnons ici que quelques extraits dont on reconnaîtra sûrement la pertinence. Au point de départ la nécessité de la divinisation pour parler de Dieu<sup>25</sup>.

«L'oiseau mystique, celui donc le vol rapide, celui qui voit Dieu —je veux parler de Jean le Théologien— s'élève au-dessus de toute la création visible et invisible, pénètre toute pensée et, déifié, entre dans le Dieu même qui le déifie ... Il n'aurait pu, en effet, s'élever jusqu'à Dieu, si d'abord, il n'était devenu Dieu. Car, de même que le rayon visuel qui s'échappe de nos yeux, ne peut percevoir les formes et les couleurs des choses sensibles tant qu'il n'est pas mélangé aux rayons du soleil pour ne faire, en eux, qu'une seule chose, de même les âmes des saints ne sauraient recevoir la pure connaissance des choses spirituelles qui dépacent toute intelligence, tant qu'elles n'ont pas été rendues dignes de participer à l'incompréhensible vérité. Ainsi, le saint théologien, changé en Dieu et devenu participant de la Vérité déclare-t-il que le Verbe-Dieu subsiste dans le Dieu principe, c'est-à-dire que Dieu le Fils subsiste dans le Père: Dans le Principe, dit-il, était le Verbe» (V 225).

Après avoir expliqué que «le principe de qui viennent toutes choses, c'est le Père; le Principe par qui toutes choses existent, c'est le Fils»,

<sup>24</sup> Voir notre étude, *Humanisme et vertus théologiques chez Duns Scot, dans notre ouvrage? récent, De l'homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi* (Istituto Storico dei Cappuccini, Rome 1983) 367-90.

<sup>25</sup> Selon l'édition critique et la traduction de E. Jeuneau, cité plus haut, n. 21. Le chiffre dans le texte indique la page.

Jean Scot montre comment tout était Vie dans le Verbe y compris le Saint-Esprit car «Dieu le Père, par un seul et même acte, engendre son Fils, et par le Fils, produit son Esprit»: «Toutes les choses qui ont été faites par lui, en lui sont vie et en lui sont un. Car elles étaient —c'est-à-dire subsistent— en lui en, tant que cause, avant d'exister en elles-mêmes en tant qu'effet» (IX 245). Mais dans le Verbe les choses sont aussi Lumière: «Tu lui donnes, par ailleurs, les noms de Lumière et de Vie, parce que ce même Fils de Dieu est la lumière et la vie de toutes choses qui ont été faites par lui. Et qu'illumine-t-il? Rien d'autre que lui-même et le Père. Il est donc lumière et il s'illumine lui-même, il se fait connaître au monde, il se manifeste à ceux qui l'ignoraient» (XI, 255).

La lumière de la divine connaissance s'étant retirée du monde lorsque l'homme s'est écarté de Dieu, le Verbe se fait connaître au monde par l'Écriture et par les créatures, «car la divine connaissance ne peut être restaurée en nous que par les lettres de l'Écriture et par le spectacle des créatures, Étudie les parcelles de l'Écriture et, dans ton esprit comprends-en la signification: tu y découvriras le Verbe. Par tes sens corporels, observe les formes et la beauté des choses sensibles: en elles, ton intelligence reconnaîtra le Verbe de Dieu. Et, en tout cela, la Vérité ne te montrera rien d'autre que Celui qui a fait toutes choses: en dehors de lui tu n'auras rien à contempler, car il est lui-même toutes choses. En tout ce qui est, il est lui-même tout ce qui est» (XI 257).

L'A. se demande ensuite pour quoi l'Évangéliste dit expressément que la *Vie est la Lumière des hommes*? C'est d'abord parce que «c'est dans l'homme qu'il s'est manifesté, non seulement aux hommes, mais aussi aux anges et à toute créature capable de participer à la connaissance divine» (XI 257). La lumière s'est manifestée par la rédemption mais aussi bien dans la nature humaine car «Même si elle n'avait pas péché, la nature humaine ne pourrait pas luire par ses propres forces car, de par sa nature, elle n'est pas lumière, elle participe à la lumière. Elle est capable de sagesse, elle n'est pas la sagesse même, celle dont la participation rend sage» (XIII 265). L'air, lorsqu'il participe aux rayons du soleil, ne luit par lui-même; c'est la splendeur du soleil qui apparaît en lui, de telle sorte, que sans perdre l'obscurité de sa nature, il reçoit une lumière venue d'ailleurs. Il en va de même de la partie de notre nature qui est douée de raison: lorsqu'elle possède la présence du Verbe de Dieu, elle connaît les réalités intelligibles et son Dieu même, non par ses propres forces, mais grâce à lumière divine qui lui est infuse» (XIII 267).

Et Jean Scot, avant de résumer ce chapitre et de passer aux quatre sens de l'Écriture commente le mot de la Sagesse «Ce n'est pas vous qui parlez, dit-il (le Verbe), c'est l'Esprit de votre Père qui parle en vous» (Sap. 17). «Par cette seule sentence, il a voulu nous faire entendre une règle universelle. Il a voulu qu'à l'oreille de notre cœur retentissent toujours, et d'une manière ineffable, ces mots: Ce n'est pas vous qui brillez, c'est l'Esprit de votre Père qui brille en vous, autrement dit, c'est lui qui vous révèle que je brille en vous, car je suis la lumière du monde intelligible, c'est-à-dire la lumière de toute créature douée de raison et d'intelligence; ce n'est pas vous qui, par votre intelli-

gence me connaissez, c'est moi, même qui, par mon Esprit, me connais intellectuellement en vous: vous n'êtes pas une lumière qui subsisterait par soi, mais une participation de la lumière qui subsiste par soi» (XIII 267).

Ce thème du Christ, Lumière des esprits, sert ensuite à montrer le sens de la mission de Jean Baptiste envoyé par la lumière pour rendre témoignage à la lumière, mais qui n'est pas lui-même la lumière. Pourquoi alors l'appelle-t-on couramment «Lampe ardente» et «Astre du matin»? Et Jean Scot de répondre à sa propre question: «Il était une lampe ardente, mais le feu dont il brillait n'était pas le sien, la lumière dont il brillait n'était pas la sienne. Il était l'astre du matin, mais il ne tirait pas de lui-même sa propre lumière. La grâce de celui dont il était le précurseur brûlait et resplendissait en lui. Il n'était pas la Lumière, mais il participait à la Lumière. Ce qui brûlait en lui et par lui n'était pas de lui. Comme on l'a dit plus haut, en effet, aucune créature, qu'elle soit douée de raison ou douée d'intelligence, n'est pas elle-même et substantiellement lumière; elle participe à la Lumière unique et véritable, Lumière substantielle qui, selon un mode intelligible, brille partout et en toutes choses» (XVI 281).

Et Jean Scot continue en citant le texte johannique: «*La lumière véritable était celle qui illumine tout homme venant en ce monde*». Cette lumière véritable c'est le Fils de Dieu, mais c'est aussi «ce même fils de Dieu devenu un homme, d'entre les hommes, pour les hommes». Vient alors une nouvelle question: Pourquoi le Christ dit-il, en Jn 8, 12, qu'il est la lumière du monde. De quel monde s'agit-il? Jean Scot répond que ces hommes en qui brille la lumière, ce ne sont pas ceux qui naissent de raisons séminales, mais ceux qui sont régénérés par le baptême et accèdent de façons spirituelle au monde invisible; ceux qui choisissent la naissance selon l'esprit, qui foulent au pieds le monde d'ici-bas pour s'élever vers le monde de là-haut. Mais comme l'évangéliste répète quatre fois le mot «monde», l'orateur explique qu'il y a trois mondes: le monde des purs esprits, le monde des natures visibles et corporelles et le monde intermédiaire qui opère la jonction des deux autres, celui de l'homme, composé d'un corps et d'une âme. C'est ce dernier qui n'a pas connu son Créateur, le Dieu Verbe, ni avant ni après qu'il se soit fait homme. A ceux qui l'ont reconnu, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu. En un mot; «Avec des hommes, il fait des dieux, lui qui, de Dieu s'est fait homme: *De hominibus facit deos, qui de deo facit hominem*» (XXI 307). Le prédicateur termine en expliquant à loisir cette déification par la participation à la plénitude de la grâce que le Christ reçoit dans son humanité et la plénitude de vérité qu'il possède par sa divinité (XXII-XXIII).

Malgré sa longueur nous n'avons pu nous dispenser de citer les textes de Jean Scot, parce que l'histoire de la théologie mystique médiévale et sa prolongation, au «siècle d'or» de la mystique des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, est incompréhensible sans cette influence cachée mais profonde de cette homélie de Noël de Jean Scot Erigène. Il est bien connu comme le traducteur du pseudo-Denys, mais on l'entend ici faisant l'application spirituelle de la théologie du Verbe qui est ici exprimée.

b) *De Juvénal de Nonsberg à Henri de Gand par J. Gerson.*

A défaut d'indications de Valérien sur les sources de sa pensée, nous interrogerons le plus connu de ces disciples, Juvénal de Nonsberg. C'est donc un témoin posthume, et non une source de Valérien. Il a pourtant dû connaître personnellement Valérien, parce qu'il entra dans la province du Tirol en 1652, et que Valérien y devait passer au cours de ses nombreux voyages en Italie jusqu'à sa mort en 1661. Il était un personnage célèbre qu'aucun confrère des provinces voisines ne pouvait ignorer, selon les informations de J. Cygan, la philosophie de Valérien jouissait d'une certaine vogue dans les milieux capucins et Juvénal ne pouvait manquer de s'y intéresser. Quelle fut sa réaction personnelle à la lecture de la «philosophie chrétienne» de Valérien?, nous en pouvons seulement le conjecturer par deux faits qui nous semblent significatifs. Le premier, c'est qu'on ne trouve aucune mention du nom de Valérien comme source de sa propre théorie, dans ses deux grands ouvrages dont nous dirons un mot plus loin, bien que nous y trouvions une citation qu'une page entière prise à la lettre dans le *De Luce mentium* de Valérien<sup>26</sup>. Cette citation indique une absorption de certaines doctrines de Valérien, mais aussi d'une réticence à s'en réclamer ouvertement, vraisemblablement en raison des discussions qu'avait provoqué la philosophie de Valérien dans certains milieux religieux et ecclésiastiques. Mais le fait le plus important est que l'ouvrage de Juvénal apparaît comme une défense de la doctrine bonaventurienne de la connaissance dans les raisons éternelles telle qu'elle s'exprime dans l'*Itinerarium*, mais en éliminant tout l'intellectualisme dionysien de Valérien et en retournant à la spiritualité franciscaine originelle, telle qu'exprimée si heureusement dans les chapitres VI et VII de l'*Itinerarium*, celle du Christ crucifié, maître de vie spirituelle. Mais ce n'est pas surtout cet aspect de la personnalité de Juvénal qui nous intéresse ici, mais les informations qu'il nous fournit sur une influence possible de Jean Gerson et, conséquemment, d'Henri de Gand, sur la genèse de la pensée de Valérien comme «philosophie chrétienne», spécialement dans la fonction attribuée à la connaissance de Dieu comme Acte pur. Et ce point nous semble d'une grande importance pour juger de la genèse de la «philosophie chrétienne» de Valérien et de la possibilité d'une affinité de structure et de méthode avec le kantisme.

Pour comprendre cette influence de Gerson sur la formation de la pensée de Valérien, il nous faut rappeler brièvement l'origine de la conversion des Capucins à saint Bonaventure comme maître de vie spirituelle et, conséquemment, la naissance d'une école bonaventurienne philosophico-théologique. Nous avons raconté ailleurs l'origine de ce mouvement bonaventurien sous l'influence de Gerson<sup>27</sup>. Disons seulement

<sup>26</sup> Cette constatation a été faite par Emilio Chiochetti, o.f.m. *Un filosofo poco noto il P. Juvénale Ruffini*, Estratto dagli Atti dell'Accademia roveretana degli Agiati, Serie IV - Volume VI - 1923 (Rovereto 1923). Il s'étonne, p. 35, n. 92, de cette longue citation anonyme. On trouve ces textes dans Juvénal, *Solis intelligentiae...* 368-69, qui correspondent à *De Luce mentium...* cap. 18, édit, 1645, 80-83.

<sup>27</sup> Voir dans *De la philosophie...* 283-337, *Les Capucins à l'école de saint Bonaventure*.

que ce mouvement était en plein épanouissement au temps où Valérien faisait son noviciat, puisqu'il en rend lui-même témoignage dans son *De Luce mentium*, pour expliquer l'origine de sa Philosophie mystique<sup>28</sup>. Nous avons une autre preuve de la persistance de cette ferveur bonaventurienne par la publication de l'ouvrage de Juvénal de Nonsberg en 1686: *Solis intelligentiae ... lumen indeficiens... seu immediatum Christi crucifixi internum magisterium*<sup>29</sup>, qui est l'apologie de la doctrine de la connaissance des raisons éternelles. On n'y trouve que quelque discrète mention de Gerson. Par contre dans un ouvrage publié en 1703 l'autorité de Gerson, comme interprète de la doctrine de l'Acte pur chez Bonaventure, y devient la source principale corroborée par quelques textes de l'*Itinerarium*. Notons qu'il s'agit pourtant de la même notion du concept décrit à la suite de saint Augustin comme le mariage mystique de la lumière divine avec l'esprit, où celui-ci remplit le rôle passif de la femme alors que la lumière remplit le rôle actif du mari. Mais cette fois, le *Centiloquium de conceptibus* de Jean Gerson y est explicité à fond: «praesertim et Gerson; vel etiam ex Doctore Seraphico... Gerson Parisiensis Universitatis Cancellarius et D. Bonaventura fuerunt Aquilae grandes magnarum alarum, ego vero me vespertilionem confiteor»<sup>30</sup>.

L'objet qui pénètre dans l'intelligence, c'est le Soleil qui est Dieu, comme exemplaire et raison de tout ce qui est. Pour mieux comprendre Gerson, Juvénal explique que l'objet en tant que conçu par l'intelligence, c'est la raison subjective, tandis que la raison objective comme objet connu par ce concept subjectif. Ainsi, dans ce processus de conception, le concept objectif est antérieur au concept subjectif ou formel produit par la faculté sous l'action de la raison objective. Et Juvénal de préciser que Dieu et ses attributs, sont des concepts objectifs, tandis que quand ils connus par l'intelligence, ils deviennent des concepts subjectifs. La vérité du concept subjectif, c'est sa conformité avec le concept objectif. Tout le problème se réduit donc à la façon dont le concept objectif d'être est en Dieu et en nous (76-82).

Juvénal explique assez laborieusement les modes de présence des concepts d'être en nous et ces degrés de perfection, et conclut par ces mots, que nous retrouverons aussi bien chez Jean Gerson, que chez Henri de Gand, mais dont Juvénal, de son propre aveu, semble n'avoir

28 V. Magni, *De Luce mentium et eius imagine* (édit. 1945) 137: «Quod vero in hanc inciderim mysticam Philosophiam, post Christum, tribuo Doctori seraphico; nos enim Capucini hunc Doctorem adhibemus et instituendis junioribus ad pietatem et eisdem promovendis ad Theologicam sapientiam; unde factum, quod ego etiam nunc novitius in ordine, mihi' transcripserim illius *Itinerarium mentis in Deum*, et tandem multo philosophico conatu, post ordinis nostri spiritualia exercitia, procuraverim, obiter saltem, ea intelligere, quae exuberanter intellexerat ille». Neque ex eius scripto in *Magistro sententiarum* censui de doctrina, quam innuit in *Itinerarium mentis in Deum*, quod hoc Opusculum ediderit et senior, et uberius a Deo illuminatus, et reptus in illam extasim mentalem in Alverniae monte, quam facile conjicies, si tractatum eius attentius consideraveris».

29 Juvenalis Annaniensis, *Solis intelligentiae... lumen indeficiens... seu immediatum Christi crucifixi internum magisterium* (Augsburg 1686).

30 Juvenalis Annaniensis, *Theologia rationalis ad hominem et ex homine* (Augsburg 1703) 75.

guère compris la portée. «Denique sic concludit: *Conceptus simplex entis (scilicet quem nos in mente nostra de entre formamus) nullo modo potest esse verus, bonus, et pulcher, nisi caracterizatus, seu sigillatus, et formatus, et quodammodo vivificatus sit ab ente primo simpliciter, quo maius excogitari non potest, cuius nomen est unicum, sanctum, et benedictum in saecula.* Haec Gerson, et satis obscure. (fateor meam imbecillitatem). Et ideo remitto Lectorum ad eiusdem opusculum, ut melius eiusdem mentem assequatur, vel etiam ad *Itinerarium mentis D. Bonaventurae*, quem Gerson in his imitari videtur» (83-4).

Juvénal n'a pas compris Gerson, précisément parce qu'il ne s'est pas douté que sous la plume de Gerson, c'est en réalité Henri de Gand, qui interprète saint Augustin, et sans doute aussi l'*Itinerarium*, puisqu'il en avait un exemplaire dans sa bibliothèque. Dans cette quatrième partie du *Centiloquium* Gerson écrit en empruntant le langage et la doctrine du concept de l'être d'Henri de Gand, mais en résumant ensuite, non pas l'*Itinerarium* mais bien le *Breviloquium*, p. I, c. 8, sur la sagesse, la praedestination et la présience divine mais spécialement en tant que *Ratio cognoscendi*, c'est à dire en tant que lumière, miroir, exemplaire, livre de vie, et, selon une autre perspective, en tant qu'idée, verbe, art et raison: parce que toutes ces choses sont une seule chose en Dieu et donc sont fréquemment prises l'une pour l'autre.

Resumons donc rapidement cette quatrième partie du *Centiloquium* parce que, à notre avis, malgré les traits propres à Gerson, celui-ci ne nous semble pas avoir pu l'écrire sans avoir sous les yeux les textes d'Henri de Gand que nous lisons plus loin. Le concept simple d'être est le premier de tous les concepts, tant en Dieu que dans les créatures. Il est le premier principe incomplexe chez tous ceux qui ont l'usage de la raison. Rien n'est conçu vraiment et sincèrement — expression couramment usitée par Henri de Gand dans la question de la nécessité de l'illumination pour arriver à la «*sincera veritas*» — sans que la résolution ne se fasse à l'être. En cette vie, on n'y arrive pas, naturellement et selon la loi commune, sans beaucoup de négations et de résolutions faites par l'intellect qui se fonde sur la lumière divine signée sur lui par laquelle tout imparfait est réduit au parfait, comme la puissance à l'acte, la privation à l'habitus. Mais l'être a des acceptations multiples. On peut le concevoir naturellement, potentiellement, habituellement, objectivement, spécialement et, dans la patrie céleste, intuitivement.

En cette vie, si l'intelligence peut y persévérer sans y mélanger les images et les phantasmes, il est la pierre précieuse qui luit dans l'esprit, comme dit Augustin. Selon la voie ordinaire, on ne peut le concevoir en cette vie que selon les sept modes indiqués plus haut. Quand on y arrive par expérience, le concept d'être est vague et confus; mais, par l'abstraction, il devient plus pur et plus déterminé, et comporte quatre degrés. Le premier, c'est l'être pris communément et dit analogiquement du créé et de l'incrété. Le second degré convient à l'incrété et à la substance créée. Le troisième se dit de l'être exempt de toute imperfection. Le quatrième est le concept d'être un, simple et parfait dont ne peut rien penser de meilleur, bien que par la foi on puisse arriver à des concepts encore plus par-



faits. Après avoir glosé sur les concepts que les philosophes et les théologiens peuvent avoir de Dieu, Gerson conclut par cette phrase qui fait écho à Henri de Grand: «Conceptus simplex entis nullo modo potest esse verus, bonus, et pulchre nisi characterizatus, seu sigillatus et formatus, et quodammodo vivificatus sit ab ente primo simpliciter, quo maius excogitari non potest, cuius nomen est unicum, sanctum et benedictum in saecula»<sup>31</sup>.

c) *L'Être, premier connu selon Henri de Gand.*

Pour Henri de Gand, il n'y a qu'une science chrétienne qui est la théologie, science spéculative qui n'est subordonnée ni à la science divine, ni à la philosophie des philosophes anciens, mais qui se subordonne toutes les autres sciences, y compris la philosophie. Il conçoit celle-ci selon le modèle historique des philosophes anciens, qui arrivent à Dieu comme moteur des sphères célestes, mais ne peuvent s'élever au Dieu des Chrétiens qui est intelligence et volonté, et donc liberté<sup>32</sup>. Position qui évoque la critique de la philosophie selon Valérien Magni. Mais, entre notre héros et Henri, il y a plus qu'une rencontre accidentelle sur l'insuffisance de la philosophie des anciens. Il y a aussi une véritable convergence sur une spéculation rationnelle que l'on pourrait bien appeler «philosophie chrétienne» mais qui est, selon Henri, de la théologie. Il est, par ailleurs, facile de savoir ce qu'est la théologie pour Henri de Gand, parce qu'il a senti le besoin de le dire sous tous ses aspects, beaucoup plus expressément que les autres scolastiques, parce qu'il enseignait au moment même où les conceptions augustinienes traditionnelles étaient confrontées aux conceptions nouvelles s'inspirant des théories aristotéliennes sur la classification des sciences. Cette confrontation sur la nature de la théologie est une des parties les caractéristiques du prologue de Duns Scot aux commentaires sur les livres des Sentences, mais sera reprise au traité de la foi. Henri de Gand y représente la conception augustinienne la plus avancée comme une science, de la foi, ou *intellectus fidei*, tandis que Thomas d'Aquin inaugure la doctrine de la subalternation de la théologie à la science divine et des Bienheureux<sup>33</sup>.

Il ne peut être question de résumer la conception générale de la théologie développée dans les articles VI-XX, ff. 47-122, de la *Summa* d'Henri de Gand, car cette notion n'entre pour rien dans la philosophie

31 Joannis Gersonii, 'Centiloquium de conceptibus', *Tertia pars Operum* (Paris 1806) 145-60. Citation à la col. 152.

32 Henrici a Gandavo, *Summa quaestionum ordinariorum* (Paris 1520) A. 7, q. 4, f. 51v-57v. Citons ce texte global sur le primauté de la théologie sur la métaphysique des philosophes: «Quia igitur de deo considerat theologia illa quae ipsi soli sunt naturaliter cognita, sed creaturae rationali supernaturaliter revelata et quae naturali ratione non est possibile perscrutari, secundum quae Deus est principium omnium et origo; ut sunt regulae artis divinae in Verbo, et voluntatis in Spiritu Sancto, et huiusmodi quae extendunt se ad particularia rerum; haec scientia sequitur modum divinae sapientiae, potest attingere particularia aliarum scientiarum secundum quod rationem subiecti huius scientiae induunt, et cognoscere eas ut sic ratione virtutis principiorum et subiecti huius scientiae...» (f. 55r. N).

33 Voir note 24.

mystique de Valérien, celui-ci n'ayant pas publié, et vraisemblablement jamais songé sérieusement à écrire cette première partie de sa «philosophie chrétienne» qu'il appelle Théologie. Nous partirons d'un texte relatif à la connaissance de Dieu telle que peuvent l'avoir les philosophes et les théologiens, spécialement les théologiens ayant le charisme du don d'intelligence, parce que cette intelligence de la nature divine et de la Trinité a son équivalent dans la «philosophie mystique» de Valérien.

Ce texte est en réalité une explication de l'interprétation de la preuve de l'existence de Dieu proposée par Avicenne qui fait suite à la longue énumération des preuves de l'existence de Dieu que les philosophes, les Pères de l'Eglise et les théologiens ont apportées pour prouver l'existence de Dieu par le témoignage des créatures, et qui constituent des preuves dite *a posteriori*. Au contraire, la preuve d'Avicenne part des propositions nécessaires, des principes premiers connus *a priori* et naturellement, par une simple vision de l'intelligence et non par voie du raisonnement. C'est la connaissance de Dieu comme être, vérité, bonté, cause première, etc. Le propre de cette preuve est de connaître, en un même concept premier, tout à la fois l'essence et l'existence de Dieu en qui l'essence et l'existence sont une seule et même réalité.

L'argument qui fonde cette preuve, c'est l'impossibilité de penser l'être sans penser d'abord, par priorité de nature sinon toujours par priorité de temps, Dieu, comme l'*ens simpliciter et subsistens*. Et c'est, selon Henri de Gand, ce qu'Avicenne avait en vue quand il dit que l'être est la première connaissance distincte et qu'elle ne peut être causée par aucune connaissance antérieure. Et notre théologien de citer sans cesse comme preuve un texte où Augustin dit en somme: pense ce bien-ci et ce bien là. Élimine ceci et cela, et pense le bien comme tel. Persévère, ne fut-ce que l'espace d'un éclair dans cette pensée, et tu verras Dieu (f. 134). Argumentation d'Henri de Gand que Pierre de Jean Olivi devait critiquer vigoureusement comme l'erreur de la vision de Dieu en ce monde, ou du moins comme une vision en Dieu impliquant le scepticisme intellectuel. Il y voit une tentative maladroite d'interpréter littéralement la uensée du Docteur d'Hippone contre ses intentions profondes<sup>34</sup>. Henri de Gand justifiera sa théorie de la priorité de la connaissance de Dieu comme être sur la connaissance de l'être commun par la simplicité absolue de la notion de Dieu; simplicité plus grande que celle de l'être commun, parce que le concept de Dieu répugne à toute détermination, tandis que le concept commun d'être est déterminable par toute autre concept universel ou particulier (f. 136).

Nous voilà donc devant une doctrine de Dieu premier connu, qui évoque immédiatement la connaissance de Dieu comme l'Acte pur de Valérien, comme aussi de Bonaventure dans l'*Itinerarium*, cc. 3 et 5, et qui fonde la métaphysique et l'épistémologie de Valérien. Selon Henri, Avicenne a parlé ici en théologien mahométan et non en pur métaphysicien, tout comme Jean Duns Scot le rappelait aux philosophes avisenisants qui prétendaient que la théorie d'Avicenne sur l'être commun, com-

34 Voir note 12.

me objet premier de l'intelligence, implique la possibilité de la connaissance intuitive de Dieu par les forces naturelles de l'intelligence. Ces philosophes sont des théologiens qui s'ignorent, parce qu'Avicenne a parlé ici comme théologien qui fait consister la béatitude dans la vision de Dieu et a donc dû affirmer que Dieu rentrait de quelque façon sous l'objet premier de l'intelligence: «Miscuit enim sectam suam quæ fuit Mahometi philosophicis...»<sup>35</sup>.

De même, Henri de Gand veut démontrer que cette connaissance de Dieu, comme antérieure à celle de l'être commun et cause de cette dernière, appartient à la théologie et non à la philosophie. Peut-être vaudrait-il mieux dire qu'elle est la voie des hommes spirituels, autre que celle des philosophes et autre que celle de la foi surnaturelle; la voie de la mystique tant naturelle que surnaturelle. L'important pour nous n'est pas le nom qu'Henri lui donne, mais l'origine et le mode de cette connaissance de Dieu qui n'a aucune limite par le sommet et qui dérive d'une révélation naturelle qui est celle de la connaissance innée de Dieu, dont Bonaventure tire des arguments pour la connaissance de Dieu dans la *De myterio Trinitatis*, comme préambule à la connaissance de Dieu par la foi. Pour Henri, l'homme spirituel, c'est le théologien dont la connaissance de Dieu est plus évidente que celle des philosophes. Il s'en explique à loisir et fort clairement:

«Alors, en effet, que, par l'aide de la lumière supérieure, les choses à croire lui sont devenues intelligibles, l'homme spirituel perçoit, par l'acuité de l'esprit et par la recherche à l'aide de la lumière surnaturelle descendant des premières vérités de la foi, les choses divines d'une façon beaucoup plus évidente que ne le fait le philosophe à partir des premiers principes intelligibles dans les choses naturelles, de sorte que le fidèle même connaisse la disposition du monde et l'ordre des choses inférieures plus certainement et clairement à partir des choses premières et suprêmes, en descendant par la voie de la raison aux choses postérieures et infimes, que le philosophe ne la connaît à partir des choses infimes a posteriori, en remontant aux choses premières supérieures par la voie de l'expérience et des sens. Et c'est en vertu de ceci que nous avons dit plus haut que, de même qu'à la science philosophique il convient de commencer par les créatures et de continuer jusqu'au créateur, ainsi la fin de cette science-ci est de commencer à partir du créateur et d'arriver aux créatures à connaître à partir du créateur; et alors de nouveau, en résolvant les raisons, de les réduire au créateur. Et donc, comme le philosophe doit ramener ultimement toute sa science à la vérité ultime, qui est celle des choses connues par les sens, et aux premiers principes des choses intelligibles reçues par la voie de l'expérience sensible, ainsi le théologien doit ramener ultimement toute sa science à la vérité première qui est celle du premier intelligible perçu par l'intelligence, et dans les principes des choses à croire acceptés de la vérité première par la voie de la foi» (f. 135r).

<sup>35</sup> Joannis Duns Scoti, *Ordinatio, Prologus*, n. 33; édit. Vat. I, 19-20. Voir notre étude, 'Jean Duns Scot, critique de l'«avicennisme augustinisant» sur l'objet de l'intelligence', *De l'homme...* 113-46.

Ce texte, d'une densité extrême est le résumé global de ce que Henri de Grand a exposé en des séries d'articles et de questions s'étendant sur soixante-quinze folios. Il contient beaucoup de choses tout à fait insolites pour un lecteur habituel de l'Aquinat ou du Subtil. Il exprime une notion très restrictive de la philosophie, comme connaissance des principes premiers des choses sensibles, et une extension extrême du champ ouvert à l'intelligence fécondée par la foi, qui voit tout à partir de Dieu. Chacune de ces affirmations a déjà été longuement justifiée par Henri et Dun Scot critiquera vivement cette conception de la théologie, notamment cette prétention d'arriver à une connaissance des mystères de la foi plus évidente que celle à laquelle le philosophe arrive au sujet des choses sensibles.

Mais pourquoi le philosophe est-il si radicalement limité à la connaissance des premiers principes des choses sensibles, alors que le théologien vole, comme l'aigle, entre la terre et le ciel et pénètre les arcanes de la vie trinitaire? Il y a deux explications complémentaires que l'on retrouve chez Valérien Magni.

La première c'est l'extrême réduction de la connaissance de la vérité dans le domaine de la connaissance rationnelle et aggravée, par surcroît, par la nécessité d'une illumination spéciale pour connaître la vérité avec certitude. La deuxième, c'est le report des sources de la connaissance au domaine de la connaissance dite *naturelle*, en vertu de l'impression de l'image de la nature divine dans la faculté intellectuelle et volitive, se portant ainsi garant ultime de la valeur des notions premières, qui transcendent ainsi le monde sensible et valent pour toute nature intellectuelle. Mais ces théories contiennent chez Henri un «puzzle», dont le déchiffrement demande de patientes lectures où l'on revient toujours à la même source; saint Augustin transformé en critère des évidences premières.

Dans un premier moment, Henri se fait le défenseur résolu de la capacité de l'intelligence de connaître ce qui est vrai, à savoir la chose comme elle est, sans erreur ni déception. Mais à la question suivante, renversement de perspective; l'intelligence connaît le verum, mais n'en connaît pas la «*sincera veritas*», qui consiste dans la conformité de cette connaissance du vrai à son exemplaire qui est la science divine l'*ars aeterna* ou idées exemplaires. Il le peut seulement en vertu d'une illumination spéciale, qui est un concours actuel que la Trinité accorde à qui il lui plaît, la refusant aux autres. Mais pour Henri, il ne s'ensuit pas que celui qui en est favorisé voie la lumière divine elle-même, mais qu'il voie l'objet par elle, en vertu d'une impression dans les concepts de l'esprit d'une image parfaitement semblable à la chose réelle: «*essentia divina in quantum est ars sive exemplar rerum imprimens ipsi menti verbum simillimum veritati extra, per hoc quod ipsa continens est in se ideas et regulas aeternas expressivas omnium rerum similitudines, quas imprimit conceptibus mentis, per quod etiam sigillat et caracterizat ipsam mentem imagine sua et expressiva. Sicut anulus caeram, quae non migrando sed tanquam imprimendo transfertur, ut dictum*

est»<sup>36</sup>. Henri commente cette impression de l'anneau sur une longue page répétant une dizaine de fois l'expression de sceau et de scellement de la cire de l'esprit. Gerson fut frappé par cette phrase et la reproduisit en l'amplifiant à la lumière des explications d'Henri. Celui-ci termine en rappelant les conditions spirituelles pour obtenir cette faveur divine, et l'exhortation d'Augustin de ne pas chercher au dehors, mais dans son propre esprit, là où s'allume la lumière de la raison.

Il est manifeste que Valérien fut vivement impressionné par ces conseils au point de ne plus savoir s'il voit réellement cette lumière où si elle est seulement la condition de l'activité intellectuelle elle-même ou—comme préfère dire A. Gerken en interprétant les textes de Bonaventure sur la connaissance de l'Acte pur — s'il comprend que l'influence de la lumière divine est a priori de l'esprit<sup>37</sup>, ce sans quoi il ne peut «mener une vie intellectuelle», comme dit Valérien. La deuxième raison de ce qui nous semble l'influence des théories de la connaissance d'Henri de Gand, c'est l'origine de ce qu'il appelle la connaissance *naturelle* par une impression de Dieu au moment de la création. Il s'agit cette fois tout à la fois du contenu et de la formation des concepts, spécialement des premiers principes et des notions les plus universelles. De quoi tirent-ils leur contenu et pourquoi l'intelligence qui les perçoit les tient-elle pour nécessaires, éternels, absolument indubitables? La solution d'Henri est parallèle à celle de la connaissance de la vérité: il y a une activité intellectuelle dite «simple intellection» par laquelle l'esprit les perçoit, mais, d'autre part, il a un contenu divin qui en assure la validité. Il n'est pas question d'une intervention actuelle de Dieu, mais d'une dotation originelle, avec la nature. C'est la théorie de la connaissance innée ou *naturelle*, qui s'oppose, d'une part, à la connaissance *rationnelle* et, de l'autre, à celle de la foi. C'est une théorie que Bonaventure utilise dans les *De mysterio Trinitatis* et formule ainsi: «inserta est animae rationali notitia sui eo quod anima est sibi praesens et se ipsa cognoscibilis; sed Deus praesentissimus est ipsi animae et se ipso cognoscibilis; ergo inserta est ipsi animae notitia Dei sui»<sup>38</sup>. Doctrine que Bonaventure fait fructifier pour ses ascensions contemplatives, vers Dieu dans le chapitre III de l'*Itinerarium*, conjointement avec la doctrine de l'illumination. Mais il était réservé à Henri de Gand de donner la théorie de cette connaissance innée dans sa *Summa* A. 24 qq. 1-9, *De cognitione Dei in comparatione ad nostram cognitionem*.

La thèse générale, c'est la priorité de la connaissance de l'essence divine en toute connaissance intellectuelle, à titre d'information des espèces intellectuelles élaborées par l'intelligence. Pour un lecteur moderne, c'est une théorie purement gratuite, mais avant la diffusion de l'aristotélisme, c'était la doctrine commune des théologiens et appartenant à

<sup>36</sup> Henrici a Gand. *Summa*, A. 1, qq. 2-3, ff. 3v-10v. Cit. f. 10r.

<sup>37</sup> A. Gerken, *La théologie du Verbe*, trad. J. Gréal (Paris 1969) 119-20. Voir notre discussion des interprétations de Ph. Böhner, E. Gilson et A. Gerken, dans 'De la théologie de l'image à la philosophie de l'objet de l'intelligence chez saint Bonaventure', *De la Philosophie...* p. 163-200, spécialement 195-200.

<sup>38</sup> S. Bonaventura, 'Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis', *Opera omnia*, V, p. 46, n. 10.

la science chrétienne, la théologie. Cette doctrine de Dieu, premier connu en toute connaissance, est celle à laquelle pense Henri dans ce texte cité plus haut (p. 34) sur la fonction du théologien: «Theologus omnem suam scientiam debet reducere ultimo in veritatem primam quae est primi intelligibilis apprehensi per intellectum». Elle a comme premier adversaire la doctrine d'Avicenne de la priorité de la connaissance distincte de l'être commun, comme élément premier dans la formation des concepts. La réponse au défi avicennien, c'est d'insérer, dans la connaissance de l'être commun, la connaissance innée de Dieu comme Etre, vérité, bonté, en la dotant d'une priorité d'intelligibilité sur les transcendants. C'est proprement là le «baptême d'Avicenne» par Henri de Gand.

Notons ici que c'est précisément à ce «baptême» d'Avicenne que se rapporte ce texte de Juvénal et de Jean Gerson sur le soellement du concept d'être par l'exemplaire divin, alors qu'Henri, en ces textes, traitait de fait, de l'information, par l'exemplaire divin, du concept acquis par l'intelligence pour lui conférer la *sincera veritas*. Ici au contraire, il s'agit d'une impression dans la nature même de l'intelligence au moment de la création, antérieure donc à la formation des concepts par l'activité de l'intelligence à partir de la connaissance sensible et ne réquerant pas un concours actuel de Dieu autre que la conservation des êtres avec leurs puissances naturelles. Il s'agit, en effet, dans ces neuf questions, de la priorité de la connaissance de la nature divine dans la connaissance des natures créées. Il s'agit donc d'illumination par mode de création d'une nature intellectuelle et non plus d'une illumination par un concours spécial intermédiaire entre le concours général de Dieu à toute créature et le concours surnaturel de la grâce, appelé concours spécial, parce que propre à une nature intellectuelle faite à l'image de Dieu. Cette distinction est faite clairement par Bonaventure dans le *De scientia Christ*, q. 4, mais l'illumination est pratiquement équiparée à la connaissance innée dans l'*Itinerarium*. Henri de Gand rappelle, au contraire, expressément cette distinction ici même (f. 146r), parce qu'elle le préserve de l'ontologisme en le redoublant par l'innéisme de la connaissance de l'essence divine, ou *quod qui est Dei*, comme source de la connaissance du *Quod quid est Dei* comme source de la connaissance de *Quod quid est creaturae*. C'est pour avoir converti l'innéisme du *Quod quid est Dei* en illumination, et fait de Dieu la lumière des esprits, que Valérien n'a pu se défendre de l'ontologisme, qu'au prix de rétractations peu convaincantes.

Il faut bien reconnaître que Valérien, Gerson et Juvénal avaient de bonnes raisons de ne pas saisir exactement la pensée de Bonaventure et celle d'Henri. On ne connaissait pas au XVI<sup>e</sup> siècle les questions disputées: *De Scientia Christi* et *De Mysteriorum Trinitatis* de Bonaventure, puisqu'elles furent découvertes par les éditeurs de Quaracchi il y a un siècle. La question *De Scientia Christi* IV, est la seule question technique de Bonaventure sur la nécessité de l'illumination pour la connaissance vraie et certaine, comme la question I, article I du *De mysterio Trinitatis* est le meilleur exposé, sous la forme de 10 arguments, de la connaissance innée de Dieu. Ces deux problèmes ont été posés à Bonaventure et Henri

de Gand par trois petits chapitres du *Rudimentum doctrinae* du frère mineur Guibert de Tournai<sup>39</sup>.

L'illumination répond à la question: comment nos connaissances intellectuelles peuvent-elles nous apparaître comme immuables ou éternelles, bien que nous les percevions et les disions de choses sensibles muables et temporelles? La réponse de Bonaventure, c'est qu'elles atteignent de quelque façon un objet immuable et une intelligence infallible qui est Dieu et les exemplaires des choses en Dieu, en vertu d'une illumination spéciale de Dieu intermédiaire entre le concours de Dieu à tout être créé et la grâce surnaturelle. Henri de Gand l'explique par une information des espèces intellectuelles par une espèce créée par Dieu.

L'innéisme de l'idée de Dieu tire, d'une certaine façon, les conséquences de cet exemplarisme. Puisque les choses créées sont des imitations plus ou moins lointaines de l'essence divine, la connaissance que nous en avons ne provient-elle pas d'une connaissance obscure, mais réelle et innée de la nature divine elle-même, ou est-elle le produit d'un rayonnement actuel de la lumière divine sur notre intelligence, comme l'est l'illumination? Ne pourrait-on pas éliminer l'une des deux théories?

C'est tout juste ce que font Gerson, Juvénal et Valérien, mais ce que n'avaient fait ni Bonaventure ni Henri, sans doute par fidélité littérale aux textes d'Augustin, comme le leur reproche Olivi. Bonaventure ne dit rien de la nature de la connaissance innée, mais lui accorde un grand rôle dans la contemplation de Dieu dans l'*Itinerarium*, tandis qu'Henri consacre 21 folios, — soit l'équivalent de quelque 75 pages de ce texte — à cette question. La question cruciale chez Bonaventure, Henri, Valérien et Juvénal, c'est la priorité de la connaissance de Dieu comme acte pur, tandis que ce point n'est qu'un épisode sans lendemain chez Gerson. Au XVI<sup>e</sup> siècle la théorie bonaventurienne de l'illumination pour la connaissance certaine de la vérité était disparue, parce que peu en harmonie avec les doctrines communes des théologiens scotistes et thomistes. Elle devient une théorie de l'origine des connaissances premières, des premiers principes, de la science dite a priori. Causant le contenu de la connaissance, la lumière divine la certifieait par le fait même. On choisissait entre l'ontologisme et le traditionnalisme basé sur une sorte de révélation primitive, succédané de l'innéisme.

Au fond de toute la question il y a un certain relent de néoplatonisme dionysien, c'est la réciprocité entre la connaissance de Dieu comme cause et celle des choses comme effet. Nous l'avons rencontré chez Jean Scot Erigène et Valérien: on ne peut connaître la nature des choses si on ne connaît pas leur cause, la Trinité. Il ne dit pourtant rien de la connaissance de la Trinité à partir des choses, puisqu'il part de la connaissance de l'Acte pur. Bien plus, il note expressément que rien dans la nature ne conduit à la connaissance de trois personnes en une même nature, et il renvoie la question à cette partie de «sa philosophie» qui

<sup>39</sup> Camille Bérubé et Servus Gieben, 'Guibert de Tournai et Robert Grosseteste sources inconnues de saint Bonaventure, suivi de l'édition critique de trois chapitres du *Rudimentum Doctrinae* de Guibert de Tournai', *S. Bonaventura 1274-1974* (Grottaferrata, Roma 1973) 624-54.

s'appelle théologie et qu'il se propose d'écrire si Dieu lui en donne les forces et le loisir <sup>40</sup>. Mais pour Henri, c'est en réalité cette partie de la théologie qui connaît toutes choses créées à partir de la connaissance de Dieu, et selon laquelle il arrive à la connaissance des natures créées, du moins en ce qu'elles ont de nécessaire, à partir de l'essence divine. C'est, en somme, la justification de sa preuve de l'existence de Dieu par les propositions premières et nécessaires qui conviennent tant au Créateur qu'aux créatures.

Comme ces propositions ne peuvent être nécessaires par leur origine sensible, ni ne lui semblent être nécessaires par elles-mêmes ni par la nature de l'intelligence qui n'est pas nécessaire, ni par un fondement ontologique dans la nature des choses muables et passagères, il faut qu'elles le soient par une cause et un objet nécessaire, qui ne peut être autre que l'essence divine. Rappelons-nous les quatre affirmations fondamentales de la méthode de Valérien, exposée plus haut. Notons seulement quelques positions essentielles d'Henri de Gand.

Pour Henri de Gand, la connaissance innée de la nature divine remplit la fonction d'une cause formelle de la connaissance des natures créées comme, dans le raisonnement, la conclusion est connue par les prémisses. Lisons ce texte, on ne peut plus explicite, mais que l'on retrouve presque à toutes les pages de ces questions: «*Quidquid veritas de creaturis per intellectum concipitur, formaliter concipitur ex ratione primæ veritas, sicut non congoscitur bonitas in creaturis, nisi in ratione primæ bonitatis, cuius notitia est naturaliter impressa, ut dictum est supra secundum Augustinum*» (f. 144v).

Il s'agit là de connaissances *naturelles*, par voie de nature et non par voie du raisonnement qui engendre une connaissance *rationnelle*, et écloses spontanément dans l'esprit comme une fleur qui s'ouvre sous les rayons du soleil. On pense à une sorte d'intuition, de vue simple de l'esprit, comme dans les propositions dites par les scolastiques «connues par soi», directement, immédiatement, sans l'intermédiaire du raisonnement, comme l'oeil voit l'objet baigné de lumière. Il ne s'agit pas, non plus, nécessairement d'une priorité chronologique, mais d'une priorité de nature, ou si l'on veut, de condition *sine qua non*, sans laquelle l'intellection n'est pas possible, pas plus qu'elle ne peut se faire sans l'existence de l'intelligence même. Elle n'est pas non plus objet de conscience, du moins dans les circonstances habituelles, parce que l'attention se porte tout de suite sur les objets particuliers et amène l'interposition des phantasmes. Cette conscience est cependant possible, du moins l'espace d'un éclair, selon saint Augustin. Il ne s'agit pas là d'ontologisme, au sens fort du mot, parce que ce n'est pas une vision de Dieu, mais d'une idée de Dieu que chacun porte en soi à la façon d'un instinct naturel. Lisons encore ce texte où l'on reconnaît par transparence la source du concept d'être de Gerson: «*Unde ista cognito eius quod quid est de Deo non habetur per investigationem et discursum rationis, sed naturaliter et simplici conceptu, sicut et concipiuntur prima principia complexa et*

40 V. Magni, *Opus philosophicum*, Tr. XV, 210-11.



incomplexa, inter quæ conceptus Dei sub ratione entis aut boni simpliciter alicuius huiusmodi intentionis generalis entis; aut priorum principiorum quem non discernit propter eius simplicitatem ab intentionibus huiusmodi convenientibus creaturis, a quibus concipitur quod in eis convenit creatori; sicut etiam intelligendo entia particularia in quibus primo conceptu homo intelligit intentionem entis simpliciter et universalis ad omne creatum, non discernit illa propter eius simplicitatem ab aliis intentionibus communibus et particularibus, quamvis non sit tantæ simplicitatis, ut est intellectus entis simpliciter communis de Deo et creaturis et maxime ut est entis quæ soli Deo convenit» (146v).

Deux folios auparavant, Henri avait expliqué pourquoi nous ne distinguons pas de tels concepts communs de celui du *quod quid est Dei*, en comparant cette connaissance de Dieu au rôle de la lumière dans la vision corporelle, comme l'avait fait saint Augustin et le refera Valérien. C'est en raison de la finesse et subtilité de l'action de la lumière sur la couleur. De même qu'on ne juge pas de la lumière, mais qu'on juge de la couleur par la lumière, ainsi notre intelligence toute occupée à l'objet particulier pour en juger, ne remarque pas ce par quoi elle en juge: «Hoc non potest percipere nisi prius percipiendo rationem boni simpliciter de qua non iudicat, sed per ipsum iudicat et cognoscit de quocunque alio, quod sit bonum hoc, licet illa non discernit, sicut oculus corporis videns colorem in luce, primo vidit lucem et per illam iudicat de colore, licet non discernat de luce sicut de colore, propter subtilem eius immutationem» (f. 144v).

Henri de Gand n'est donc pas ontologiste, ni Gerson, parce qu'ils parlent de la priorité active de l'idée innée de Dieu, et non d'une vision de Dieu ou de la lumière divine, comme le fera Valérien, ou des idées divines ou d'une influence immédiate et actuelle de Dieu dans son esprit, en prenant lui aussi Augustin à la lettre et en décrivant ses expériences comme une vision, alors qu'il ne parle ailleurs que d'une condition nécessaire de toute activité intellectuelle.

On pourrait poursuivre le parallèle entre maintes théories d'Henri de Gand et de Valérien, par exemple cette théorie de la possibilité des choses comme une connaissance de la toute-puissance divine, parce que, comme Henri de Gand, il définit le possible par la puissance divine de le produire et non par la science que Dieu a de sa propre essence comme exemplaire de ce qu'il peut faire. Jean Duns Scot recourra à ces notions d'Henri de Gand, sans nommer ce dernier, dans un argument pour prouver l'existence de Dieu par la nécessité des possibles quant à leur assente et par leur contingence quant à l'existence. Mais Scot dénoncera plus loin la source henricienne de cette théorie et récurera celle-ci comme introduisant le nécessitarisme en Dieu. Si l'on définit le possible comme ce que Dieu peut faire, il faudra aussi définir l'impossible comme ce que Dieu ne peut faire, et reposer la question pourquoi Dieu ne peut pas le faire <sup>41</sup>.

<sup>41</sup> Voir notre étude, 'Pour une histoire des preuves de l'existence de Dieu chez Duns Scot', *De l'homme...* 241-279.

## CONCLUSION

Cette étude n'a pas été suscitée par la volonté de juger la philosophie de Valérien, ni de condamner l'interprétation qu'en a proposé S. Soussedik, mais de fournir des éléments pour une plus ample information sur les sources de la pensée de V. Magni. Ce tableau est nécessairement incomplet, car il n'embrasse qu'un secteur de la *Philosophie chrétienne* de Magni, celui qui a été étudié jusqu'ici par les historiens. Il reste le domaine de la logique, où Valérien apporte des innovations intéressantes sur les modes de syllogismes et leur conversion, ainsi que sur l'intérêt de Valérien pour l'élaboration des sciences dites modernes, et dont on ne peut ignorer les données pour la cosmologie et la psychologie, la critique de la connaissance, l'ontologie générale, la morale. Selon J. Cygan, la moitié de l'*Opus philosophicum* est restée manuscrite et a été finalement retrouvée.

En ce qui concerne le comparaison de V. Magni et d'E. Kant, il est évidemment important de savoir quelles sont les points de départ de chacun d'eux. On peut présumer que Kant à tiré parti, pour le mieux et pour le pire, des données des psychologiques de son temps, et des traités qui abondent alors sur l'intelligence comme l'*Essai sur l'entendement humain* de John Locke et les *Essais sur l'entendement humain* de David Hume, tandis que les sources de la pensée de Valérien sont le *De Magistro* d'Augustin, l'*Itinerarium* de Bonaventure, l'*Homélie Vox spiritalis* de Jean Scot Erigène, la *Summa* d'Henri de Gand et le *Centiloquium* de Gerson. Mais pour ce qui a trait au parallèle entre la méthode de Magni et celle de Kant, une remarque d'Albert Félicé et Antoine de Conninck, orientera notre conclusion.

Après avoir remarqué que «la philosophie est, pour une part, constituée par les conceptions anthropologiques respectives des penseurs, et, pour tout le reste, conditionnées par ces mêmes conceptions», on en fait l'application à E. Kant. «Immanuel Kant est à ce sujet un exemple typique. A partir de la *«Kritik der reinen Vernunft»*, toute son oeuvre est basée sur deux thèses d'anthropologie également inexacts, l'une disant que l'homme ne connaît que des représentations, la chose en soi restant inconnaissable pour lui, l'autre affirmant que ces représentations sont faites de sens et d'entendement dont le premier est réceptif et intuitif et apporte aux représentations les phénomènes sensibles, qui sont la seule matière de notre connaissance, et dont le second est conceptuel et discursif et apporte aux représentations les concepts à priori, qui sont seulement la forme de notre connaissance. Il est vraiment étonnant que Kant n'ait jamais songé à examiner ces deux thèses elles-mêmes par la méthode réflexive»<sup>42</sup>.

Constantons que V. Magni provoque le même étonnement, parce qu'il admet d'emblée l'épistémologie augustinienne de la connaissance et ne la soumet jamais à l'examen. C'est pour lui l'équivalent de l'idée claire

<sup>42</sup> Albert Félicé-Antoine de Conninck, *Cours de métaphysique*, vol. I (Leuven-Paris 1971) 346-47.

et distincte» de Descartes, aussi bien que de la double évidence de Kant. Mais cela ne fait pas de Valérien un cartésien plus qu'elle n'en fait un kantien. En somme, Valérien avait raison de constater que la racine commune de l'erreur des philosophes, c'est le manque d'esprit critique sur les démarches de l'intelligence. Les prodiges de la dialectique n'y peuvent remédier, mais peuvent l'aggraver. Mais ce qui compte dans un système de philosophie, c'est le contenu des principes mis en oeuvre par le philosophe. Ayant vidé la connaissance sensible et intellectuelle de toute signification réelle hors de l'esprit, Kant ne peut construire qu'un monde imaginaire. En se donnant au point de départ un Dieu cause de la pensée qu'il en a, et qui se porte par surcroît garantie du bon fonctionnement de sa méthode des idées claires et distinctes, Descartes construit un monde dont la réalité est suspendue à la conviction qu'il a de ne pouvoir être l'auteur de l'idée qu'il découvre en lui de ce Dieu, qui fait figure d'un *Deus ex machina* bien fragile. De même, la conviction initiale de V. Magni de ne pouvoir expliquer le caractère nécessaire des connaissances qu'il a du monde sensible, est solidaire de cette notion même de la nécessité d'une proposition. Le système qu'il en tire est ruiné par la possibilité même de concevoir cette nécessité comme une relation entre des termes qui n'ont d'existence que dans son esprit, et qui ne supposent rien en dehors de lui. Kant avait raison de dire qu'avec la définition d'un thaler on ne crée pas un thaler réel. La définition d'un triangle ne suppose l'existence d'aucun triangle autre que celui qui est pensé et de l'intelligence qui le pense. Il n'est besoin pour cela d'aucun monde des idées comme celui qu'on attribue à Platon, ni d'un Dieu exemplaire comme le pense saint Augustin. Mais, comme le remarque Bonaventure, la théologie d'un Dieu créateur implique celle d'un Dieu exemplaire du monde qu'il crée. Mais Henri de Gand observe, aussi bien, que le philosophe peut connaître Dieu comme moteur d'un monde qui a besoin d'intelligences motrices que le meuvent en vertu de leur amour de ce Dieu solitaire, qui n'est pas le Dieu volonté et liberté des Chrétiens pour qui le monde n'existe que parce que Dieu le veut, le produit et le gouverne. Valérien se donne d'emblée ce Dieu qui gouverne son esprit, parce qu'il n'a pas compris, comme Jean Scot en fait la remarque, qu'il est plus glorieux pour Dieu de créer une intelligence capable de connaître par les puissances qu'il lui donne, que de penser pour elle; comme le meilleur professeur n'est pas celui qui forme d'éternels disciples, mais des maîtres capables de penser et d'enseigner.

De tout cela, j'incline à conclure qu'en s'engageant dans la voie de la réflexion sur les actes de son intelligence, Valérien s'est engagé dans la bonne voie, celle de partir de sa propre expérience pour s'y reconnaître capable de connaître le monde dont il fait partie, et de remonter à Dieu à partir de lui même par la voie du raisonnement. Mais sa tendance native au mysticisme, qui lui fait lire toute son activité intellectuelle en termes d'expérience directe de Dieu et de son action immédiate, sa phobie de la science rationnelle comme source et contrôle de ses intuitions, disons aussi bien un certain envoûtement intellectuel par la lecture trop précoce de *l'itinerarium* — un ouvrage qui suppose déjà pour être compris une maturité intellectuelle et spirituelle qui dépasse

celle d'un novice de quinze ans, et dont les commentateurs s'entendent pour en apprécier la signification spirituelle et mystique, mais non sur la signification simplement littérale du texte — tout cela me semble devoir entrer en ligne de compte pour comprendre la signification philosophique de la pensée de Valérien Magni. C'est pour aider à cette compréhension que nous avons cherché à déchiffrer, malgré le mystère dont il aime à s'entourer, les sources les plus obvies de sa pensée. Puissent de plus compétents contrôler la valeur de nos suggestions et élargir à d'autres domaines l'enquête que nous avons amorcée.

D'autres pistes semblent possibles, telle celle de Maître Eckhart, spécialement sur la dialectique par laquelle Valérien Magni déduit la nature intellectuelle de Dieu à partir de la connaissance innée de l'Acte pur, et arrive à la connaissance de la nature intellectuelle de l'homme à partir de la notion révélée du Verbe. Eckhart soutient la priorité ontologique de l'acte intellectif sur l'acte d'être et en fait le fondement de la «mystique germanique». En continuant saint Bonaventure par Eckhart, Valérien Magni aurait-il voulu surmonter l'antagonisme des écoles franciscaines et dominicaines? Ce serait bien en harmonie avec son souci de refaire la philosophie chrétienne à partir de la révélation! Mais devient-il par surcroît, par le biais d'Eckhart, un précurseur de l'idéalisme kantien? Les historiens les plus récents de Maître Eckhart se plaisent à voir dans la condamnation de 28 propositions eckhartiennes par Jean XXIII, deux ans après la mort du dominicain en 1327, une mesure répressive opportuniste, inspirée par le conservatisme des théologiens augustinisants, et parallèle à la condamnation des erreurs des philosophes par Etienne Tempier, en 1277. Cette mesure jetait en la suspicion sur les doctrines des théologiens dominicains les plus éminents de l'heure, Albert le Grand et Thomas d'Aquin, bloquant la maturation des idées nouvelles au grand dam de la recherche philosophique et théologique. Venant de Cologne, château-fort des dominicains, Maître Eckhart aurait relevé le défi, au cours de son enseignement parisien, en reprenant les arguments de l'Aquinat et les portant à leurs ultimes conséquences, alors que les autres maîtres dominicains de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle se montrent fort réticents ou même adoptent les théories traditionnelles.

Edouard Wéber remarque que le bannissement des thèses sur le problème de l'intellection en Dieu et chez l'homme «a pu présenter l'avantage provisoire d'éviter des discussions épineuses, il reste cause de l'effacement et finalement du rejet du thème philosophique capital de l'intellect et de l'intellection tel que l'avait développé le courant péripatéticien grec et arabe... Pour le problème de l'intellect reparaisse en force, il faudra attendre Spinoza, Kant et Hegel»<sup>43</sup>.

Ainsi donc, Sousedik a vu dans Valérien Magni un précurseur du transcendentalisme kantien en raison de ses analyses a priori de l'activité

<sup>43</sup> *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie. Les Questions parisiennes* n.° 1 et n.° 2 d'Eckhart. Etudes, textes et traductions par Emilie Zum Brunn, Zénon Kaluza, Alain de Libera, Paul Vignaux, Edouard Wéber (Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Section des Sciences religieuses. Volume LXXXVI). Presses universitaires de France, 1984, p. 18.

intellectuelle présentées comme une expérience profonde. N'y aurait-il intérêt à reprendre cette analyse minutieuse des textes de Valérien à partir, cette fois, des perspectives intellectualistes de la «mystique germanique», pour y découvrir de nouveaux aspects du génie énigmatique de notre capucin et de la préhistoire de l'idéalisme allemand?

CAMILLE BERUBE