

L'anthropologie de Buridan dans l'optique de son époque

*[...] il est toujours plus périlleux de présenter ses idées [...] dans l'espace public que de le faire devant un cercle restreint de spécialistes, dans lequel le débat est soumis à des règles de politesse et de silence, tacites et convenues (Pierre DROUILLY, cité par Robert Comeau, dans «À la mémoire d'un sociologue engagé», *Le Devoir*, 21/12/2014, p. B 5).*

Un savant est un ignorant moins ignorant que d'autres, qui, lorsqu'il est honoré, à tendance parfois à se prendre pour un autre (B. PATAR).

Avant de commencer à parler de Buridan, décrivons son époque

Le politique et le religieux

Buridan, qui est né en 1292, probablement à Béthune en Picardie (d'où son surnom le philosophe picard), et est mort le 11 octobre 1363, appartient vraiment au XIV^e siècle. Lequel est une époque de grands changements tant sur le plan politique et militaire que sur le plan culturel, philosophique et religieux.

Dans le domaine politique, le siècle commence avec la fin du règne de Philippe le Bel (mort en 1314), terrible roi de France qui voulut régenter de façon absolue non seulement son royaume, mais encore l'Église. C'est lui, qui, sous l'influence de son conseiller et chancelier, Guillaume de Nogaret, fit emprisonner brièvement le pape Boniface VIII. C'est lui aussi qui est à l'origine de la papauté d'Avignon, qui dura pratiquement tout le siècle, malgré les objurgations de sainte Brigitte de Suède (1302-1373) et de sainte Catherine de Sienne (1347-1380). Lorsque Buridan se rendra à la curie, notamment pour aller saluer son ancien condisciple de classe, Roger de Beaufort, devenu Clément VI, et obtenir une prébende, c'est à Avignon qu'il se rendra en passant par Carpentras (comme il le raconte lui-même dans la Q. 18, de sa dernière version des *Questions sur le Traité de l'âme*).

C'est au XIV^e siècle que débute ce que l'on a appelé la guerre de Cent Ans, qui se terminera en fait avec Jeanne d'Arc († 1431), puis la reconquête de la Normandie et de Bordeaux (suite à la bataille de Castillon en 1453 (sud-ouest de la France)).

L'Espagne, depuis la Reconquista et la prise de Tolède en 1085 et la bataille de Las Navas de Tolosa en 1212, s'organise peu à peu en plusieurs royaumes: l'Aragon, la Castille, le Léon, la Catalogne et l'Andalousie (que certains aujourd'hui appellent Al-Andalous, évoquant les prétendus beaux jours de l'occupation musulmane (en fait le mot *Andalousie* vient du mot *Vandales*, désignant les territoires conquis par les barbares du V^e siècle)).

L'Italie, quant à elle, comprend les États pontificaux, Naples et la Sicile, puis les territoires des villes marchandes telles que Venise, Gêne, Pise, Mantoue, Ferrare, Florence, Milan. Elle est sous la férule à la fois du pape, de l'empereur du Saint-Empire

germanique et des potentats (podestats) locaux. À signaler que c'est au début du XIV^e siècle (1302) que Dante, un des plus grands poètes de l'histoire de l'humanité, est expulsé de Florence (il meurt à Ravenne en 1321).

L'Allemagne, de son côté, est fragmentée en plusieurs États princiers et en villes autonomes, l'Empire germanique n'étant plus qu'une coordination symbolique. Au Nord-Est s'est constituée la Ligue hanséatique, dont l'objectif est de coloniser l'Est (Pologne, Lituanie, Russie) et d'y faire du commerce.

Pour sa part, l'Angleterre est marquée par le règne de cinquante ans d'Édouard III (de 1327 à 1377), un des derniers Plantagenêts. Règne glorieux, mais qui monta à l'esprit dudit souverain et l'amena à réclamer pour lui la couronne de France. Ce fut le début de la guerre de Cent Ans (1337-1453), désastreuse pour la France et même pour l'Angleterre.

Pendant ce temps, à l'Est, les Ottomans ont mis fin à l'empire mongol érigé au XIII^e siècle par Gengis Khan et Kubilai Khan, et menacent Byzance qui sera brutalement conquise en 1453 par l'abominable et sanguinaire Méhémet II. En Égypte règne la dynastie mamelouk faite d'esclaves convertis de force à l'islam. Au même moment, la Chine se débarrasse peu à peu de l'empire Yuan inféodé aux Mongols et se réorganise avec l'établissement, peu après 1350, de l'empire Ming.

Quant à l'Amérique, elle connaît en son centre l'empire Aztèque, qui a succédé à l'empire Maya, et en son Sud, l'empire Inca. Au Nord, des tribus indiennes.

Les changements culturels en Europe occidentale

Pour parler de choses plus spirituelles, il n'est pas inutile de rappeler que le XIV^e siècle est une époque de grandes mutations sur le plan culturel. En peinture se développe l'École de Paris avec ses principaux représentants Jean Pucelle, Jean le Noir, André Beauneveu, Jacquemart de Hesdin (1350-1410) auteurs de nombreuses et magnifiques enluminures, qui se continuera plus tard avec les extraordinaires frères Limbourg († 1416), tandis qu'en Italie, à la suite de Cimabue († 1302), se révèlent Giotto († 1336), Duccio († vers 1320) et Simone Martini († 1344), qui révolutionnent les types de représentation de la réalité, se débarrassant d'un certain formalisme byzantin présent dans les icônes. Apparaît à cette époque la peinture sur chevalet (la peinture sur bois).

Dans le domaine musical, on assiste au développement de la polyphonie, même si le grégorien est toujours chanté dans les messes et les offices. Polyphonie mise au point à Notre-Dame par Léonin le Grand († vers 1210) et Pérotin le Grand († vers 1230), puis continuée et amplifiée durant le XIV^e siècle par Philippe de Vitry († 1361), ami de Nicolas Oresme, et Guillaume de Machaut († 1377) (la *Messe de Notre-Dame*), laquelle sera prolongée au XV^e siècle par Guillaume Dufay († 1474) et Gilles Binchois († 1460) en France et en Belgique, ainsi que par le grand John Dunstable et Lionel Power (morts tous deux vers 1450) en Angleterre.

Sur le plan littéraire, il y a, bien sûr, en Italie, l'immense Dante, que j'ai évoqué plus haut, et puis Pétrarque, avec ses *Canzoniere* (317 poèmes en l'honneur de Laure, son égérie), et Boccace, avec son *Decameron* (cent nouvelles satiriques et parfois licencieuses), qui exercèrent une grande influence sur leurs confrères européens. En

France, le plus célèbre est Jean de Meung (1250-1305), qui parachèvera le *Roman de la Rose* (de Guillaume de Lorris), en lui donnant une tournure plus satirique et plus libertaire. Vers la fin du siècle, il y aura Christine de Pisan (1364-1430), Alain Chartier (1385-1430) et Charles d'Orléans (1394-1465), trois très grands poètes, hélas fort méconnus. En Angleterre, on retrouve Chaucer (1340-1400), avec ses *Contes de Canterbury*, inspirés de Boccace, tenu par beaucoup comme un très grand écrivain.

Quant à l'architecture, elle connaît le gothique rayonnant (les édifices sont plus vastes, avec beaucoup plus de vitraux), puis le gothique flamboyant (plus baroque), la sculpture plus réaliste étant toujours au service de l'architecture, même si on voit apparaître peu à peu une statuaire plus autonome, tant en Italie (plus tôt) avec Andrea Pisano († 1349), qu'en France ou en Allemagne.

Pour terminer ce panorama sur une note triste, c'est vers le milieu du XIV^e siècle (de 1347 à 1350-1355) que l'Europe connaît une épidémie de peste, fléau que l'on a appelé la Grande Peste Noire, en raison du fait qu'elle décima une grande partie de la population européenne. Certains auteurs estiment que le tiers de la population disparut. Il est plus raisonnable de penser que ce fut un cinquième de la population qui fut atteint, soit environ 15 millions de personnes, ce qui n'est déjà pas si mal, si on peut dire !

Situation de la philosophie et méthode d'enseignement

Les principaux centres d'étude de cette époque sont Paris, fondée en 1200 (qui connaîtra une grève des étudiants et des professeurs de 1229 à 1231) et Oxford, fondée en 1204 (où les étudiants se mettront en grève pendant 5 ans de 1209 à 1214). C'est dans ces deux universités que se débattent le plus les idées. Cela n'exclut pas pour autant l'Italie avec des centres comme Bologne, première université du nom, établie en 1158, ou comme Padoue, ni l'Allemagne, avec des centres comme Cologne ou Erfurt, ou même l'Espagne avec Salamanque (1218), qui connaîtra son heure de gloire au XVI^e siècle avec le renouveau thomiste, ou, en France, Montpellier (fondée en 1220), célèbre pour sa faculté de médecine, Orléans, Toulouse, Angers, ni, bien sûr, Cambridge en Angleterre (fondée officiellement en 1318).

Un mot bref sur la nature des études. On entrait à l'université vers 14-15 ans. On y apprenait ou perfectionnait son latin, puis on s'adonnait pendant 7 ou 8 ans à l'étude du *trivium* (la grammaire, la dialectique (la logique) et la rhétorique) et du *quadrivium* (l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique), lesquels constituaient ce que l'on a appelé les *sept arts libéraux*. À Paris, les cours se donnaient à la Faculté des arts, dont les locaux se trouvaient principalement à la rue du Foin, non loin de l'église Notre-Dame. À Oxford, ces cours se donnaient dans les différents collèges qui subsistent encore aujourd'hui. Venaient ensuite les études à la Faculté de droit, à la Faculté de médecine ou à la Faculté de théologie.

La méthode d'enseignement était de s'appuyer sur l'étude des textes d'auteurs anciens renommés, comme Aristote, Galien, Euclide, Ptolémée, que l'on commentait en premier lieu de façon littérale, auxquels il convient d'ajouter Boèce, Cicéron, Avicenne, Averroès, ainsi que quelques autres. C'était ce que l'on appelait une *Expositio*, c'est-à-dire une explicitation paragraphe par paragraphe du texte abordé. À cet effet, Buridan fut

un des rares, au XIV^e siècle, à effectuer une analyse littérale systématique des œuvres d'Aristote. Le commentaire textuel était toujours suivi de *Quaestiones*, c'est-à-dire d'interrogations sur un point relevé au cours de la lecture. La part la plus intéressante était évidemment la *Quaestio*, au cours de laquelle le maître enseignant pouvait laisser libre cours à ses idées.

Durant une bonne partie du XIV^e siècle, on verra 8 tendances philosophiques se dessiner: *Le réalisme, La pensée mystique allemande et flamande, le nominalisme, le thomisme, le scotisme, l'averroïsme, l'empirisme et l'ultraréalisme*. Nous allons y revenir dans un instant.

Buridan, réalité et légendes

Parlons maintenant de Buridan. Et pour commencer, dénonçons quelques légendes tenaces.

La première concerne l'âne de Buridan, qui, selon les dictionnaires et les encyclopédies, ne se trouverait dans aucune de ses œuvres. Eh bien, la chose est inexacte, comme j'en ai fait la preuve longuement, à la suite du chercheur allemand Bernd Michael, dans mon édition critique des *Questions sur le Traité du ciel d'Aristote* et dans ma traduction de la première version du *Traité de l'âme* élaborées par le philosophe picard. Ce dernier a bien mis en scène ce que, par la suite, on désignera comme étant *l'âne de Buridan*, mais sous la forme d'une historiette mettant en scène un chien également affamé et assoiffé qui, au milieu d'une pièce, se laisse mourir de faim et de soif par indécision. Cette historiette sera reprise ultérieurement par différents philosophes tels que Leibniz, Schopenhauer et tutti quanti. En fait, Buridan ne prend pas au sérieux cette situation qu'il a d'ailleurs empruntée à Aristote et à Al-Ghâzâlî. Pour lui, il s'agit d'une situation absurde, comparable à celle de soupeser des projets incompatibles, par exemple, celle de mettre en balance la gravité d'un objet ou le caractère grave du même objet. J'ai eu beau écrire à quelques-unes de ces «savantes» publications, rien n'y a fait. On continue toujours à débiter les mêmes sornettes avec une conviction jamais démentie.

Et que dire des relations entre Buridan et Ockham ! Dans le *Robert* de 2014, on dit toujours que le premier fut le disciple du second et même qu'il a étudié avec lui à Paris. Or cela ne s'est jamais produit, puisque le *Venerabilis Inceptor* n'a jamais mis les pieds dans la Ville Lumière et n'a quitté son île qu'en 1324 pour se rendre directement à Avignon, où le pape Jean XXII l'attendait de pied ferme, suite à une dénonciation du chancelier d'Oxford John Lutterell. Or, à ce moment, le philosophe picard enseignait à la Faculté des arts depuis déjà 7 ans ! Mais je ne vous apprendrai rien en vous disant que l'immobilisme péremptoire est la marque de fabrique d'un très grand nombre d'universitaires. Plus le mensonge est gros, plus il a de chances d'être reconnu comme bien-fondé. Ce n'est pas nouveau, et ça se continuera !

On entend souvent dire aussi que Buridan fut recteur de l'Université de Paris en 1328 et 1340, comme s'il avait été promu à la direction de ladite Université. Il s'agit là d'un anachronisme et d'une exagération. Le maître picard a bien été recteur à ces dates-là, mais non pas de l'Université; il fut recteur, c'est-à-dire doyen, de la Faculté des arts à l'Université de Paris. Du reste, cette fonction était très temporaire et constituait plus une corvée qu'un bénéfice. Elle durait trois mois, puis elle passait à quelqu'un d'autre.

Certes, il fallait avoir une certaine maturité pour occuper cette charge, mais on ne se battait pas pour y accéder. Comme la Faculté des arts était la plus importante des quatre facultés (les deux facultés de droit et la faculté de théologie), on chargeait souvent le recteur en poste de représenter l'Université, comme ce fut le cas de Buridan qui se rendit à ce titre à la curie avignonnaise en 1328. En fait, le patron de l'Université était le chancelier et, pour les questions doctrinales, l'évêque de Paris.

D'autres bobards ont circulé à propos du philosophe de Béthune. Le moindre n'étant pas qu'il aurait été enfermé pour inconduite à la Tour de Nesle et «jeté en un sac en Seine», comme le racontera un siècle plus tard François Villon dans son poème *La Ballade des dames du temps jadis*. Il s'agit, bien sûr, d'une pure légende, fabriquée de toutes pièces par le grand poète français. En fait, Buridan était considéré comme quelqu'un de très sérieux et de très pieux, qui aurait même songé à la fin de sa vie, ainsi qu'en fait mention le bienheureux Jean Gerson dans un de ses écrits, à devenir chartreux.

Jean Buridan et les penseurs de son époque

Voyons maintenant comment le philosophe de Béthune s'oppose à certains philosophes et intellectuels de son époque. ***Et tout d'abord à Gauthier (Walter) Burley, représentant typique du courant fortement réaliste.*** Qui est ce dernier ? Il s'agit d'un penseur anglais ayant enseigné à la faculté des arts de Paris de 1310 à 1323 environ, et que Buridan a certainement eu comme professeur (il en parle dans un de ses ouvrages). Le maître picard s'oppose à lui sur le plan de la fonction du langage dans l'élaboration des concepts universels, ce que l'on a appelé les universaux. Qu'est-ce qu'un universal ? C'est un concept générique qui résume en quelque sorte les concepts dont il est issu. Par exemple, la blancheur par rapport au blanc constaté empiriquement, à l'humanité par rapport à l'homme ou la femme, etc. On s'est beaucoup interrogé au XIV^e siècle sur le statut ontologique de ces concepts élargis. Pour Buridan, il n'y a pas dans les choses extérieures des éléments d'universalité, comme le laissait entendre Burley. Les universaux n'ont d'être que dans la construction conceptuelle issue de l'expérience sensible. Pas question de pratiquer un réalisme intégral. Pour le philosophe français, le langage est obtenu à partir de la sensation en faisant usage de l'abstraction conçue comme un processus de décantement du perçu, et il n'y a pas de fragments conceptuels dans les choses.

Ensuite à Maître Jean Eckhart. L'importance que Buridan accorde au langage et tout particulièrement à la logique envisagée comme un instrument de recherche philosophique va à l'encontre de l'attitude mysticisante du dominicain allemand. On sait que celui-ci, qui mourut probablement en 1327, ne fut pas condamné personnellement par l'Église, malgré certaines positions très ambiguës. Mais deux ans après sa mort, certaines de ses thèses furent dénoncées par le pape Jean XXII (lequel, du reste, n'était pas, lui non plus, un exemple d'orthodoxie), 17 étant considérées comme hérétiques et 11 comme suspectes. En fait, maître Eckhart, même s'il avait reçu une formation philosophique et théologique à Erfurt et à Paris, était avant tout un prêcheur qui visait à réveiller les fidèles par une parole bien sentie (frisant parfois l'hétérodoxie) ou par des exagérations exhortatives, ce qui avait pour résultat de l'amener sur des terrains glissants. Sa conception de l'âme humaine, par exemple, dans laquelle il voit une substance qui

contient une étincelle incréée, laisse vraiment perplexe; son ontologie où il assimile le néant à l'être a quelque chose de consternant, même s'il veut dénoter par là l'effort de négation de l'égotisme humain. Du reste, l'insistance excessive qu'il mettait sur l'intériorité personnelle au détriment de l'aspect ecclésial du salut, voire de la réflexion, en fait un penseur plus que discutable. À ma connaissance, Buridan n'a jamais attaqué frontalement maître Eckhart, qu'il avait sans doute peu lu, mais sa philosophie est un démenti à cette démarche spiritualisante où la raison n'a guère de place (Étienne Gilson, grand médiéviste s'il en fut, le dénonçait et parlait même d'un néoplatonisme virulent chez le penseur allemand). Par ailleurs, Buridan se distancie *de facto* de Maître Eckhart concernant la connaissance de Dieu, qu'il voit certes comme un acte de foi, mais aussi comme une démarche de la raison, alors que le penseur allemand s'attache presque exclusivement à une démarche spirituelle et tombe en définitive dans une sorte de fidéisme..

C'est bien plus à Guillaume d'Ockham que Buridan s'attaque et à ce que l'on a appelé le «nominalisme».

On m'a posé récemment la question: qu'est-ce que le nominalisme ? Pour être simple, disons qu'il s'agit d'un courant philosophique qui privilégie les noms et surtout les concepts dont les noms sont le reflet parlé ou écrit. Mais cette doctrine va plus loin en affirmant que la pensée a une totale autarcie par rapport aux choses vécues et ne dérive pas de la perception qu'on en a. La nature par exemple n'existe pas, mais c'est ce que nous en concevons qui est premier. Par le langage, nous restituons ce que nous percevons de la nature. Dès lors, les règles morales ne tiennent pas à la nature des choses, mais à ce que nous en concevons. Par conséquent, la différenciation sexuelle, par exemple, n'est que le résultat d'habitudes sociales linguistiques qui ne trouve pas sa raison dans la réalité. Au fond, il s'agit d'une hypertrophie philosophique de la subjectivité.

On m'a demandé également ce qu'était le fidéisme. La réponse est simple: c'est une attitude qui ramène à la foi les notions métaphysiques et les valeurs spirituelles, tout en déclarant inopérante la raison par rapport à ces réalités. Pour les fidéistes, il est impossible d'aborder rationnellement la question de Dieu, la réalité de l'âme spirituelle, les principes moraux; seule une conviction religieuse est à même d'y parvenir.

Maintenant, qui est Guillaume d'Ockham ? Il s'agit d'un penseur anglais né probablement à Ockham, dans le Surrey (sud-est de l'Angleterre). Il était bachelier sententiaire, autrement dit, avait commenté, au terme de 5 ans d'études (au moins) à la Faculté de théologie, le *Livre des sentences* de Pierre Lombard. Mais il ne fut pas autorisé à terminer sa maîtrise (qui durait environ 9 ans) en raison de ses positions théoriques fort discutables. C'est la raison pour laquelle il fut surnommé le *Venerabilis Inceptor*, expression que l'on peut traduire par: *le Vénérable Commençant*, ou, comme le feront ses admirateurs, par: *le Vénérable Initiateur*. Pour lui, la théologie est de l'ordre de la croyance. Rien dans la spiritualité et dans la transcendance ne peut être abordé par la raison. En fait, le philosophe anglais pratique un fidéisme strict. Étant donné que, pour lui, la connaissance est d'abord une connaissance expérimentale du singulier, ce que nous connaissons dans le domaine métaphysique et théologique est du ressort de la foi. Tout comme chez Descartes, Dieu est quelqu'un qui cautionne notre foi, nous éclaire, à ceci près que Descartes est un rationaliste et Ockham un empiriste. La nature est une chose connue directement par nos sens et notre intellect, mais elle ne nous renseigne pas

rationnellement sur les choses d'en-haut. On voit tout de suite comment l'optique de Luther et de Calvin qui privilégient la foi (la *sola fides*) résulte de ce type d'approche. (D'autant plus que Luther, tout comme Ockham, appartient à une certaine tradition augustinienne franciscaine, qui s'opposera à la pensée thomiste.) Certes, Buridan pratique, lui aussi, dans certains cas, un relatif fidéisme, mais, pour lui, le recours à la foi n'exclut pas le caractère vraisemblable, voire rationnel, de la solution qu'elle apporte, sans compter que la démonstration de la cause par ses effets, comme il le rappelle dans son *Traité des démonstrations*, est très valable pour prouver l'existence de Dieu, contrairement à ce qu'affirme un sectateur de la pensée nominaliste, Nicolas d'Autrécourt.

Pour le maître anglais, le langage a une stricte autonomie par rapport aux choses perçues. Il n'est pas le résultat de l'abstraction comme chez Thomas d'Aquin ou chez Buridan, pour lesquels la conceptualisation se fait progressivement à partir du donné singulier, les sens saisissant déjà une certaine forme du réel (l'espèce sensible), à partir de laquelle l'intellect opère une simplification, une uniformisation, qui est le concept, organisant ensuite ces concepts obtenus du réel en une structure de jugement et de proposition. Ockham rompt ce continuum sensation-intellection, même si, pour lui, il existe aussi une abstraction, mais uniquement au niveau conceptuel, l'abstraction étant un deuxième degré de conceptualisation. La logique devient alors non pas une saisie intellectuelle du réel par le biais des sens, mais une science totalement autonome qui s'efforce de restituer le réel intuitivement saisi. Chose paradoxale, elle est, pour Ockham, la science des sciences, qu'il exprime dans sa *Somme de logique*, qui est bien différente des *Petites Sommes de logique* de Buridan.

Dans cette optique, les universaux, c'est-à-dire les concepts universel, et surtout les concepts très universels, comme la beauté, l'être, la transcendance, Dieu, la Providence, sont des constructions de l'esprit, sans équivalent réel. En définitive, la métaphysique n'existe pas. Comme on vient de le voir, on n'est pas loin de Luther, qui rejette la scolastique, et de Kant, qui rejette toute «spéculation» métaphysique. Joshua P. Hochschild, dans un de ses articles, a raison de dire: «Ockham's nominalism is not an answer to a question about the existence of universals, but an answer to a question about *how words signify*» («Le nominalisme d'Ockham n'est pas une réponse à la question portant sur l'existence des universaux, mais bien une réponse à la question portant sur la façon dont les mots signifient»). Mon vénéré maître, Fernand Van Steenberghe, dans sa *Philosophie fondamentale*, a des mots très durs pour le maître anglais. Il dit ceci: «Le nominalisme brise d'une manière irrémédiable l'unité de la connaissance humaine, puisque le concept universel de l'intelligence cesse d'être la transposition fidèle d'une forme objective livrée par la sensibilité» (p. 36). Pour reprendre une expression de Richard Bastien ici présent, il n'est pas faux de dire que «le nominalisme est à la vie de l'esprit ce que le péché originel est à la nature humaine»

On a rattaché abusivement Buridan à Ockham parce que le philosophe picard ne cesse de répéter que *nomina sunt ad placitum* (littéralement, «les noms sont au gré, au plaisir, <du locuteur>»), autrement dit ont un substrat conventionnel qui peut varier selon l'époque et le milieu. Mais Buridan rejette le relativisme nominaliste qui sépare le nom, copie du concept, de la perception sensible et de l'abstraction. Pour Buridan, un universal est une construction de l'esprit qui trouve son fondement dans le réel et en dérive, et est exprimée par un mot résultant d'une convention.

Au niveau proprement religieux, Ockham met en cause, sans tout à fait s'en rendre compte, la notion de transsubstantiation. Il n'y a de présence réelle dans l'eucharistie que parce que notre foi nous le garantit en Dieu. Les paroles de la consécration n'ont qu'une valeur indicative. Les mots sont des signes conceptuels qui n'entretiennent pas un lien direct avec la réalité. Dès lors, c'est par l'acte de foi et la garantie de Dieu que le prêtre consacre l'hostie, les paroles n'étant que des signes de cet acte de foi. À l'extrême rigueur, les paroles pourraient être déformées, la consécration demeurerait si la foi était suffisante. On voit poindre là le calvinisme et le protestantisme qui ne voient une présence réelle dans l'hostie qu'en proportion de la foi du croyant. Par conséquent, adorer l'hostie consacrée dans l'ostensoir, est un abus, qu'il faut rejeter. Il n'y a pas de présence réelle au sens premier du terme. Buridan rejette totalement cette façon de voir. Dans sa première version de ses *Questions sur le Traité de l'âme*, L. II, Q. 13, il étudie la différenciation entre la substance et l'accident, et considère que les paroles de la consécration transforment l'hostie en corps du Christ. Il dit ceci:

[...] cela est évident dans le cas de l'Eucharistie, où le pain est transsubstantié en corps du Christ, et <où>, par la suite, le sens juge encore que cela est blanc, rond, etc.

Comme il le fait aussi, mais de façon moins prononcée, dans la Q. 4 du L. III de *l'ultima lectura*.

Ockham rejette aussi les formes de la sensibilité, c'est-à-dire ce que l'on appelle *l'espèce sensible*. Il n'y a pas d'intermédiaire entre l'objet et la perception que nous en avons. Buridan, tout comme Oresme plus tard, mais d'une autre façon, s'oppose à cette prise de position du *Venerabilis Inceptor*. Pour lui, l'espèce sensible, qui est de nature spirituelle, c'est-à-dire est insaisissable, joue un rôle déterminant dans la sensation. Il lui consacre d'ailleurs une très longue Question dans sa dernière version de ses *Questions sur le Traité de l'âme*, la Q. 18, qui porte sur les modalités de production des espèces sensibles, autrement dit sur les modalités de production des formes sensibles que reçoit le sens.

Concernant la nature de l'âme, les approches des deux philosophes sont en totale opposition. Ockham se situe dans l'optique d'une certaine tradition franciscaine qui opte pour la pluralité des âmes. Pour lui, nous avons au moins deux âmes, l'âme sensitivo-végétative et l'âme intellectuelle, mais il nous est impossible d'en parler valablement, car nous n'en faisons pas l'expérience. D'où l'inutilité d'écrire des *Questions sur le Traité de l'âme*. Buridan rejette cette façon de voir. Pour lui, l'être humain est doté d'une seule âme qui est à la fois intellectuelle, sensitive et végétative; inhérent à la matière, elle forme avec elle une substance unique.

Aux yeux du philosophe anglais, il n'y a pas de science morale, car seule existe la singularité des individus, inatteignables par la raison. Il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a que des singuliers. Il y a une morale, mais elle est imposée par Dieu tout-puissant et ne résulte pas d'une connaissance approfondie de la condition humaine. Du reste, Dieu pourrait changer les règles à son gré et faire que ce qui est autorisé soit interdit. (On avoisine ici fortement la position musulmane qui voit en Dieu un être tout-puissant, capable de nous faire haïr nos frères et sœurs si telle était sa volonté.) Où se trouve cette règle? Réponse: dans la Révélation manifestée par les Écritures. On n'est pas loin ici de la *sola scriptura* (de l'écriture seule) protestante. Écrire, comme l'a fait

Buridan, un énorme ouvrage sur l'éthique n'a aucun sens pour Ockham et ses amis nominalistes.

Dans ces conditions, on peut facilement comprendre qu'en 1340, Buridan ait participé à la condamnation des ockhamistes par la Faculté des arts parisienne dont il était, pour un trimestre, le recteur. D'autant plus que des individus comme Nicolas d'Autrecourt et ses amis contestaient résolument, par exemple, le principe de causalité par lequel on peut effectuer une démonstration rationnelle de l'existence de Dieu. (Buridan les dénonce vertement dans son *Traité des démonstrations*.) Par ailleurs, ils soutenaient des théories du langage qui faisaient fi du sens propre ou figuré adopté par les auteurs des textes, des Textes Sacrés par exemple. Ce que Buridan ne pouvait admettre.

Buridan se distingue aussi de Nicolas Oresme. Grand penseur s'il en est, disciple du philosophe picard, Nicolas obtint sa maîtrise de théologie en 1356, après avoir étudié et enseigné de nombreuses années à la Faculté des arts et avoir rédigé des *Questions sur la Physique*, des *Questions sur le Traité du ciel*, des *Questions sur le Traité de l'âme*, des *Questions sur le Traité de la génération*. Ami du roi de France Charles V, il fut, sur les instances de ce dernier, nommé évêque de Lisieux en 1377. Il meurt en 1382 à l'âge de 62 ans. À la requête du roi, il va être un des tout premiers traducteurs d'Aristote en langue française, avec la publication coup sur coup de l'*Éthique à Nicomaque*, du *Traité du ciel*, de la *Politique* et de l'*Économique*. Il va s'intéresser aussi de très près aux questions monétaires, rédigeant en latin et en français un remarquable *Traité des monnaies* (*Tractatus de mutationibus monetarum*), où, reprenant à son compte les idées de son maître Buridan et les développant largement, il fait valoir la nécessité d'une fiabilité et d'une stabilité du numéraire.

Oresme fut aussi un savant de premier ordre, s'intéressant autant aux sciences déductives comme la géométrie ou l'analyse proportionnelle qu'aux sciences astronomiques, soulignant le caractère vraisemblable de la théorie héliocentrique, position qui influencera plus tard Nicolas de Cuse (1401-1464) et ensuite Copernic (1473-1543). Il combattra, plus encore que le philosophe picard, toutes les formes de superstition et dénoncera vigoureusement les supercheries divinatoires dans son *Traité de la divination* et ses *Quodlibeta*. Maintenant voyons en quoi le philosophe normand (Oresme) et le philosophe picard (Buridan) se distinguent.

Tout d'abord, Buridan a une conception plus objective de la *species sensibilis*. Comme l'a démontré mon honorable confrère et néanmoins ami Claude Gagnon, la *species* chez Oresme est plus subjective. Sur ce point, le philosophe normand préfigure relativement le subjectivisme des philosophes modernes (Kant, par exemple, ou Berkeley), sans pour autant dénier le rapport entre la réalité et l'énonciation cognitive. C'est la raison pour laquelle, Oresme parle plus systématiquement de la *species sensibilium* (l'espèce des sensibles) que de la *species sensibilis* (l'espèce sensible), car la première est une représentation insensible des sensibles, tandis que la seconde est une représentation imperceptible mais sensible du sensible, ou, si l'on veut, une représentation plus abstraite par rapport à une représentation plus concrète.

Ensuite, Buridan n'accepte pas la dualité des âmes dans l'homme, comme le fait son disciple. Pour ce dernier, qui, sur ce point, se rapproche d'Ockham et de la tradition franciscaine, il y a dans l'homme une âme sensitivo-végétative qui régit le corps, c'est-à-dire la partie matérielle de l'être humain, et une âme intellectuelle qui produit la pensée à

partir des données fournies par l'âme sensitivo-végétative. Buridan, dans toutes les versions de ses *Questions sur le Traité de l'âme*, s'objecte à cette façon de voir, même s'il concède que la théorie défendue par Oresme est raisonnable. Pour le philosophe de Béthune, il y a une seule âme qui informe la matière et joue le rôle à la fois d'intellect et de capacité sensitive.

Dernier point. Buridan et Oresme sont tous les deux antinomialistes, contrairement à ce que des universitaires obstinés dont je tairai le nom enseignent résolument. Outre le fait que ces intellectuels sont peu rompus aux méthodes historiques et codicologiques, ils ne lisent les quelques livres qu'ils connaissent de ces auteurs qu'à travers le prisme d'une idéologie postmoderniste qui veut en faire des précurseurs de la philosophie analytique. Comme le démontrera prochainement Claude Gagnon, Oresme n'a vraiment rien d'un nominaliste. Si tel était le cas, on ne voit pas pourquoi il aurait, par exemple, rédigé un *Traité de l'âme* ou un *Traité des monnaies*. De son côté, Buridan n'est pas, lui non plus, un nominaliste, contrairement à ce qu'une certaine tradition, qui ne savait pas de quoi elle parlait, a soutenu. Si tel avait été le cas, on ne voit pas pourquoi il aurait rédigé des *Questions sur la Métaphysique*, des *Questions sur l'Éthique* et quatre versions du *Traité de l'âme*. Buridan, tout comme son disciple Oresme, est un réaliste chez qui l'importance du discours n'entrave pas la connaissance que l'on a des choses.

Puisque l'on vient de parler d'Oresme comme disciple de Buridan, j'aimerais signaler que le philosophe de Béthune a eu d'autres disciples, dont on ne parle pas beaucoup aujourd'hui, mais qui ont propagé la doctrine et la méthode de leur professeur. Citons Marsile d'Inghen, fondateur de l'Université de Heidelberg en Allemagne), Albert de Saxe, plagieur et pillier invétéré des œuvres de son maître, voire de ses maîtres, qui fonda l'Université de Vienne (en Autriche), Dominique de Clavasio, célèbre médecin italien, etc. Tous ces gens reprirent à leur compte l'habitude langagière du maître ainsi que ses approches philosophiques et scientifiques. C'est à eux que l'on doit l'expansion d'un certain courant dit «nominaliste» (faussement) dans l'est de l'Europe.

À cette même époque, c'est-à-dire entre 1300 et 1360, on voit se développer peu à peu le courant thomiste. Buridan connaît la pensée de saint Thomas et celle aussi de Gilles de Rome, émule et disciple du Docteur Angélique (il y fait allusion dans son *Expositio* de la première lecture de son *Traité de l'âme* (p. 135)). Le philosophe picard n'admet pas toujours les prises de position de ces auteurs. Par exemple, sur la distinction des facultés de l'âme. Pour lui, celles-ci sont des puissances, c'est-à-dire des capacités de l'âme en vue de l'action. Il n'y a pas lieu de les séparer au sens propre du terme, car les puissances de l'âme, c'est l'âme. En un sens impropre, reconnaît-il, on peut le faire en disant que l'âme est capable de nombreuses actions différentes. Dans la première version de ses *Questions sur le Traité de l'âme*, il consacre toute une Question (la Q. 4) à ce problème (pp. 547-553), et il en fait autant dans la dernière version à la Q. 5 du L. II, où il s'exprime comme suit:

On se pose alors une question: est-ce qu'il était exact de dire que, dans l'homme, il y a plusieurs puissances de l'âme. Pour ma part, je crois que non, si on parle des puissances principales, selon ce que nous distinguerons des puissances par la suite. Dès lors, en prenant les mots au pied de la lettre, il ne faut pas <dire>, si quelqu'un est le père de plusieurs enfants, qu'il est <plusieurs> pères; et si quelque chose est différent de nombreuses choses, que pour cela il est de nombreuses différences. Toutefois, selon un sens impropre, nous concédons que, dans l'homme, il y a plusieurs puissances de l'âme, en ce sens que l'âme est en mesure d'exercer plusieurs opérations différentes.

Il adopte la même attitude concernant l'intellect agent et l'intellect récepteur (possible), qui sont une même âme en deux attitudes distinctes.

Sur la question de l'être et de l'essence, le philosophe picard n'adopte pas la position du Docteur Angélique, pour qui il s'agit de deux principes constitutifs du réel, un principe de perfection (l'*esse*) et un principe de limitation (l'*essentia*). Dans ses *Questions sur la Métaphysique* (L. IV, Q. 9), Buridan affirme qu'il s'agit de deux connotations d'une même réalité, mais, bien sûr, distinctes sur le plan de l'analyse. Il est donc moins réaliste que Thomas. Par ailleurs, il ignore complètement la notion d'analogie appliquée à l'être, comme c'est le cas chez l'Aquinate. Pour lui, l'analogie est avant tout un procédé dialectique qui s'applique, par exemple, à l'unité. Dans ses *Questions sur la Métaphysique*, il dit, par exemple, ceci: «Par ailleurs, certaines choses sont dites unes génériquement parce qu'un genre est prédiqué d'elles quidditativement; et certaines choses sont aussi dites unes analogiquement parce qu'un terme analogique est prédiqué d'elles <quidditativement>» (L. V, Q. 4).

Sur la question de la connaissance de la quiddité de Dieu, il s'oppose à l'Aquinate et à ses disciples, qui soutiennent qu'on ne peut pas connaître la quiddité de Dieu. On vient de me demander ce qu'est la quiddité. C'est l'équivalent conceptuel de l'essence. Le mot *quiddité* vient du latin *quidditas*, lui-même dérivé du mot *quid*, qui signifie «quoi». Par conséquent, la quiddité de Dieu, c'est le «quoi» de Dieu, la «quité» si on peut dire. Se demander ce qu'est le quoi de Dieu, c'est s'interroger sur ce qui fait véritablement la nature de Dieu, son essence. Buridan, dans ses *Questions sur la Métaphysique*, à la Q. 3 du L. II, affirme que nous pouvons comprendre la quiddité de Dieu, car, dit-il, «la quiddité de Dieu, ce n'est rien d'autre que Dieu lui-même». Il va sans dire que, pour lui, la distinction peut s'opérer au niveau du langage, mais il ne s'agit que d'une prise en compte analytique.

La pensée scotiste ne semble pas avoir interpellé beaucoup le maître picard. La raison en est sans doute qu'elle est beaucoup moins diffusée que son équivalent thomiste (sauf en Angleterre, où Ockham la dénonce vertement). À cela s'ajoute le fait que le monde franciscain est fortement ébranlé dans les trois premières décennies du XIV^e siècle. Tout d'abord, on assiste à une scission au sein de l'ordre opposant les spirituels et les conventuels, les premiers voulant revenir à une pauvreté absolue et à une radicalité totale, les seconds rejetant relativement cette approche. Déjà en 1311, le problème avait été posé au Concile de Vienne (France) sans véritable solution. Avec l'arrivée au pouvoir du pape Jean XXII (en 1316), les choses se gâtèrent; le souverain pontife, qui n'était pas un mou, dut intervenir énergiquement à différentes reprises par différentes proclamations et condamnations. Tous ces bouleversements font sans doute que la pensée scotiste a été moins connue à Paris et moins étudiée que la pensée thomiste. Cela dit, l'approche très réaliste du *Doctor subtilis*, où l'*haecceitas* joue un rôle prédominant, et la dimension volontariste de sa psychologie ne correspondent vraiment pas à l'analyse du philosophe picard.

Buridan se démarque aussi de l'averroïsme, représenté à son époque par Jean de Jandun, professeur qui enseigna à la Faculté des arts de 1310 à 1326 et que donc Buridan connut durant ses études. On sait qu'au XIII^e siècle, quelques thèses énoncées par Ibn

Rushd, mieux connu en Occident sous le nom d'Averroès, avaient été plus ou moins reprises par certains penseurs, dont Siger de Brabant. On sait aussi que saint Thomas d'Aquin rédigea un ouvrage intitulé *L'Unité de l'intellect contre les averroïstes*, dans lequel il dénonçait ces intellectuels. Une des thèses du penseur andalou formulée dans son *Grand Commentaire sur le Traité de l'âme d'Aristote* (L. III, comm. 5, pp. 406-407) était que nous n'avons pas un intellect propre, qu'il soit agent ou récepteur, mais plutôt des images (des phantasmes - *phantasmata*) fournies par nos sens, à partir desquelles un Intellect éternel unique pour toute l'humanité, à la fois agent et récepteur, constitue des intellections. Si nous avons conscience de penser individuellement, c'est parce que nous avons nos propres images. Jean de Jandun, philosophe ardennais, va reprendre à son compte ces idées, qui, en définitive, nient la responsabilité individuelle, mais il va essayer de leur donner un caractère plus vraisemblable en insistant sur le rôle agent, actif, de la sensation.

Buridan s'oppose résolument à cette pensée averroïste. Il soutient que nous avons un intellect personnel, même s'il est sûr que, dans nos activités intellectuelles, nous bénéficions de l'influence d'un Intellect agent divin qui met en nous rationalité et intellection. Sur ce point, il reprend la notion bien connue du *Dator formarum* («Donneur de formes») énoncée par Avicenne et reprise par Roger Bacon (entre autres). C'est parce que Dieu exerce en nous une activité spiritualisante que nous sommes à même de penser et de nous penser. C'est au fond la théorie de l'activité causale divine appliquée à l'âme intellectuelle. Toutefois, il s'empresse d'ajouter que, en plus de cette influence divine, il est indispensable qu'intervienne un intellect agent et récepteur humain en vue de former des intellections. En cela, il se rapproche du point de vue d'Alexandre d'Aphrodise, philosophe qui vécut vers 150-215 et qui défendait le caractère individuel de l'intellect, tout adoptant une position relativement matérialiste (que, bien sûr, rejette Buridan). À cet effet, il est intéressant de constater que son disciple Nicolas Oresme, dans sa Q. 5 du L. III (p. 342) de ses *Questions sur le Traité de l'âme*, ajoute à l'influence divine celle des Intelligences célestes (c'est-à-dire celle des anges).

Cependant, cet intellect personnel, qui s'unit à la matière pour former le corps animé, nous ne pouvons en saisir toute l'importance qu'à travers la foi. Philosophiquement, c'est-à-dire rationnellement, il nous est possible de démontrer la présence d'un intellect personnel chez l'être humain, mais nous ne pouvons en mesurer la nature véritable que par le recours à la foi catholique. En effet, pour un philosophe, dit-il à la suite d'Alexandre d'Aphrodise, toute forme est dérivée de la puissance de la matière. Or notre âme intellectuelle est une forme qui informe notre matière, notre corps; donc elle devrait être corruptible. En revanche, nous savons par la foi qu'elle est incorruptible, et donc immortelle.

Par contre, Buridan adhère nettement à la conception des penseurs dits «averroïstes» du XIII^e siècle, à savoir Siger de Brabant et Boèce de Dacie, selon lesquels la philosophie est autonome par rapport aux autres sciences et connaissances, et tout particulièrement par rapport à la théologie. À vrai dire, cette attitude que l'on rencontrait chez les «averroïstes» n'est pas si différente de celle que l'on retrouve chez Thomas d'Aquin, aux yeux de qui il ne faut pas mélanger les niveaux de connaissance, même si la philosophie, spécialement la métaphysique et l'anthropologie philosophique peuvent et doivent servir de support à une approche théologique.

Il faudrait également dire quelques mots du *courant philosophique et scientifique qui prévalut alors à Oxford et à Cambridge* (voire dans toute l'Angleterre, en Écosse et en Irlande). On a un peu trop vite assimilé le courant philosophique anglais à Guillaume d'Ockham et à ses «sectateurs» Adam Wodeham, Robert Holkot et Guillaume Crathorn. Outre le fait que ces trois derniers ont une pensée qui leur est propre et qui ne se ramène pas au «nominalisme» d'Ockham, il faut encore rappeler qu'il existe dans la verte Albion des émules de Robert Grosseteste et de Roger Bacon, qui vont se distinguer par leurs activités scientifiques et logiques. Les *Mertoniens* ou *Calculateurs* sont un petit groupe d'une vingtaine de chercheurs qui vont réfléchir à des sujets tels que la quantité, l'intensification des formes physiques (dont Oresme se préoccupera beaucoup). Ces penseurs vont insister sur le caractère expérimental de la connaissance et sur la mathématisation du savoir (que l'on retrouve déjà de façon embryonnaire chez Buridan). Le plus célèbre de leurs représentants fut Thomas Bradwardine (1298-1349). En plus de ses réflexions sur les vérités logiques et les insolubles, et de ses dénonciations du pélagianisme moral, il se fit connaître par des prises de position anthropologiques assez ahurissantes, dans lesquelles il soutenait que toutes nos actions (y compris nos péchés) résultent de l'intervention nécessaire de Dieu, notre libre arbitre n'étant jamais que le refus ou l'acceptation de ce qui nous est proposé.

Il va de soi que le philosophe picard, dans ses *Questions sur l'Éthique à Nicomaque*, s'est vigoureusement opposé à cette façon de voir. Il refuse tout déterminisme psychologique, contrairement à ce que plusieurs penseurs ont cru discerner dans l'anecdote de l'âme. Pour lui, nous devons d'abord connaître les choses et ensuite exercer notre volonté. La connaissance est le présupposé de l'assentiment. Du reste, il y a des connaissances absolues auxquelles nous ne pouvons pas dissenter sous peine d'incohérence et d'aphasie logique. Le principe d'identité et de non-contradiction sont du nombre. Sur ce point, il rejoint ses confrères mertoniens, dont il connaît et apprécie les travaux (dans sa *Physique*, première version, il cite Guillaume de Heytesbury).

En Angleterre, on rencontre aussi des penseurs qui s'opposent énergiquement au courant nominaliste, voire à la perspective langagière de Buridan. Cela donnera ***le réalisme outré*** dont les principaux représentants seront John Wyclif (1320-1384) et John Purvey (1354-1414). Ils pratiqueront un hyperréalisme, lointainement inspiré de Gauthier Burley. Pour ceux-ci, les universaux sont dans les choses, comme l'affirmait aussi, mais d'une façon très différente, la pensée platonicienne. Il va sans dire que Jean Buridan ne participa jamais à ce type de pensée.

La renommée de Buridan fut immense à son époque, au point que le grand médiéviste allemand Martin Grabmann qualifia le XIV^e siècle de *siècle de Buridan*. Ce n'est pas pour rien non plus que 150 ans plus tard, on publia, grâce à la découverte et à la mise au point de l'imprimerie par Johannes Gutenberg, une grande partie de ses œuvres. Il fut souvent présenté dans les manuels de philosophie et les publications universitaires (notamment par Joël Biard, qui parle d'un strict nominalisme [*sic*], par Guyla Klima, qui qualifie Buridan de nominaliste essentialiste [*resic*], et par Claude Panaccio ou David Piché, qui ne savent pas de quoi il parle), comme le prince des nominalistes avec Ockham. Ce qu'il n'a jamais été.

Avant de terminer, je voudrais vous signaler que cette étude repose sur la lecture et l'étude des œuvres suivantes de Buridan:

- les trois versions des *Quaestiones in Aristotelis De anima* (*Questions sur le Traité de l'âme d'Aristote*), dont j'ai effectué la traduction française des versions 1 et 3 (la première étant déjà publiée (en 2004) et la troisième devant paraître sous peu).
- les *Quaestiones in Aristotelis Metaphysicam* (*Questions sur la Métaphysique d'Aristote*), dont je suis en train de préparer l'édition critique et dont j'ai effectué la traduction française à paraître;
- les *Expositio et Quaestiones in Aristotelis Parva naturalia* (*Commentaire et Questions sur les Parva naturalia d'Aristote*), dont j'ai effectué en partie l'édition critique, non publiée;
- les *Questiones in Aristotelis Ethicam ad Nicomachum* (*Questions sur l'Éthique à Nicomaque d'Aristote*), édition de la Renaissance;
- les *Expositio et Quaestiones in Aristotelis De caelo* (*Commentaire et Questions sur le Traité du ciel d'Aristote*), dont j'ai réalisé l'édition critique en 1996;
- la première version des *Quaestiones in Aristotelis Physicam* (*Questions sur la Physique d'Aristote*), dont j'ai réalisé l'édition critique en 1999, et la troisième version, dont j'ai effectué en partie la transcription, et dont j'ai consulté l'édition de la Renaissance;
- les *Summulae logicales* (*Petites Sommes de logique*), dont j'ai effectué la traduction française, à paraître sous peu;
- les *Quaestiones in Porphyrii Isagoge* (*Questions sur l'Isagoge de Porphyre*), les *Quaestiones in Aristotelis Predicamenta* (*Questions sur les Prédicaments d'Aristote*), les *Quaestiones in Aristotelis Perhermenias* (*Questions sur le Perhermenias d'Aristote*), dont j'ai effectué la traduction française et qui ont été publiées en 2011 sous le titre de *Questions sur l'Art ancien*.

Je vous remercie de votre très aimable attention et de votre immense patience.

Benoît PATAR
en la fête de saint Thomas d'Aquin,
le 28 janvier 2015.