

Logique et théologie au Moyen-Âge Dieu est-il au-dessus de la logique?

Jean-Michel COUNET

Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve

Le célèbre logicien polonais Łukasiewicz, qui fut un des premiers à proposer une logique trivalente rompant avec le principe aristotélicien du tiers exclu, rapporte que, dans sa jeunesse, il avait été pris d'une sorte de vertige mystique en lisant et en méditant le symbole athanasien, une confession de foi trinitaire bien connue de la période patristique, qui affirme d'une manière très solennelle:

Voici la foi catholique: nous vénérons un Dieu dans la Trinité et la Trinité dans l'Unité, sans confondre les Personnes ni diviser la substance: autre est en effet la Personne du Père, autre celle du Fils, autre celle du Saint-Esprit, mais une est la divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, égale la gloire, coéternelle la majesté. Comme est le Père, tel est le Fils, tel est aussi le Saint-Esprit; et cependant ils ne sont pas trois éternels, mais un éternel; tout comme ils ne sont pas trois créés, ni trois infinis, mais un créé et un infini. De même, tout-puissant est le Père, tout-puissant le Fils, tout-puissant le Saint-Esprit; et cependant ils ne sont pas trois Dieux, mais un seul Dieu. Ainsi le Père est Seigneur, le Fils est Seigneur, le Saint-Esprit est Seigneur; et cependant ils ne sont pas trois Seigneurs, mais un seul; car, de même que la vérité chrétienne nous oblige à confesser que chacune des personnes en particulier est Dieu et Seigneur, de même la religion catholique nous interdit de dire qu'il y a trois Dieux ou trois Seigneurs¹.

Lisant et s'imprégnant de telles incantations, le jeune Łukasiewicz sentit son sens logique vaciller; il garda toute sa vie mémoire de cette expérience et plus tard fit de ce souvenir personnel un argument à l'appui de sa thèse selon laquelle le principe de non-contradiction n'a pas de fondement psychologique assuré: il est possible, en d'autres termes, de connaître des états psychiques particuliers qui n'y sont pas soumis.

Si nous avons mis ce texte en exergue du présent chapitre, consacré à la question de savoir si au Moyen Âge il existe des doctrines philosophico-théologiques plaçant Dieu au-dessus de la logique, c'est qu'il met en lumière d'une manière particulièrement vive que le dogme trinitaire est déjà en lui un défi sans appel aux lois logiques fondamentales et que, dans la mesure

1. J. ŁUKASIEWICZ, *Du principe de contradiction chez Aristote*, trad. du polonais par D. SIKORA, préf. R. POUVET (Polemos), Paris, Éditions de l'Éclat, 2000, p. 71.

où ce dogme est la pierre angulaire de toute la dogmatique théologique chrétienne médiévale comme de celle de toutes les périodes ultérieures, c'est toute la théologie chrétienne orthodoxe qui est, d'une certaine façon, toujours déjà en porte-à-faux par rapport à la logique classique.

Mais nous n'allons bien évidemment pas nous contenter de cette réponse car, dès l'Antiquité tardive et durant le Moyen Âge, des théologiens de premier plan vont introduire des distinctions conceptuelles importantes (nature vs personne, génération vs création, génération vs spiration, etc.) dont un des buts est clairement d'essayer de colmater les brèches et de rendre plus raisonnable cette étrange Trinité divine que le Nouveau Testament semble avoir voulu révéler. À l'encontre de cet effort général d'endiguement, toutefois, certains théologiens ont acquis la réputation auprès de leurs collègues d'être des défenseurs d'un Dieu qui, à certains points de vue, défie bel et bien la raison.

I. LA TOUTE-PUISSANCE DIVINE ET LA LOGIQUE

Pierre Damien est sans contesté le plus célèbre d'entre eux à cet égard: il aurait affirmé que Dieu peut maintenant faire que la guerre de Troie n'ait pas eu lieu, remettant ainsi en cause, semble-t-il, l'identité des faits passés en tant que tels, comme si la toute-puissance de Dieu allait jusqu'à rétroagir sur le passé. Dans un ordre d'idées quelque peu différent, Duns Scot et Ockham sont tenus pour avoir défendu la possibilité pour Dieu de changer les propriétés «nécessaires» des essences: ainsi Dieu pourrait faire que deux plus deux n'égalise pas quatre ou que la somme des angles d'un triangle n'égalise pas 180°, qu'un feu ne brûle pas, ou qu'une pierre, au lieu de tomber naturellement vers le bas, s'élève spontanément vers le haut, etc. De la même manière ils sont censés avoir défendu que si Dieu en avait décidé ainsi, des principes éthiques fondamentaux du Décalogue auraient pu recevoir une teneur morale négative, selon le principe fondamental du volontarisme théologique²: ce n'est pas parce que la loi est bonne que Dieu la promulgue, mais elle est bonne parce qu'il la promulgue³; et par conséquent,

2. Duns Scot tient en tout cas que les préceptes de la seconde table, celle qui concerne nos devoirs envers le prochain, ne sont pas aussi nécessaires que ceux de la première; plus exactement le lien entre la teneur de ces préceptes (ne pas tuer, ne pas voler, ne pas commettre l'adultère, etc.) et l'obtention de la fin dernière (la *fruitio Dei*) n'est pas évident. La Bible rapporte du reste des exceptions commandées par Dieu à ces règles (Osée qui doit épouser une prostituée, les Hébreux qui doivent voler l'or des Égyptiens, voire Abraham qui reçoit le commandement de tuer son fils, etc.)

3. Déjà au XI^{ème} siècle, Hugues de Saint-Victor prenait en compte une telle opinion: *De Sacramentis*, I, iv, 1: *Prima rerum omnium causa est voluntas creatoris, quam nulla praecedens causa movet, quia aeterna est; nec subsequens aliqua confirmat, quoniam et semetipsa iusta est. Neque enim idcirco iuste voluit quia futurum iustum fuit quod voluit, sed quod voluit, idcirco iustum fuit quia ipse voluit. [...] Cum ergo quaeritur quare iustum est quod iustum est respondetur: quoniam secundum voluntatem Dei est quae iusta est.*

sur base de cet axiome fondamental, Dieu aurait pu nous commander de voler ou de commettre l'adultère ou même de le haïr⁴ et cela aurait été alors pour nous le bien. Cette présentation de leur doctrine met le doigt sur le caractère arbitraire du vouloir divin, qui est dégagé de tout enracinement dans une nature des choses. Comme on le sait, le volontarisme théologique attribué à Ockham débouchera rapidement chez des penseurs modernes comme Hobbes sur un volontarisme juridique au service de l'affirmation de la monarchie absolue, qui, par l'expression de sa seule volonté, fonde le droit.

Mais comme nous le verrons, ces réputations, pour exactes qu'elles soient, ne remettent pas du tout en cause les fondements même de la logique chez ses auteurs; tant Pierre Damien que Scot et Ockham voient Dieu comme respectant les lois fondamentales de la non-contradiction et du tiers exclu; plus précisément Dieu ne peut absolument pas pour eux réaliser quelque chose d'impossible, l'impossible étant assimilé précisément à ce qui implique contradiction.

Pierre Damien⁵ rédige un traité, *De divina omnipotentia in reparatione naturae corruptae et factis infectis reddendis*, en réaction à ce qu'il a entendu lors d'une discussion avec Didier, abbé du Mont-Cassin, à la table duquel il avait été convié. Didier avait défendu la thèse que, comme l'avait soutenu Saint Jérôme, Dieu ne pouvait rendre sa virginité à une femme qui l'avait perdue. Pierre défendit quant à lui la thèse que Dieu pouvait bien entendu rétablir une telle femme dans sa perfection première tant moralement (en lui pardonnant ce que la perte de sa virginité aurait pu avoir de répréhensible) que physiquement (en lui reconstituant un hymen). La question plus redoutable de savoir si Dieu pouvait maintenant faire que cette perte n'ait jamais eu lieu, est ensuite abordée par Pierre et il est très clair: oui, Dieu peut aujourd'hui faire que ce passé n'ait pas eu lieu, comme il peut faire maintenant que la fondation de Rome se soit déroulée différemment de ce qu'elle a été, voire n'ait pas existé du tout.

Cette affirmation étonnante, qui semble indiquer un volontarisme extrême, doit cependant être resituée dans son contexte pour acquérir son véritable sens. En fait, Pierre Damien raisonne du point de vue de l'éternité de Dieu. Avant que la fondation de Rome ne survienne, il est évident que, Dieu, dans son éternité, avait la capacité de faire en sorte qu'elle n'arrive pas. Bien que,

4. Guillaume d'Ockham, *In Sent.* IV, q. XVI, *Opera Theologica* VII, éd. R. WOOD – G. GAL – R. GREEN, St. Bonaventure, NY, St. Bonaventure University, 1984, p. 352: *Omnis creatura potest se conformare praecepto divino. Sed Deus potest praecipere quod voluntas creata odiat eum, igitur voluntas creata potest hoc facere.*

5. Sur Pierre Damien, cf. J. GONSETTE, *Pierre Damien et la culture profane* (Essais Philosophiques), Leuven – Paris, Presses Universitaires de Louvain – Nauwelaerts, 1956; Pierre Damien, *Lettre sur la toute-puissance divine*, introduction, texte critique, traduction et notes par A. CANTIN (Sources Chrétiennes, 191; Textes Monastiques d'Occident, 11), Paris, Cerf, 1972, pp. 65-112; *La puissance et son ombre: de Pierre Lombard à Luther*, éd. O. BOULNOIS (Bibliothèque Philosophique), Paris, Aubier, 1994, pp. 21-33.

de notre point de vue, le temps se soit écoulé et que Rome ait été effectivement fondée, Dieu, dans son éternité, n'a subi aucun changement; par conséquent ce pouvoir qui était le sien de pouvoir faire en sorte que la fondation de Rome ne se produise pas, lui reste acquis; par conséquent, Dieu maintenant encore possède ce pouvoir de faire que ce qui est effectivement arrivé ne l'ait pas été. Néanmoins, nous devons contextualiser ce rapport spécifique de Dieu au temps par rapport à notre temporalité à nous et de ce point de vue, le pouvoir de Dieu de faire en sorte que Rome n'ait pas été fondée se décline maintenant au passé: Dieu a pu faire en sorte que Rome ne soit pas fondée et non Dieu peut.

[...] nous pouvons dire sans impropriété que Dieu, dans son éternité toujours invariable et parfaitement stable, peut faire que tout ce qui est arrivé dans notre devenir ne soit pas arrivé. Ainsi nous pouvons dire: Rome qui a été fondée dans le passé, Dieu peut faire qu'elle n'ait pas été fondée. Ce mot «peut», que nous employons au présent, convient si on le rapporte à l'éternité immobile de Dieu tout-puissant; mais relativement à nous qui connaissons une mobilité continue et un perpétuel changement, il serait plus correct de dire, selon l'usage: «il a pu»; et ainsi, nous pouvons entendre cette phrase: «Dieu peut faire que Rome n'ait pas été fondée», par rapport à lui qui «ne connaît ni le changement ni l'ombre d'une variation»; et par rapport à nous naturellement, cela se dit: «Dieu a pu». Car relativement à son éternité, tout ce que Dieu a pu, il le peut, parce que son présent ne se change jamais en un passé, que son aujourd'hui ne se transforme jamais en un demain ni en quelque autre phase successive du temps; mais de même que Dieu est toujours ce qu'il est, de même tout ce qui lui est présent lui est toujours présent⁶.

Dans un ordre d'idées quelque peu différent, Duns Scot et Ockham, lorsqu'ils déclarent que Dieu peut faire – dans le cadre de sa puissance absolue – qu'un feu ne brûle pas ou qu'un triangle n'ait pas la somme de ses angles à 180°, ne contreviennent pas au principe de non-contradiction: une substance (le feu) ou une entité assimilée (le cercle) ne sont pas sur le même niveau ontologique qu'un accident; une substance peut toujours être privée d'un accident dont elle est toujours en définitive la cause à la fois efficiente et matérielle⁷; c'est le cas de la chaleur qui est un accident du feu ou de la propriété des angles qui est un accident du triangle; en revanche qu'un cercle soit en même temps un carré, est impossible car là il y a véritablement contradiction irréductible entre états possibles de même niveau; en conséquence Dieu, en dépit de sa toute-puissance, ne peut réaliser un cercle carré.

6. Pierre Damien, *Lettre sur la toute-puissance divine*, éd. CANTIN (n. 5), 17, 39-57 (p. 475).

7. Guillaume d'Ockham, *In Sent.* II, q. XV, *Opera Theologica* V, éd. G. GÁL – R. WOOD, St. Bonaventure, NY, St. Bonaventure University, 1981, p. 342: *Deus potest omne absolutum causare sine omni alio quod non est idem cum illo absoluto*.

II. PEUT-ON VOULOIR L'IMPOSSIBLE?

Ces principes généraux étant fixés, il y a tout de même quelques situations qui posent question. Un premier cas particulièrement intéressant nous est donné par un point déjà abordé plus haut de la doctrine de Guillaume d'Ockham: Dieu pourrait nous commander de le haïr. On peut toutefois se poser la question de savoir si un tel commandement peut effectivement être obéi⁸: car haïr Dieu serait dans ces conditions la manière concrète pour nous de lui obéir, de respecter son commandement et donc de l'aimer au lieu de le haïr. Le paradoxe est donc évident et inévitable. Arthur McGrade⁹ conclut que le seul sens de ce commandement à la haine serait pour Dieu de nous voir essayer de le haïr, mais que l'accomplissement plénier de ce commandement n'est pas possible.

Le problème n'est cependant pas aussi simple qu'Arthur McGrade le conçoit. C'est ce que nous révèlent certains aspects d'une question abordée par les *Sentences* de Pierre Lombard et donc traitée par de nombreux théologiens, en particulier Thomas d'Aquin et Duns Scot: le problème de la chute du diable. Elle ne porte donc pas sur Dieu en tant que sujet de puissance, mais en tant qu'objet du désir des créatures. Selon la théologie commune, dont le fondement scripturaire est à trouver en Is 14,13-14 et Ez 28,12, prophéties qui portent sur la chute de rois ennemis d'Israël mais qu'on lira comme traitant symboliquement de la chute de Lucifer, le diable s'est perverti car il a voulu devenir l'égal de Dieu. Altéré par cet orgueil démesuré, il a perdu sa perfection originelle et s'est enténébré jusqu'à devenir un démon. Là où la question devient intéressante, c'est de savoir si cette explication traditionnelle tient la route: elle semble en effet souffrir d'un défaut majeur: celui du manque de réalisme car en fait, bien entendu, il est impossible à la créature de devenir l'égale de Dieu. La question est dès lors de savoir si l'on peut vouloir quelque chose d'impossible. Pour Thomas d'Aquin, la volonté étant une faculté rationnelle comme la raison, elle ne peut à proprement parler vouloir ce qui est contradictoire. (C'est d'ailleurs la justification à laquelle Thomas recourt pour expliquer que ne pas pouvoir quelque chose d'impossible n'est pas pour Dieu une atteinte à sa toute-puissance. La toute-puissance est fondamentalement la capacité

8. Cf. à ce sujet Guillaume d'Ockham, *Quodl.* III, q. XV, *Opera Theologica* IX, éd. J.C. WEY, St. Bonaventure, NY, St. Bonaventure University, 1980, pp. 256-257: *Si Deus posset hoc praecipere (= quod pro aliquo tempore non diligatur ipse), sicut videtur quod potest sine contradictione, dico tunc quod voluntas non potest pro tunc talem actum elicere: quia ex hoc ipso quod talem actum eliceret, Deum diligeret super omnia, et per consequens impleret praeceptum divinum quia hoc est diligere Deum super omnia: diligere quidquid Deus vult diligere; et ex hoc ipso quod sic diligeret, non faceret praeceptum divinum per casum; et per consequens sic diligendo, Deum diligeret et non diligeret, faceret praeceptum Dei et non faceret.*

9. A. McGRADE, *Natural Law and Moral Omnipotence*, dans P.V. SPADE (éd.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 273-301, pp. 279-280.

à faire tout ce que l'on veut; pour Thomas ce que Dieu veut a pour mesure tout ce qui est possible; mais Dieu ne peut pas vouloir ce qui implique contradiction, car son vouloir est face là à un non-objet plutôt qu'à un objet proprement dit.) Puisque le diable ne peut pas vouloir l'égalité formelle avec Dieu, Thomas interprétera sa volonté d'égaliser Dieu comme un désir de lui être extrêmement semblable. Thomas ajoute que naturellement aucun être ne veut être autre chose que ce qu'il n'est:

C'est pourquoi l'ange n'a pu désirer être comme Dieu de la première manière (i.e. par égalité), car il savait, de connaissance naturelle, que c'était impossible et d'autre part le premier péché de l'ange n'a pas été précédé par un habitus ou une passion qui aurait entravé sa puissance intellectuelle et l'aurait amené, en se trompant sur un objet particulier, à vouloir l'impossible, comme il nous arrive parfois. Et même si on suppose que l'égalité avec Dieu était possible, elle allait à l'encontre du désir naturel. Tout individu désire, en effet, la conservation de son être et cette conservation n'aurait pas lieu s'il se trouvait transformé en une autre nature. C'est pourquoi aucune réalité appartenant à un degré inférieur de nature ne peut désirer un degré supérieur, ainsi l'âne ne désire pas devenir cheval car il cesserait d'être lui-même [...] ¹⁰.

Mais Duns Scot n'est pas d'accord ¹¹; selon lui, on peut effectivement vouloir l'impossible et en l'occurrence la volonté du diable a bien voulu l'égalité formelle avec Dieu. Vouloir l'impossible n'est pas quelque chose d'exceptionnel. Ainsi les damnés dans l'enfer haïssent-ils Dieu. Mais haïr quelqu'un, c'est vouloir qu'il ne soit pas. Comme il est impossible que Dieu, qui est l'être nécessaire, ne soit pas, les damnés veulent donc quelque chose d'impossible, mais ils semblent le vouloir vraiment. De même, quelqu'un qui pêche gravement peut vouloir, au moins le temps de son acte, que Dieu n'existe pas et s'il ne le veut pas explicitement, son acte qui transgresse sciemment la loi divine, équivaut concrètement à une telle volonté.

10. *Somme Théologique*, I^a, q. 63, a. 3.

11. *Lib. II. Sententiarum*, d. 6, q. 1, dans *Opera Omnia*, Paris, Vivès, 1903, pp. 334-335: *Quia tamen istae rationes non cogunt, potest aliter ad quaestionem responderi, scilicet quod Angelus potuit appetere aequalitatem Dei, quod persuadetur primo sic, quia voluntas habet duplicem actum amandi, scilicet amorem amicitiae, et actum concupiscendi aliquid amato; et secundum utrumque actum, habet totum ens pro objecto, ita quod sicut quodcumque ens potest ipse amare amore amicitiae, ita quodcumque ens potest concupiscere ipsi amato; igitur cum Angelus potuerit se amare amore amicitiae, potuit sibi concupiscere omne bonum concupiscibile et ita cum aequalitas Dei sit bonum quoddam concupiscibile secundum se, sibi potuit illud bonum concupiscere. [...]. Respondeo ad quaestionem et dico quod actus volendi duplex est: simplex et sub conditione vel sub aliis verbis, quod est volitio efficax et volitio complacentiae. Exemplum, alio modo infirmus sperans sanitatem vult sanitatem et alio modo infirmus desperans de sanitate; vult enim sanitatem primus, quia sperat sanitatem sibi possibilem, et habet respectu eius volitionem efficacem et imperativam mediis inducentibus sanitatem. Sed desperans vult volitione complacentiae sed non volitione efficaci, quia non quaerit media inducentia sanitatem pro eo quod non existimat illam posse sibi acquiri; et ista volitio secunda, quae est solum complacentiae potest esse impossibilis, et hoc sufficit ad meritum et demeritum, quia etsi sit impossibile, tamen potest consentire illi pleno consensu, et ista volitione potuit Angelus appetere aequalitatem divinam.*

Pour comprendre comment la chose est possible, Scot distingue entre deux types de volition: il y a selon lui, la volition simple, absolue, directe qui est la volonté du bien tel qu'il est en lui-même et pour lui-même (amour d'amitié ou de bienveillance) et la volonté sous condition. Le Docteur Subtil les dénomme aussi volonté efficace et volonté de complaisance. Prenons l'exemple d'un malade qui croit qu'il peut recouvrer la santé: il la voudra d'un amour simple et droit, efficace parce qu'il la croit accessible; il prendra les moyens qu'il faut pour tâcher de l'obtenir; par contraste celui qui est persuadé qu'elle est impossible pour lui, aimera la santé, mais d'un amour de complaisance, un amour partagé où en un sens il veut la santé – et en un autre sens il ne la veut pas car, les moyens faisant défaut à ses yeux pour l'obtenir, il ne peut les mettre en œuvre et vouloir concrètement cette santé. À supposer toutefois que la santé s'avère en définitive accessible, il la voudrait pleinement, immédiatement; il veut la santé dans la mesure où elle est possible, sous condition de possibilité; dans l'amour direct et efficace, on ne peut vouloir l'impossible, mais à l'amour direct, efficace du premier cas de figure s'oppose ici l'amour de complaisance ou imaginaire, qui reconfigure le monde des possibles autour de son centre, le moi, et en ce sens nie au moins partiellement l'ordre effectif du réel. Dès lors cet amour de complaisance peut vouloir l'impossible et il est suffisant, nous dit Scot, pour mériter ou pécher. C'est ce qui est arrivé au mauvais ange lorsqu'il voulut se faire l'égal de Dieu.

III. THÉOLOGIE ET PRÉDICATION DIVINE

La question de savoir si Dieu est au-dessus de la logique implique de s'intéresser aux concepts et aux termes prédiqués de Dieu, puisque la logique est bien la science qui traite des concepts. La question peut en fait se formuler d'une manière simple: nos concepts, nos termes peuvent-ils s'appliquer à Dieu d'une façon propre? Peuvent-ils nous permettre de connaître effectivement quelque chose de Dieu? Cette question est bien entendu essentielle dès l'Antiquité tardive et, en contexte chrétien, Augustin et Boèce vont s'interroger sur la possibilité de prédiquer en partie les catégories de l'être divin. Nous allons nous centrer ici, à titre indicatif, sur une série d'auteurs du XII^{ème} siècle¹², qui est la période où se met en place une véritable théologie d'école, mais qui ne se coupe pas encore irrémédiablement de la théologie biblique et spirituelle issue de la période patristique et prolongeant celle-ci.

Les théologiens médiévaux sont bien conscients que la plupart des termes du langage humain ont pour finalité de nous permettre de nous référer aux réalités du monde et de les signifier. Or Dieu dépasse naturellement les réalités finies; en conséquence les termes prédiqués de lui résulteront d'une

12. Nous suivons ici L. VALENTE, *Logique et théologie: les écoles parisiennes entre 1150 et 1220* (Sic et Non), Paris, Vrin, 2007.

translatio ou d'une *transsumptio*, c'est-à-dire d'un déplacement, d'une «métaphore» d'un domaine de signification (l'étant fini) à un autre permettant de viser l'être infini, mais sans pour autant le comprendre. Les termes appliqués à Dieu seront habituellement impropres, c'est-à-dire inaptes à déboucher sur nous sur une connaissance effective de Dieu. Dire que l'usage d'un terme est impropre ne veut dire que cet usage ne repose sur aucune justification rationnelle: une relation de similitude entre la créature et le créateur ou une relation effet-cause peut fonder en raison la *translatio*; il n'en demeure pas moins que la question de savoir si cet usage translatif autorise une forme de connaissance effective de Dieu se pose véritablement. Tous les théologiens vont également reconnaître une force à l'autorité dans l'usage des termes théologiques (la manière de faire de l'Écriture, en particulier, doit être respectée, comme celle de grands théologiens des premiers siècles; enfin l'usage dans les communautés chrétiennes [on pense à la liturgie] doit lui aussi être pris en ligne de compte). Les théologiens ne vont pourtant pas être d'accord entre eux sur les possibilités d'usage des termes du langage humain.

Pour Abélard (1079-1142), tous nos termes appliqués à Dieu sont impropres, d'où le caractère conjectural reconnu à certaines argumentations rationnelles que les élèves d'Abélard, dans leur enthousiasme, prenaient parfois pour de véritables démonstrations, alors qu'elles n'étaient pour le théologien que des «métaphores» ou des similitudes; à certains égards sa position se rapproche de celle de Jean Scot Erigène (ca. 810 – ca. 880), qui considérait toutes les affirmations à propos de Dieu comme impropres; en revanche, les négations, indispensable contrepoids à la théologie affirmative, étaient reconnues comme vraies par le grand théologien de l'époque carolingienne. Mais Scot Erigène en définitive reconnaissait bien certains usages affirmatifs comme propres: ce sont les hyperénoncés, du type «Dieu n'est pas sage, il est plus que sage», «il n'est pas bon il est plus que bon», etc. ce qui n'est pas le cas d'Abélard; Gilbert de la Porrée (†1154) défendra quant à lui la position intéressante que pratiquement tous les termes sont dits improprement de Dieu sauf l'être et le bien. Gilbert différencie d'ailleurs à ce propos la situation telle que l'appréhendent le théologien et le philosophe. Pour le théologien, Dieu est la plénitude de l'être et les créatures ne sont que par participation limitée à l'être de Dieu. L'être est dès lors utilisé au sens propre pour Dieu et au sens impropre pour les créatures. Mais pour le philosophe, c'est l'inverse: l'existence de Dieu n'est pas évidente et c'est l'être des créatures qui constitue le point de départ: l'usage propre du terme être sera dans ces conditions celui portant sur les créatures et l'usage au sujet de Dieu sera impropre. Le raisonnement pour le terme «bon» est tout à fait similaire. Gilbert de la Porrée est ainsi quelque peu plus optimiste sur la possibilité du discours et d'une science théologique que ne l'était Abélard. Quant à Pierre Lombard (ca. 1100-1160), la question d'usage propre ou impropre des termes au sujet de Dieu ne le préoccupe pas outre mesure; il n'y a pas chez lui de systématisation à ce propos, mais sa

position de principe plaide manifestement pour un usage propre de certains termes à propos de Dieu: essence, éternité, toute-puissance, juste, miséricordieux, etc. Ces termes se disent au sens propre et signifient l'essence, une et simple ou l'une des trois personnes (paternité, filiation, spiration): tous ces termes se disent au sens propre de Dieu et improprement des créatures. Le XIII^{ème} siècle, malgré son usage généralisé de l'analogie entre les attributs des créatures et ceux qui reviennent au Créateur, n'apportera à cet égard guère d'éléments nouveaux: Thomas d'Aquin¹³, par exemple, défendra l'idée que certains termes se disent de la substance même de Dieu (ils ne sont pas donc tous métaphoriques), mais ils signifient cette substance très imparfaitement, selon le mode de signifier adapté aux créatures; les perfections signifiées (bonté, vie, sagesse, etc.) se disent au sens premier de Dieu et, en un sens dérivé, des créatures, ce qui évoque Gilbert de la Porrée et Pierre Lombard; et le mode de signifier ces perfections est inadéquat car lié dans le langage théologique à l'usage naturel et ceci nous évoque Abélard et Scot Erigène et le procédé de la *translatio*. Bonaventure considère que certains noms divins (immensité, éternité) se disent proprement de Dieu, que d'autres (sagesse, puissance, ...) lui sont attribués par translation même si ces perfections se trouvent véritablement en Dieu à titre premier et qu'enfin les termes convenant par essence aux créatures (feu, lion, etc.) peuvent être attribués à Dieu par *translatio* proprement dite¹⁴. Même Duns Scot, qui défend pourtant l'univocité des termes prédiqués de Dieu et des créatures ne prétend absolument pas que l'homme dispose d'un concept propre de Dieu: le concept d'étant infini ne fait que pallier dans une certaine mesure l'absence de concept propre au sujet de Dieu et nous sommes par conséquent incapables de nous représenter les perfections divines dotées de leur mode intrinsèque qui est l'infini.

À ce point de vue, même s'il n'est pas question chez ces auteurs de dépasser les lois du tiers-exclu ou de la non-contradiction, on se trouve bel et bien pour eux, lorsqu'il s'agit de parler de Dieu et de le connaître, devant une défaillance structurelle du langage, des concepts et en ce sens de la logique humaine.

IV. NICOLAS DE CUES ET LA COÏNCIDENCE DES OPPOSÉS

S'il y a bien quelqu'un au Moyen Âge qui a défendu explicitement le dépassement de la logique aristotélicienne dans le domaine théologique, c'est bien le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). Comme il le dit lui-même dans la lettre postface de sa *Docte Ignorance*, adressée au cardinal Cesarini, il eut subitement, lors d'un voyage en mer qui le ramenait de Byzance à Florence, l'intuition que Dieu devait être compris comme une coïncidence des opposés.

13. Sur cette question, cf. *Somme Théologique*, I^{er}, q. 13, a.1-7.

14. Bonaventure, *In Sent.* I, d. xxii a. unic. q. 3.

Je fus conduit par, je crois, un don du Père des lumières de qui vient tout don excellent à embrasser les choses incompréhensibles de manière incompréhensible dans la docte ignorance, en dépassant les vérités incorruptibles humainement connaissables. Docte Ignorance que, grâce à celui qui est la Vérité, j'achève aujourd'hui d'exposer dans ces livres qui peuvent être résumés ou développés à partir du même principe. Tout l'effort de notre esprit humain doit se concentrer sur ces choses profondes pour s'élever à cette simplicité où les contradictoires coïncident¹⁵.

En clair Dieu est d'une telle simplicité qu'en lui toutes nos oppositions conceptuelles, même la plus forte d'entre elle, l'opposition des contradictoires, deviennent coïncidence. Cette simplicité absolue est tellement élevée qu'elle ne peut être comprise par l'esprit dont l'unité interne et donc l'unité du savoir sont trop faibles pour prétendre la saisir. Néanmoins l'esprit humain ne se contente pas à propos de Dieu de ne brasser que du vide: il saisit quelque chose, mais quelque chose qui est de l'ordre du transcendant, quelque chose saisi comme insaisissable, compris comme incompréhensible. La seule manière de rendre ce paradoxe viable est de l'envisager comme un fait: quelque chose m'est donné, se révèle à moi et en même temps se dérobe, dépasse mes capacités de compréhension aussi haut que je les aie amenées. Avoir accès à ce type d'expérience signifie pour l'homme dépasser le connu – or, le niveau de réalités le plus noble que l'homme connaisse, c'est le niveau des objets mathématiques, lequel obéit aux lois de la logique classique. Dépasser le niveau des objets mathématiques, c'est donc dépasser le niveau du connu, c'est entrer dans la sphère du non-savoir, ce que Nicolas de Cues appellera la docte ignorance: un statut gnoséologique où savoir est vraiment ignorer (celui qui croit connaître Dieu ne le connaît pas) et ignorer est vraiment savoir (celui qui se sait ignorer Dieu le connaît comme il peut être connu), et où toute la logique aristotélicienne est complètement relativisée, avec des conséquences très importantes dans de multiples domaines de la réalité et dans différentes disciplines.

La nécessité de dépasser la logique habituelle si l'on veut faire de la théologie s'indique pour Nicolas de multiples façons. Par exemple, poser des questions¹⁶ à propos de Dieu ne marche pas de la même manière que pour d'autres réalités. Habituellement lorsque nous posons une question, nous nous référons aux deux branches de l'alternative sous-jacente et nous attendons une réponse où une des deux branches est affirmée et l'autre (ou les autres) par conséquent rejetée(s): «Dans quelle direction se trouve

15. *La Docte Ignorance*, Lettre postface, III, 263, trad. H. PASQUA, Paris, Payot et Rivages, 2008, p. 234.

16. Sur ce thème de la question, cf. J.-M. COUNET, *Maître Eckhart et la circularité de la théologie*, dans J. LECLERCQ (éd.), *La raison par quatre chemins: hommage à Claude Troisfontaines* (Bibliothèque Philosophique de Louvain, 73), Louvain-la-Neuve – Louvain, Peeters, 2008, 233-244.

Paris? », « Comment vous appelez-vous? », etc. La direction précise indiquée dans la première réponse, pour peu que celle-ci soit correcte, supprime *ipso facto* les autres possibilités comme non-pertinentes, de même que le prénom et le nom déclinés éliminent par le fait même tous les autres noms et prénoms (ou en tout cas premiers prénoms) pour la personne. La réponse vient aussi de l'extérieur de la question, pour mettre un terme à l'indécision qu'elle exprime.

Mais pour Dieu, nous dit Nicolas, il n'en va pas ainsi: à une question à son propos, répondre que Dieu est A n'implique pas que Dieu ne soit pas en même temps non-A; Dieu est tout, il incarne la totalité de ce qui est et de ce qui est possible, il est aussi bien une branche de l'alternative que l'autre. En fait, la notion même de question portant sur les deux termes impossibles d'une alternative perd toute véritable pertinence à propos de Dieu. Nicolas remarque d'ailleurs que dans le cas d'une question ayant Dieu pour objet¹⁷, la réponse jaillit de l'intérieur même de la question: À la question: Dieu est-il? on peut répondre en reprenant ce qui est présupposé par les termes mêmes de la question à savoir Dieu et l'être et dire: Dieu est l'être. À la question: Qu'est-ce que Dieu? on peut et on doit répondre: Dieu est le ce que c'est, autrement dit Dieu est la quiddité même (de toutes choses). La question: Dieu est-il doté de qualités? peut se voir attribuer la réponse: Dieu est ce par quoi tout ce qui existe a des qualités, etc. C'est là une doctrine sur laquelle Nicolas de Cues revient à plusieurs reprises. Elle indique en fait qu'en tant que fondement ultime de toute chose, Dieu ne peut pas être radicalement mis en question, toute question impliquant un certain nombre d'éléments non remis, eux, en question. À ce titre il est présupposé par toute question, par toute affirmation, et par toute négation. On voit déjà ici comment la théologie scolastique, structurée autour du genre littéraire de la *quaestio*, n'est plus à l'ordre du jour. Nicolas considérerait la théologie moderne comme il l'appelait, c'est-à-dire la théologie basée sur la raison et la logique aristotélicienne, comme une théologie intellectuellement indigente, car la « religion aristotélicienne » (*secta aristotelica*), autre dénomination qu'il lui donnait n'est pas capable à ses yeux d'appréhender réellement la transcendance de Dieu, lequel est coïncidence des opposés et même quelque chose de plus élevé encore. Nicolas de Cues se considérerait comme un paléo-théologien, quelqu'un qui se situe dans le sillage de gens tels que Grégoire de Nysse, Maxime le Confesseur, Jean Scot Erigène, et surtout Denys l'Aréopagite.

Nicolas de Cues évoque également, à propos de Dieu, une manière de le viser symboliquement, à partir des réalités finies, manière qu'il dénomme les « figures théologiques »¹⁸. Il s'agit de figures géométriques poussées à la limite, à l'infini. Des figures qui, lorsqu'elles sont finies, sont différentes,

17. Cf. *De Coniecturis*, I, V, 20, trad. J.-M. COUNET (Classiques de l'humanisme), Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 18; *De Venatione Sapientiae*, II, 28-32.

18. Sur les figures théologiques, cf. *La Docte Ignorance*, I, XIII-XXIII.

comme la ligne droite et le cercle, en viennent à converger, à se rapprocher lorsqu'elles grandissent et l'intelligence humaine pressent qu'à l'infini, ces figures coïncideraient l'une avec l'autre. Plus un cercle est grand, plus son rayon de courbure est faible et, à la limite, si le rayon du cercle devient infini, le cercle se transforme en une ou plusieurs lignes droites. De la même manière, une ligne infinie est égale à un triangle infini, à un cercle infini, voire à une sphère infinie: ainsi considérons un triangle isocèle dont la hauteur h croît à l'infini, le triangle équivaut alors à deux parallèles infinies et comme il ne peut y avoir plusieurs triangles infinis, ces deux lignes infinies – qui n'en font qu'une car il ne peut pas non plus y avoir plusieurs lignes infinies – sont le point d'aboutissement de tous les triangles portés à l'infini. D'autre part, une ligne tournant autour d'une de ses extrémités engendre un cercle. La ligne finie contient ainsi potentiellement en elle le cercle dont elle est le rayon; mais ce qui est en puissance dans une ligne finie est forcément en acte dans la ligne infinie correspondante; donc la ligne infinie contient actuellement le cercle infini et en fait les deux sont identiques, etc. On voit que l'argumentation du Cusain ne relève pas de la stricte mathématique au sens actuel du terme; elle mêle passage à la limite et actualisation par l'infini de toutes les potentialités éparses du fini, analyse mathématique et métaphysique.

Ces figures infinies qui coïncident entre elles à l'infini – et qui développent les unes avec les autres des propriétés d'inclusion réciproque similaires aux relations de périchorèse ou circumincession¹⁹ des personnes divines, sont un ensemble de symboles de l'infini divin; d'où leur nom de figures théologiques. Elles symbolisent le véritable infini qui n'est pas l'infini mathématique, mais l'infini ontologique; ce que les figures théologiques montrent obscurément – car au moment du passage effectif à l'infini des figures, loin d'aboutir en un sens clair à l'unité de toutes les figures, elles disparaissent, perdant toute forme; leur portée n'est donc, *stricto sensu*, que suggestive – c'est que cette coïncidence qui transparaît fugitivement dans le passage à la limite est réalité dans le maximum absolu qu'est l'infini ontologique.

Mais de quoi les figures théologiques sont-elles le symbole? Qu'est-ce que la *coincidentia oppositorum*? Elle signifie d'abord et avant tout que Dieu, qui est maximum de l'être et à ce titre possède en lui l'être de toutes les créatures actuelles et possibles, est aussi le minimum, c'est-à-dire ce qui est inclus en chaque réalité et que ces deux aspects coïncident. Contenir et être contenu ne sont en effet que deux caractéristiques qui ne s'impliquent pas l'une l'autre dans le fini, et sont même habituellement opposées mais qui, en Dieu, s'impliquent bien, tout que le fait d'être en mouvement et en repos, d'être et de ne pas être, de créer et d'être créé, etc.

Ce fait d'être à la fois minimum et maximum de l'être permet entre autres choses à Dieu d'être mesure de toutes choses, à la fois dans le sens

19. La circumincession est le fait que le Père contient en fait en lui le Fils et l'Esprit, tandis que le Fils contient en lui le Père et l'Esprit et l'Esprit contient en lui le Père et le Fils.

ontologique et dans le sens épistémologique: Dieu, du fait qu'il contient tout étant et est contenu en lui, lui donne précisément d'exister, et d'autre part il est la vérité de l'étant, son essence: l'infini est en effet l'essence du fini et c'est parce que le fini, pour être saisi, nécessite la saisie préalable de l'infini et que celle-ci n'est pas possible à l'intelligence limitée de l'homme, que la docte ignorance s'impose comme l'idéal du savoir humain.

Si Dieu est à la fois maximum et minimum, cela implique qu'il est aussi toutes les valeurs intermédiaires, il est en d'autres termes simultanément tous les degrés du fini. Or ceci tranche à bien des égards avec la conception traditionnelle de la scolastique. Prenons l'exemple du nom divin «sagesse». Il est banal de considérer, comme le fait la théologie scolastique que Dieu est la sagesse maximale et qu'à ce titre il contient «éminemment» tous les degrés de sagesse effectifs ou possibles pour les créatures. Mais, face à cela, la *coincidentia oppositorum* affirme que Dieu est simultanément plus sage et moins sage que toutes les créatures, en d'autres mots, qu'il possède simultanément tous les degrés de sagesse depuis le plus petit jusqu'au plus grand et ce formellement, et non éminemment. Le changement est d'importance: la transcendance de Dieu – car on doit continuer à parler de transcendance de Dieu par rapport au créé – doit être comprise non pas comme le fait qu'il soit le tout-autre (car toute créature après tout est singulière et à ce titre autre que les autres) mais plutôt par le fait qu'il est paradoxalement le non-autre de toute réalité finie; la transcendance de Dieu est sa présence totale à tout le créé, alors que le créé, quant à lui, est précisément incapable d'une telle attention à ce qui n'est pas lui. On en arrive dès lors à cette thèse comme quoi la transcendance de Dieu au créé n'a pas d'autre fondement que son immanence radicale à celui-ci ou plutôt est cette immanence même.

La coïncidence des opposés ne peut être saisie par une puissance cognitive créée; Nicolas conçoit cependant que la faculté la plus haute de l'homme est capable de pressentir cette coïncidence car elle est elle-même une conjonction des opposés, mais cette conjonction, dans la *Docte Ignorance* tout au moins, ne va pas jusqu'à la coïncidence. Toutefois dans les *Conjectures* et les traités ultérieurs, Nicolas place Dieu au-delà de la coïncidence, et semble accorder à l'intellect humain l'aptitude à saisir la coïncidence; il reprochera à sa conception antérieure d'être trop intellectuelle et pas assez divine. Dans le *Tableau ou la Vision de Dieu*, une œuvre magistrale qui tourne tout entière autour du thème du regard, Nicolas symbolise l'au-delà de la coïncidence par un jardin entouré d'un mur très élevé, dans lequel se trouve le Dieu caché, au-delà des prises de l'esprit humain. Ce jardin est assimilé au jardin d'Eden, dans lequel Dieu se tient selon le texte de la Genèse. Le mur, qui protège le jardin des intrus, est la coïncidence des opposés elle-même, gardée par l'ange à l'épée flamboyante qui symbolise l'intellect. Quant à la raison humaine, elle réside de l'autre côté du mur et ne peut escalader celui-ci pour voir à l'intérieur. L'homme est ainsi en exil de sa véritable demeure et ne peut y faire retour par la raison. Néanmoins, par l'intellect, l'homme peut à la fois se trouver devant le mur, en

lui et à l'intérieur, à condition d'avoir bien conscience que Dieu n'est pas seulement le créateur, qu'il est créé du fait même de sa propre création (laquelle n'est pas autre chose en effet que le déploiement *partes extra partes* de ses perfections internes, ce que Nicolas appelle *l'explicatio Dei*) et qu'en fait il est au-delà aussi bien de l'attribut de créateur que de celui de créature: être capable de penser cela donne accès à l'intérieur même du jardin et aux tous délices spirituels qu'on y trouve. On retrouve là un thème dont entre autres le philosophe allemand Karl Jaspers, grand connaisseur de Nicolas de Cues, s'inspirera à travers son concept de situation-limite: poser une limite est toujours déjà en même temps pour l'existence une manière de la dépasser et donc de la relativiser.

On ne peut que deviner ici de quelles mutations philosophiques et théologiques majeures, au niveau de la conception du monde, de l'homme, du savoir, du Christ, une telle conception de Dieu est la promesse. Nous terminons cette présentation avec une méditation cusaine d'une grande richesse, qui exprime la situation paradoxale de l'esprit humain face à cette incompréhensibilité de Dieu, qui n'aboutit pas uniquement à un élan amoureux vers Dieu, mais à une lucidité sans égale de l'intellect qui porte celui-ci à son opération la plus haute, là où connaissance et ignorance ne font plus qu'un.

Seigneur Dieu, toi qui aides ceux qui cherchent, je te vois dans le jardin du Paradis et je ne sais ce que je vois car je ne vois rien de visible. Et je sais seulement que je sais que je ne sais pas ce que je vois et que jamais je ne pourrai le savoir. Et je ne sais te nommer car je ne sais pas qui tu es. Et si on me disait que tu as tel ou tel nom, je sais que ce nom ne serait pas le tien. Car ce mur au-delà duquel je te vois marque la fin du sens de tous les noms. Si l'on proposait un concept par lequel tu pourrais être conçu, je sais que ce concept ne serait pas le tien. Car tout concept prend fin dans le mur du Paradis. Et si l'on proposait une comparaison en prétendant te concevoir selon elle, je sais également que cette comparaison ne te conviendrait pas. Ainsi il est encore bien loin de toi celui qui, voulant donner un moyen de te rendre intelligible, t'aura attribué telle forme intelligible. Car de tout cela tu es séparé par un très haut mur. Et le mur sépare de toi tout ce qui peut être dit et représenté, car tu es détaché de tout ce qui tombe sous quelque concept que ce soit.

Ainsi élevé au sommet, je vois que tu es l'infinité parce que tu es inaccessible, incompréhensible, innommable, immultipliable, et invisible. Et pour s'approcher de toi, il faut donc s'élever au-dessus de toute limite, de toute fin et de tout être fini. Mais comment parvenir jusqu'à toi qui es la fin vers laquelle on tend, si on doit s'élever au-dessus de la fin? Celui qui s'élève au-dessus de la fin ne pénètre-t-il pas dans l'indéterminé et le confus au point que l'intellect devient ignorance et obscurité – signes de sa confusion?

Il faut donc que l'intellect devienne ignorant et qu'il se tienne dans l'ombre s'il veut te voir. Mais, mon Dieu, que sont ensemble l'intellect et l'ignorance sinon la docte ignorance? Tu n'es donc accessible, Seigneur, toi qui es l'infinité, qu'à celui dont l'intellect est dans l'ignorance, c'est-à-dire à celui qui sait qu'il t'ignore.

Comment l'intellect peut-il te saisir, toi qui es l'infinité? L'intellect se sait ignorant et il sait qu'il lui est impossible de te saisir, toi qui es l'infinité. Et saisir intellectuellement l'infinité, c'est comprendre l'incompréhensible. L'intellect sait qu'il t'ignore car il sait que tu ne peux être un objet de savoir, à moins que l'inconnaissable ne soit connaissable, l'invisible visible et l'inaccessible accessible²⁰.

V. CONCLUSION

D'une manière générale les médiévaux ont été très conscients du fait qu'aborder la question de Dieu, que ce soit comme objet dernier du désir humain ou comme sujet créateur source de toute la réalité, de son ordre et de son intelligibilité, impliquait d'accoster aux limites de la pensée humaine. Il y a toutefois deux manières d'envisager la logique: soit on voit en celle-ci la discipline qui étudie les lois objectives de la raison, soit on la considère comme la science limitée aux lois de la pensée humaine, laquelle est discursive, liée de ce fait au temps, à l'expérience sensible et à la finitude en tant que telle. Tout en défendant l'opinion que Dieu transcendait la logique comprise dans la seconde acception du terme, de nombreux théologiens n'ont pas cru devoir remettre en question la logique comme expression des lois objectives de la raison. Dieu apparaît dès lors comme paradoxal voire contradictoire mais cela ne tient qu'à nos possibilités limitées de compréhension. Mais tout le monde ne s'est pas contenté de cette approche minimaliste. Nicolas de Cues, en particulier, croit impossible de séparer distinctement Dieu en soi et Dieu pour nous. Lorsqu'il invoque la coïncidence des opposés et son au-delà, il entend bien souligner certes les limites de notre compréhension, mais il veut aussi souligner une présence objective de la coïncidence des opposés en Dieu: c'est parce que Dieu est coïncidence des opposés que nous existons, que nous sommes en mesure de le voir à l'œuvre dans le monde et que nous pouvons le penser comme transcendant les catégories mêmes de notre existence finie. La logique classique doit se comprendre comme une forme figée et abâtardie d'une logique supérieure, la logique de l'infini, qui – *mutatis mutandis* – n'est pas sans faire songer à la logique dialectique que Hegel placera au fondement de son système. L'histoire de la filiation entre Nicolas de Cues et l'idéalisme allemand reste encore au moins en partie à écrire.

Institut supérieur de philosophie
14 place Cardinal Mercier bte L3.06.01
BE-1348 Louvain-la-Neuve
Belgique
jean-michel.counet@uclouvain.be

Jean-Michel COUNET

20. *Le tableau ou la vision de Dieu*, trad. A MINAZZOLI (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 1986, pp. 58-59.

RÉSUMÉ. — Les médiévaux ont été très conscients du fait qu'aborder la question de Dieu, que ce soit comme objet dernier du désir humain ou comme sujet créateur source de toute la réalité, de son ordre et de son intelligibilité, impliquait d'accoster aux limites de la pensée humaine. Il y a toutefois deux manières d'envisager la logique: soit on voit en celle-ci la discipline qui étudie les lois objectives de la raison, soit on la considère comme la science limitée aux lois de la pensée humaine, laquelle est discursive, liée de ce fait au temps, à l'expérience sensible et à la finitude en tant que telle. Tout en défendant l'opinion que Dieu transcendait la logique comprise dans la seconde acception du terme, de nombreux théologiens n'ont pas cru devoir remettre en question la logique comme expression des lois objectives de la raison. Dieu apparaît dès lors comme paradoxal voire contradictoire mais cela ne tient qu'à nos possibilités limitées de compréhension. Mais tout le monde ne s'est pas contenté de cette approche minimaliste. Nicolas de Cues, en particulier, croit impossible de séparer distinctement Dieu en soi et Dieu pour nous. Lorsqu'il invoque la coïncidence des opposés et son au-delà, il entend bien souligner certes la présence objective de la *coincidentia oppositorum* en Dieu. La logique classique n'est valable que pour le domaine de l'être créé mais le domaine de l'infini requiert une tout autre approche.