

INTERFÉRENCES ENTRE LE *TIMÉE* DE PLATON ET LE RÉCIT BIBLIQUE DE LA CRÉATION dans les commentaires *In Hexaëmeron* au XII^e siècle

1. La distinction entre *διάνοια* et *νόησις* dans la *République* et le *Timée*

Dans un passage célèbre du livre VI de la *République*¹, Platon introduit une distinction entre deux types fondamentaux de rationalité. Il y a tout d'abord selon lui la science dianoétique où l'esprit, partant d'un point de départ (une ou plusieurs hypothèses), arrive par déduction à certains résultats, qui sont considérés comme vrais dans la mesure où le point de départ est tenu pour assuré. Comme exemples illustratifs d'une telle rationalité, Platon donne les diverses disciplines mathématiques. Ainsi, en géométrie, les hypothèses de départ sont les définitions des figures, les axiomes et les postulats, et de ces principes l'esprit déduit des théorèmes dont la validité est fonction directe de celle des principes dont ils dépendent.

Le point important est que, aux yeux du philosophe, cette rationalité, pour intéressante qu'elle soit, ne parvient pas à une compréhension totale des objets envisagés. En effet la démarche discursive de l'esprit repose sur les hypothèses de départ, qui ne font l'objet d'aucune justification. Elles sont considérées comme allant de soi, comme « évidentes », ce qui pour Platon n'est pas toujours le cas. Privées de toute la clarté qui pourraient être la leur si elles étaient ramenées à leur principe véritable, ces hypothèses ne jettent pas sur les résultats qui sont obtenus à partir d'elles toute la lumière nécessaire et, dans le cadre de cette rationalité, les objets que considère l'esprit ne possèdent qu'une intelligibilité limitée.

Platon ajoute pour ce type de savoir une seconde caractéristique, qui semble moins importante que la première, car il ne la mentionne pas dans tous ses exposés qui traitent de la science dianoétique², mais elle n'en joue

1. *République*, VI, 509b - 511e.

2. Ainsi au livre VII, 533b - c.

pas moins un certain rôle, puisqu'il en traite à plusieurs reprises. L'esprit s'appuie, dans ce type de rationalité, sur des similitudes sensibles des objets considérés. Pour reprendre l'exemple de la géométrie, les démonstrations s'y réalisent en traçant des figures concrètes sur quelque support matériel et en s'appuyant sur elles pour démontrer les propriétés des figures intelligibles. Cette seconde caractéristique est, semble-t-il, précisément liée au manque d'intelligibilité intrinsèque des objets mathématiques. Comme l'esprit ne peut en acquérir une intelligibilité complète, le recours à des évidences sensibles auxiliaires s'imposerait³.

Quoi qu'il en soit, la pensée dianoétique peut être qualifiée de pensée du même : l'esprit demeure à l'intérieur d'un champ conceptuel caractérisé par les hypothèses, il fouille ce champ afin d'en faire apparaître des propriétés inconnues jusqu'ici, mais sans en franchir jamais les frontières.

À côté de cette science dianoétique, Platon traite de la rationalité dialectique, où l'esprit, à partir d'un point de départ, s'élève à un principe anhypothétique, c'est-à-dire un principe qui se suffit à lui-même parce qu'il est à lui-même sa propre justification. Ce principe s'éclaire lui-même, mais il éclaire également le chemin emprunté pour parvenir jusqu'à lui. Parvenu à l'évidence effective du principe au terme de son ascension, l'esprit peut percevoir son point de départ à la lumière de la connaissance intuitive acquise. À la lumière du Bien, il voit l'essence même de la réalité hypothétique et en saisit le caractère dérivé.

Nous sommes ici non plus devant une pensée du même, où l'esprit demeurerait toujours à l'intérieur d'un champ clos d'hypothèses, mais devant une pensée de l'autre, puisqu'il y a passage à l'inconditionné, à l'anhypothétique à partir de ce qui en était l'opposé. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la rationalité dialectique a souvent été considérée comme la rationalité même de l'invention, – par laquelle l'esprit sort des frontières de ses objets connus pour s'ouvrir à quelque chose de radicalement neuf, inconnu jusque-là.

Dans le *Timée*, dialogue qui suit la *République* puisqu'il est censé se dérouler le lendemain, Platon reprend, semble-t-il⁴, cette distinction. Elle est présente discrètement à l'arrière-plan des deux présentations de la genèse du monde. Dans la première présentation, il est question comme on le sait du démiurge, du monde idéal dont il s'inspire et de l'image qu'il

3. S. MANSION, « L'objet des mathématiques et l'objet de la dialectique selon Platon », *Revue Philosophique de Louvain* 67 (1969), p. 365-388.

4. Cf. à ce sujet R. HAHN, « Material Causality, Non-Being, and Plato's hypodochē. A Re-view of the *Timaeus* in Terms of the Divided Line », *Apeiron* 14 (1980), p. 57-66.

s'agit d'en réaliser dans le monde visible pour témoigner de la beauté du modèle. Ce sont les longs développements sur le modelage du corps du monde, la composition de l'Âme, le placement des planètes, la production réfléchie de l'être humain, etc. Le monde visible y est présenté comme finalisé : il manifeste autant que cela lui est possible le monde idéal, à l'instar du temps présenté comme l'image mobile de l'éternité⁵.

Dans cette première présentation, nous sommes manifestement devant une explication dianoétique de la genèse du cosmos. La création est expliquée grâce à la similitude sensible de l'artisan qui modèle un matériau de base. Cet artisan est une sorte de mathématicien qui a les yeux fixés sur des objets idéaux et qui en produit des similitudes empiriques dont l'unique fonction est de manifester leurs modèles.

Dans la seconde description, Platon fait intervenir la cause errante : la matière ou réceptacle. Ce facteur avait été négligé ou mis entre parenthèses lors de la première présentation. Les objets sensibles ne sont pas seulement de simples similitudes des réalités idéales, obtenues par une déduction opérée sans effort par l'esprit. Ils sont aussi profondément dissemblables de leurs modèles. La matière résiste, elle ne se laisse pas informer aussi facilement que l'artisan le souhaiterait. Elle possède ses lois propres, au nom desquelles les éléments se transforment continuellement les uns dans les autres, et qui font d'elle quelque chose de réellement autre que la rationalité du démiurge. La nécessité mécanique qui qualifie ici le processus de création exprime très bien la dimension d'altérité devant laquelle bute l'esprit dans la création effective, qui ne peut être saisie en fait que dialectiquement. Dans la perspective dialectique, engendrer le monde matériel ne peut se réduire pour l'esprit au fait de se confiner dans la sphère de la déduction ou du modelage d'une matière n'offrant aucune résistance, mais implique bien plutôt d'affronter l'altérité de la matière, son autonomie, de déployer une activité transitive, ex-statique pourrait-on dire, analogue à la rationalité dialectique décrite dans la *République*, qui peut seule éclairer le processus de création dans sa complexité effective.

2. Présence discrète de cette distinction au Moyen Âge

Au Moyen Âge, et en particulier au XII^e siècle, qui va nous retenir plus spécialement ici, les penseurs n'ont qu'une approche lacunaire du platonisme. La *République* n'est pas connue, l'articulation entre dianoétique et dialectique pas davantage. Pourtant l'esprit platonicien est présent, grâce à une littérature secondaire importante : le *De consolatione philosophiae* de Boèce, le *De nuptiis* de Martianus Capella, le *Commentaire au Songe de*

5. *Timée*, 37d.

Scipion de Macrobe, le *Timée*, connu dans la traduction et le commentaire de Chalcidius, pour ne citer que les textes principaux. Les médiévaux n'ont donc pas la clef de la distinction dianoétique-dialectique, mais ils vont pressentir cette distinction et dans certains cas la retrouver comme à tâtons, dans leur quête d'intelligence du contenu de la foi. C'est notamment le cas de saint Anselme de Canterbury quand il énonce son fameux argument en faveur de l'existence de Dieu dans le *Proslogion*. Cet argument peut s'interpréter comme le dépassement de l'approche dianoétique, illustrée par les divers arguments du *Monologion*, au profit d'une saisie dialectique (au sens de Platon) du principe premier qui existe par soi et qui produit chez ceux qui saisissent véritablement sa définition l'évidence de son existence anhypothétique⁶.

C'est le cas d'un certain nombre de théologiens qui lisent le récit de l'œuvre des six jours et qui s'efforcent d'en comprendre la portée théologique et philosophique en lien avec les thèses des philosophes païens ou en confrontation avec celles-ci. Platon est toujours le premier philosophe visé. Nous trouvons très souvent chez ces auteurs une présentation scolaire de la doctrine du *Timée*, selon laquelle Platon explique l'origine du monde à l'aide de trois principes : Dieu, le modèle, la matière. Le modèle est vu comme extérieur à Dieu et coéternel à celui-ci, de même que la matière. On trouve cette présentation notamment chez Ambroise de Milan, et par lui, elle passe chez pratiquement tous les commentateurs médiévaux latins qui ne laissent pas de critiquer les « erreurs des philosophes » (Abélard et Thierry de Chartres représentent deux exceptions significatives).

En un certain sens cette présentation sommaire de la doctrine du *Timée* est curieuse, car elle unit des éléments disparates : le démiurge et le modèle ressortissent à la première présentation de la genèse du monde, alors que la matière est surtout présente dans la seconde. Mais nous pouvons y voir précisément la volonté de tenir compte des deux points de vue présentés par Platon dans le *Timée* : la version finaliste et la version mécaniste.

Dans la présentation qu'en font les commentateurs du texte biblique de la création, le résumé du *Timée* joue la plupart du temps le rôle de repoussoir, qui permet de mettre en évidence la supériorité de la vision biblique, qui ne fait référence qu'à un principe unique, Dieu, et non à trois principes coéternels comme le font les philosophes. La rationalité pratiquée par ceux-ci apparaît comme erronée ou à tout le moins comme insuffisante.

6. J.-M. COUNET, « La philosophie comme entreprise de dialectisation d'un donné révélé. De saint Anselme à Nicolas de Cuse », dans J. A. AERTSEN et A. SPEER (éd.), *Was ist Philosophie im Mittelalter ?* (Miscellanea Mediaevalia, 26), New York - Berlin, de Gruyter, 1998, p. 712-723.

Leurs soi-disant principes n'en sont pas. En termes proprement platoniciens, ce ne sont que des hypothèses dianoétiques, considérées comme « allant de soi » alors qu'elles demandent de véritables justifications, à distinguer du véritable principe anhypothétique qui est le Dieu créateur. On retrouve donc quelque chose d'équivalent à la distinction de la *République*, où le texte révélé interprété en termes de création *ex nihilo* joue en quelque sorte le rôle de la rationalité dialectique, mettant en question, par sa seule existence, la validité des hypothèses des philosophes païens.

Mais à côté d'un courant polémique où les doctrines des philosophes sont critiquées, on verra aussi, dans une veine plus irénique, des théologiens intégrer activement le *Timée* à leur exégèse du texte biblique, voire considérer la doctrine du dialogue de Platon comme équivalente à celle de la *Genèse*.

3. La critique des philosophes chez Rupert de Deutz

Pour illustrer la veine polémiste, nous examinerons les thèses avancées par un théologien monastique du début du XII^e siècle, Rupert de Deutz⁷. Né vers 1075, moine de l'abbaye Saint-Laurent à Liège, puis à Siegburg près de Cologne, avant de devenir abbé de l'abbaye de Deutz, Rupert a reçu toute sa formation au monastère. Il n'a jamais fréquenté les écoles urbaines et s'en vante. C'est un exégète de talent, qui a lu les Pères et aussi, nous dit-il, les philosophes. Il a laissé un nom dans l'histoire de la théologie comme penseur traditionnel, déconcerté par les nouvelles tendances dialectiques qui apparaissent en théologie ; il s'opposa dans ce cadre à Guillaume de Champeaux et à Anselme de Laon qu'il accusait d'hérésie. Sous couvert de tradition, il n'en prend pas moins des positions assez originales.

Dans son traité sur *La Trinité et ses œuvres*, dans lequel il inséra un commentaire du texte de la *Genèse*, il se montre particulièrement critique à l'égard des philosophes anciens.

Commentant le verset : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre », Rupert s'en prend aux philosophes qui se sont référés à trois principes distincts et coéternels : le dieu, la matière et le modèle (selon les platoniciens) ; la matière, la forme et la cause efficiente (pour les aristotéliens). Ici, Rupert s'inspire manifestement d'Ambroise, qui mentionnait explicitement ces deux triades de principes⁸.

7. Cf. *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. XIV, Paris, Letouzey, c. 170-205.

8. Ambroise de Milan, *Hexaemeron*, I, 1, 1-4 (éd. SCHENKEL, CSEL 32, I, p. 3) ; cf. J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964, p. 17-71.

Pour notre exégète, Dieu n'a pas eu d'autre modèle que lui-même lors de la création⁹ : le ciel est à l'image du Père ; la terre est à l'image du Fils ; l'ornement de l'un et de l'autre – les astres, les espèces vivantes habitant les différents éléments – est à l'image du Saint-Esprit. Les idées auxquelles les platoniciens ont eu recours ne sont que des idoles qu'ils ont fabriquées. Sans prendre en considération la différence qui existe entre le travail d'un artisan humain et la création divine, ils ont projeté sur celle-ci les traits caractéristiques de celui-là et ont donc conçu l'action créatrice de Dieu comme s'opérant d'après un modèle extérieur¹⁰.

Pas plus qu'il n'y a de modèle extérieur à Dieu, il n'y a de matière préexistante¹¹. Dieu a fait de rien le ciel et la terre, et c'est seulement à partir de là qu'il a modelé d'autres créatures à partir de ce qui existait, pour lui donner une forme plus évoluée. Comme preuve que le processus se passe bien ainsi, Rupert allègue le fait que Dieu, dans la suite de l'œuvre des six jours, va procéder par la parole (« Que la lumière soit ! », « Qu'il y ait un firmament... », etc.), alors que, pour le ciel et la terre, le texte sacré ne dit rien de semblable. C'est qu'il n'y a au commencement rien à quoi il puisse commander de la sorte. La création du ciel et de la terre est donc bien *ex nihilo*.

À propos du verset suivant : « L'Esprit de Dieu planait sur les eaux », Rupert accuse Platon d'avoir lu les Écritures, mais d'avoir déformé leur doctrine dans son *Timée*¹². Il n'a pas lu correctement la *Genèse*, puisqu'il

9. *De Trinitate et operibus suis*, XLII, *Commentariorum in Genesim libri tres*, PL 167, c. 200-201 : *Quod habuit exemplar faciens haec tria, nisi seipsum, Deus unus, qui est Trinitas ? Plane non ideas, id est, formas quas philosophi saeculares effinxerunt, sed seipsum Pater Deus, seipsum inquam, attendit Deus unus Pater et Filius, cum eo, quo pariter uterque naturaliter ornatus est, sancto Spiritu, dum non solum caelum incorporeum, sed etiam corpulentam creavit substantiam terrae...*

10. *Igitur non extrinsecus quaeras, aut suspiceris fuisse exemplar, sive quas dixerunt sapientes hujus saeculi creaturis adjutrices ideas, quia projecto, cum praeter Deum nihil existeret, sola sibi, ut haec tria faceret, exemplar fuit Trinitas (ibid., c. 201).*

11. *Creavit, inquam, id est, non ut philosophi gentilium vane putaverunt, sibi coevam habuit hylen, sive materiam, sed de nihilo fecit caeli et terrae substantiam. Quod si quis objiciat hominem quoque, cum non de nihilo, sed de terra factus sit, creatum dici, sicut scriptum est : Et creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum ; vel quod item dictum est : Creavitque Deus cete grandia ; dicimus ad haec, recte dictum, eo duntaxat respectu quia jam ipsa, de qua productae vel sumptae sunt species, creata fuerat materia, quibus nominibus, scilicet caelo et terra, ut supra dictum est, significari universam creaturam visibilem et invisibilem simul (ibid., c. 202).*

12. *Hic amor, haec bonitas Creatoris Spiritus sanctus est. Quem nesciens Plato, cum hanc Scripturam legisset, spiritum mundi, id est aerem, arbitratus est, qui, secundum ordinem elementorum, aqvis, utpote levior, supereminet. Et quia per caelum*

fait du Saint-Esprit, personne divine, l'âme du monde, c'est-à-dire une simple couche d'air qui vivifie l'univers entier et met celui-ci en mouvement. Cette accusation de plagiat adressé à Platon est banale dans les cercles fidéistes de l'Antiquité. On la trouve déjà chez des Juifs hellénisants. En ce qui concerne les apologètes chrétiens, nous la trouvons chez Tatiens, Justin, Cyrille de Jérusalem. Augustin l'évoque dans la *Cité de Dieu*. Clément la mentionne également¹³.

Une critique plus intéressante des philosophes concerne les eaux au-dessus du firmament. Ce point fut très tôt l'objet de la contestation des philosophes païens, qui y voyaient quelque chose de totalement contraire aux lois de la nature. Celse et Porphyre ont associé à cette difficulté des eaux par-dessus le ciel celle des corps ressuscités qui auraient pour lieu naturel le ciel. Des Pères ont répondu à ces accusations¹⁴ et c'est ainsi que les auteurs du XII^e siècle ont eu vent de la chose. Thierry de Chartres¹⁵ et Guillaume de Conches¹⁶ diront qu'il s'agit de gouttes d'eau en suspension dans les couches supérieures de l'air ; l'explication est déjà connue de saint Augustin, qui la considère comme ingénieuse, même s'il en propose d'autres. La position de Rupert consiste fondamentalement à dénier aux philosophes le droit de parler avec assurance de ce qui est au-dessus du monde : la philosophie doit se limiter, selon lui, à ce qui est en dessous du firmament, à ce qui demeure dans les limites de la crypte du monde¹⁷. En dehors de ce champ d'application, elle sort de son domaine de validité. Du reste, même dans la crypte du monde, la valeur de la philosophie semble ressortir davantage à l'opinion qu'à la science ou à la sagesse véritable. Cette image de la crypte du monde évoque d'une façon frappante la caverne

quoque, de quo jam dictum est, in principio creavit Deus caelum et terram, ignem significari suspicatus est, quatuor tantum elementa, scilicet ignem, terram, aerem et aquam, hoc loco dinumerata esse putavit, upote spiritum hunc non cognoscens, qui plane non spiritus est mundi, sed Spiritus Dei, praesertim cum per tenebras, quae erant super faciem abyssi, vicinius aer possit intelligi... (ibid., c. 205-206).

13. Cf. art. « Platonisme des Pères », dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. XII, c. 2294-2295.

14. Cf. à ce sujet J. PÉPIN, *op. cit.* (n. 8), p. 390-417.

15. THIERRY DE CHARTRES, *De sex dierum operibus*, p. 558. — Cf. *infra*.

16. GUILLAUME DE CONCHES, *Philosophia*, II, 2, 6 (éd. G. MOURACH, Pretoria, University of South Africa, 1980).

17. RUPERT DE DEUTZ, *op. cit.* (n. 9), c. 220 : *Igitur criptam mundi hujus exiguam, quam in medio abyssi magna, mirabilis artifex Deus excavando fecit, in qua nati sumus, cum vix attendere possumus philosophando, quantum volumus, de circummanentium aquarum natura vel specie taceamus, quia videlicet nec istis aquarum reliquiis, quae postea speciem vel formam suam acceperunt, omnino similes probabiliter definire valemus, nec aliquid fingere dignum arbitramur, ut verbi gratia, congelatas esse, sicut jam dictum est, opinemur.*

de la *République*, dont la philosophie ne nous permettrait pas vraiment de sortir, à l'opposé de la véritable sagesse contenue dans l'Écriture.

Dans le même ordre d'idées, les philosophes se moquent de ce que, selon la Bible, la terre est affermie sur les eaux. Selon la philosophie naturelle, c'est évidemment l'eau qui doit avoir son fondement assuré avec la terre. Ils devraient plutôt s'étonner et admirer le fait qu'une masse si imposante ne repose que sur de l'air humide, parce que le Seigneur l'a affermie et lui a donné l'immobilité. De quoi s'agit-il en fait ? Rupert est d'accord sur le fait que la terre est au centre et que l'eau est autour d'elle et est soutenue par elle. Cela est conforme aux lois de la nature. Mais ce que Rupert conteste, c'est qu'on puisse en rester là, sans chercher d'explication plus avant. Pourquoi après tout la terre est-elle apte à se maintenir elle-même ? Cela n'a-t-il pas une cause ? De même, pourquoi l'eau est-elle attirée, où qu'elle se trouve en dessous du firmament, vers le centre de la Terre ? Plutôt que de rire de l'Écriture¹⁸, les philosophes devraient se rappeler que leur discipline commence avec l'étonnement, qu'il y a lieu de rechercher les vrais principes des choses et non se contenter de faits qui, en apparence seulement, vont de soi. Même si Rupert n'utilise pas la distinction entre science dianoétique et science dialectique, nous pouvons dire que, selon lui, l'Écriture met en évidence le caractère dianoétique de la science de la nature des philosophes païens : on s'y réfère à une multiplicité de principes (pesanteur des corps lourds, légèreté des corps légers, matière éternelle, modèle idéal pour la création, démiurge, etc.) dont la validité est acceptée un peu comme allant de soi. En réalité, pour notre théologien, ce ne sont que de pseudo-principes, qui demandent à être fondés eux-mêmes sur l'unique principe véritable, Dieu lui-même.

Dans le même sens, Rupert s'en prend à ceux qui voient, dans le soleil, comme le cœur du ciel ou l'esprit du monde, car il n'est pas indispensable à la germination des plantes et au développement de la vie. Il est certain pour Rupert qu'avant la création du soleil Dieu pouvait faire pousser des plantes, des arbres, etc. Maintenant d'ailleurs que le soleil est là, il demeure pourtant des zones de la terre, situées aux pôles, qui sont privées de toute végétation. C'est de nouveau Dieu qui est le véritable cœur ou esprit du monde, qui vivifie tout et qui est la raison de tout. L'univers de Rupert n'est pas, en dépit des apparences, le cosmos des Anciens doté d'un centre

18. *Verum scioli hujus mundi philosophi hoc ipsum scientes, scilicet terram quasi centrum super inane pendere in medio mundi, olim irridebant sacram Scriptorum quasi de imperitia et sensu puerili, quod terram super aquas firmatam esse dixerit, cum potius admirari vera sapientia et philosophia sit, quod super nihili nisi super humidum aerem gravem terram Creatoris imperium firmiter atque immobiliter stabilierit (ibid., c. 228).*

naturel autour duquel tout s'organise d'une façon différenciée. Sa position évoque déjà celle de Nicolas de Cuse, pour lequel l'univers n'a pas de centre géométriquement ou dynamiquement repérable.

Quand on regarde les différentes critiques des philosophes, on se rend compte qu'elles portent toutes sur le même point. Il n'y a pas de principe autosuffisant, réellement explicatif, autre que Dieu : les autres entités introduites par les philosophes de la nature sont en réalité de simples hypothèses, qui ne permettent qu'une intelligibilité limitée et insuffisante.

Le texte de la *Genèse* met la philosophie de la nature au défi de quitter son statut de discipline dianoétique pour envisager une véritable justification de ses propres fondements. Le texte biblique présenterait, quant à lui, en des termes qui sont les siens, ce volet « dialectique », avec la doctrine de la création *ex nihilo* : Dieu pose en dehors de lui des êtres réellement distincts de lui, avec la dimension d'altérité que cela représente objectivement. Peut-on parler également d'un caractère anhypothétique du terme de l'acte créateur chez Rupert ? Apparemment non, puisque la création est conçue comme dépendante à tous égards de son créateur ; il n'y a pas de place chez lui pour une autonomie du créé et pour un dynamisme propre fondé sur la nature des choses.

4. L'harmonie entre la philosophie de la nature et la théologie chez Thierry de Chartres

Chez Thierry de Chartres, le rapport entre la philosophie de la nature et la théologie n'est pas à sens unique : la science de la nature vient éclairer la lecture théologique et, réciproquement, la lecture théologique vient donner un fondement à la philosophie naturelle et contribue concrètement dans une certaine mesure à préciser son contenu.

Dans son traité sur l'œuvre des six jours¹⁹, Thierry se livre à deux lectures de l'œuvre de la création qui ont chacune leurs caractéristiques :

a) une lecture qui donne les causes et l'ordre des temps : il l'appelle la lecture littérale ou lecture selon la physique (*secundum physicam*) ;

b) une lecture historique²⁰.

19. *De sex dierum operibus*, dans N. HÄRING (éd.), *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1971, p. 555-575.

20. THIERRY DE CHARTRES, *op. cit.* (n. 19), p. 555 : *De septem diebus et sex operum distinctionibus primam Geneseos partem secundum physicam et ad litteram ego expositurus, inprimis de intentione auctoris et de libri utilitate pauca premittam. Postea uero ad sensum littere hystorialem exponendum ueniam ut et allegoricam et moralem lectionem que a sanctis doctoribus aperte execute sunt ex toto pretermittam.*

Habituellement, en matière d'exégèse médiévale, sens littéral et sens historique sont identiques, mais cela ne semble pas être le cas ici.

Dans la lecture *secundum physicam*, Dieu pose dans l'être les quatre éléments selon un ordre bien déterminé : la terre est au centre, recouverte d'une couche d'eau, elle-même recouverte d'une couche d'air, laquelle est enveloppée par un feu céleste occupant tout l'espace. Par la suite, il semble que Dieu n'intervienne plus. Obéissant aux seules lois naturelles, les éléments interagissent entre eux et donnent naissance à une série d'effets qui s'échelonnent dans le temps et qui correspondent presque parfaitement à ce qui est décrit dans le texte biblique en termes de jours.

Le feu se met en rotation autour des autres éléments ; c'est le seul mouvement par lequel son dynamisme puisse se manifester, étant donné qu'il occupe tout l'espace. Une rotation complète de la masse de feu autour des autres éléments correspond à un jour dans le récit biblique.

L'illumination de l'air par le feu correspond à la création de la lumière et à sa séparation d'avec les ténèbres, œuvre du premier jour. L'échauffement d'une partie de l'eau et la présence dans la couche supérieure de l'air de gouttes d'eau en suspension, par suite de l'évaporation, correspondent à la séparation des eaux d'en haut et de celle des eaux d'en bas et à la création du firmament. La baisse de niveau de l'eau restante et l'apparition de zones sèches correspondent à la séparation des mers et du continent, œuvre du troisième jour. La chaleur existante suffit à produire un certain nombre d'espèces végétales. La coalescence de quantité de gouttes d'eau en des masses plus importantes exprime en langage physique la formation des étoiles, œuvre du quatrième jour. La formation des étoiles provoque un surcroît de chaleur qui va permettre l'apparition naturelle de la vie dans les eaux, dans les airs : c'est l'œuvre du cinquième jour.

Enfin, cette même chaleur finit par gagner la terre et par y induire à son tour la vie animale : ce sont les bêtes sauvages, les bestiaux et l'homme, qui est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Nous arrivons au sixième jour, qui couronne l'œuvre divine.

On a le sentiment d'une lecture purement mécanique de l'œuvre des six jours, comme si la matière constituée des quatre éléments était dotée d'une capacité d'autoorganisation se traduisant par un processus spontané de différenciation et de complexification. Ce qui nous est donné à contempler, c'est la nature dans son dynamisme et sa consistance propres, avec les lois intrinsèques qui les caractérisent. La façon dont Thierry s'exprime donne à penser que, selon lui, l'apparition non seulement des formes élémentaires de vie, mais même des formes supérieures, homme y compris, peut s'expliquer par des raisons purement naturelles. On trouve du reste chez

d'autres penseurs de l'école de Chartres des considérations tout à fait analogues sur ce sujet ²¹.

Mais à cette lecture *secundum physicam* succède une deuxième, où cette fois Dieu est à l'œuvre au cours de tout le processus ; son action nous est présentée – une fois posés dans l'être les quatre éléments dans un état primordial plus ou moins informe – comme celle d'un artisan, un demiurge, qui informe la matière et perfectionne celle-ci par sa vertu active. Cette vertu active est désignée dans le texte biblique par l'Esprit de Dieu qui était porté sur les eaux et, pour Thierry, ce *Spiritus Domini* est l'équivalent en langage biblique de l'Âme ²² du monde du *Timée* de Platon ²³.

Thierry interrompt son développement pour justifier cette appellation : en effet, l'acte qui consiste à poser dans l'être les quatre éléments est attribué au Père, celui qui consiste à informer la matière est attribué à la sagesse de Dieu ou au Fils et le gouvernement ainsi que l'amour de la matière sont attribués au Saint-Esprit. Pourquoi dès lors l'auteur biblique ne mentionne-t-il que l'Esprit et pas le Fils ? Thierry prétend expliquer cela selon une saine et vraie théologie, et donne un argument arithmétique visant à montrer par des raisons nécessaires la Trinité. Dieu est unité, égalité, connexion, absolues et éternelles : trois hypostases pour une unique unité, alors que les créatures participent à la fois de l'unité et de l'altérité (qui correspond à la matière). Après cela, le texte malheureusement s'arrête et nous ne pouvons avoir aucune certitude quant à la suite de l'argument, même s'il est raisonnable de penser que l'ouvrage parallèle de Clarembaud d'Arras, disciple de Thierry, doit refléter l'enseignement du maître ²⁴.

Cette dualité de lectures pose évidemment question, d'autant plus qu'il semble y avoir quelques contradictions : comment la justifier ? On pense

21. Cf. GUILLAUME DE CONCHES, *Philosophia mundi*, I, 42-43.

22. THIERRY DE CHARTRES, *op. cit.* (n. 19), p. 567 : *Hebrei uero ita de spiritu operatore locuntur. Moyses quidem ita : Et spiritus domini ferebatur super aquas. Dauid uero sic : Verbo domini celi firmati sunt et cetera. Salomon quoque de spiritu sic dicit : Spiritus domini repleuit orbem terrarum. Christiani uero illud idem Spiritum sanctum appellant.*

23. Thierry n'entend pas par là faire profession de panthéisme, en affirmant que l'Esprit-Saint serait une puissance purement immanente au monde. Il veut dire que la fonction qui était celle de l'Âme du monde pour Platon est de fait concrètement assurée par une personne divine, à savoir l'Esprit. Le texte latin indique clairement que l'Esprit se dirige par son action vers la matière, mais n'est pas à demeure en celle-ci : [...] *competenti ordine uult demonstrare quo modo et quo ordine SPIRITVS DOMINI in materiam operetur secundum modum in sapientia creatoris* [...] (*ibid.*, p. 568).

24. N. HÄRING, *Life and Works of Clarembald of Arras. A Twelfth-Century Master of the School of Chartres*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1965.

tout naturellement au *Timée* de Platon, qui explique la genèse du monde selon des raisons divines (la première partie consacrée à l'action d'un démiurge qui, s'inspirant d'un modèle idéal, pétrit la matière) et selon les raisons nécessaires (c'est la deuxième partie, où intervient la cause errante ou réceptacle et où tout s'enchaîne selon une nécessité aveugle). Dans la traduction de Chalcidius dont il disposait, Thierry n'avait connaissance que du début de cette deuxième partie²⁵. Elle était toutefois suffisante pour donner consistance à l'idée d'une explication purement naturelle de la genèse du monde. Dans cette optique, le texte de la *Genèse* pouvait être utilisé pour meubler le vide de cette partie, pour donner une idée de la manière dont les choses, laissées à elles-mêmes, évolueraient : l'action de Dieu doit se fonder sur des raisons, elle doit utiliser les lois de la nature, et le récit de l'œuvre des six jours donne des indications sur celles-ci. Il n'y a en effet rien à tirer du commentaire de Chalcidius, qui ne dit rien sur cet aspect du *Timée*. On ne trouve rien non plus chez Macrobie à ce propos. Ainsi la philosophie de la nature peut-elle s'appuyer sur le texte de la *Genèse*. Elle le fait d'autant plus volontiers qu'une philosophie naturelle suppose que les entités qu'elle étudie – elles ou au moins leurs éléments – sont posées dans l'existence. La création *ex nihilo* de ces éléments représente une solution envisageable, qui adosse la philosophie de la nature à la théologie.

Mais, d'autre part, cette lecture physique est elle aussi très utile à la théologie. En effet, pour faire bref, elle permet de déterminer qu'une fois les éléments créés *ex nihilo*, l'action divine du Fils et de l'Esprit s'assimile effectivement à celle d'un artisan ou d'un démiurge. Michel Corbin²⁶ a montré que, chez saint Anselme notamment, un procédé très répandu pour démontrer un énoncé théologique consiste à le mettre méthodologiquement entre parenthèses, bref à le considérer comme n'existant pas, et à le redémontrer à partir des autres articles de foi tenus pour vrais même par l'opposant. Ainsi, dans un petit traité polémique à propos de la procession du Saint-Esprit, Anselme défend la position latine face à la thèse des Orientaux. La procession de l'Esprit à partir du Fils, qui fait problème, est suspendue, mise entre parenthèses, et elle est ré-engendrée à partir des autres dogmes acceptés par les deux parties. De la même façon, dans le *Cur Deus Homo*, l'Incarnation du Christ est mise sur le côté dès le point de départ, et elle est retrouvée comme la seule issue possible au péché de l'homme et à la rédemption qu'il demande. On sait que l'argument du *Proslogion* peut aussi se comprendre de cette manière. Face à l'insensé qui

25. La traduction de Chalcidius s'achève en *Timée*, 53c.

26. M. CORBIN, *Prière et raison de la foi. Introduction à l'œuvre de saint Anselme de Canterbury*, Paris, Cerf, 1992, p. 31-62.

nie l'existence de Dieu, on cherche à retrouver celle-ci comme une conséquence de ce qui est véhiculé par un Nom de Dieu issu de la révélation (*l'id quo maius cogitari nequit*).

Nous pensons que l'on peut comprendre de cette manière la pertinence théologique de la lecture *secundum physicam*. Ce qui est en question, c'est le type d'action du Fils et de l'Esprit sur les quatre éléments dans leur état primordial. Elle est donc pour cette raison mise entre parenthèses. Restent donc les éléments et la causalité naturelle qu'ils mettent spontanément en œuvre. À quoi cela aboutit-il ? À la création de l'homme, à l'image et à la ressemblance de Dieu. Un homme capable donc de penser, d'agir, de travailler la matière, bref un démiurge. C'est dire que la modalité de l'action informante et gouvernante du Fils et de l'Esprit prend précisément l'aspect de l'activité démiurgique et peut donc tout à fait rigoureusement être décrite de cette manière, qui est plus qu'une simple analogie. Si notre hypothèse est exacte, Thierry de Chartres distinguerait donc deux modalités distinctes dans l'action divine. Tout d'abord la création *ex nihilo* proprement dite, œuvre du Père, qui poserait dans l'être les quatre éléments dans un état informe ; ensuite, une action du Fils et de l'Esprit, qui informeraient et organiseraient la matière pour en faire jaillir un cosmos, cette action pouvant en toute rigueur être assimilée à celle d'un démiurge comme celui du *Timée*. Le texte du philosophe grec pouvait ainsi être utilisé pratiquement sans aucune restriction pour expliquer l'œuvre créatrice d'un Dieu qui dispose tout selon le nombre, le poids et la mesure.

Cette hypothèse permettrait d'expliquer un certain nombre de particularités du texte de Thierry.

Tout d'abord, au début de la seconde lecture, on croit en avoir fini avec les considérations naturalistes ; or Thierry revient manifestement sur le sujet : il montre que par « ciel » il faut entendre les éléments légers (qui sont en mouvement incessant) et que par « terre » il faut comprendre les éléments massifs (qui sont au repos). Dieu crée simultanément le ciel et la terre, car ces deux aspects de la matière forment système : les éléments en mouvement impliquent une permanence des éléments massifs sur lesquels ils prennent appui, et les éléments massifs eux-mêmes ne sont ce qu'ils sont parce qu'ils sont entourés sans cesse par les éléments plus volatils. Pourquoi cet apparent retour à la physique ? Il s'agit en fait de comprendre l'action de Dieu en lien avec l'expérience humaine : nous ne nous mouvons pas sans point d'appui, nous n'agissons sur la matière que dans la mesure où celle-ci est une combinaison d'éléments massifs, car on ne peut informer que des éléments de ce type ; mais, pour exercer notre action, nous devons nous mouvoir dans les milieux possédant une certaine élasticité ou volatilité. Un artisan humain travaille à partir d'un support matériel et d'un

modèle qu'il emprunte à l'extérieur. Parfois la forme est en elle-même nouvelle, mais elle provient d'éléments divers combinés entre eux, qui viennent, eux, d'une origine extérieure. La référence aux raisons séminales placées dans la matière par Dieu pourrait s'expliquer de cette façon. L'ouvrier combinerait des formes élémentaires présentes dans la matière, données pour ainsi dire simultanément à celle-ci et permettant ainsi la réalisation effective de l'œuvre²⁷. Thierry insiste en parlant de l'Esprit-Saint sur le fait qu'il représente la vertu efficiente de l'artisan. L'insistance sur l'Esprit s'explique sans doute pour le grand Chartrain par le fait qu'il y a une finalité qui est à l'œuvre et que celle-ci traduit la bonté et l'amour de la cause première.

À la lumière de notre problématique, on peut dire que Thierry retrouve à tâtons un équilibre proche de celui du *Timée*, où pensée dialectique et pensée dianoétique sont articulées l'une à l'autres, d'une manière qui est compatible avec les intuitions du texte de la *Genèse*. Dieu pose dans l'être quelque chose d'autre que lui, caractérisé par une consistance propre et une capacité d'autoorganisation : c'est la composante dialectique. À la différence d'un théologien comme Rupert, la composante d'altérité qu'implique l'acte créateur comporte selon Thierry une autonomie et un caractère « anhypothétique » incontestables, bien que relatifs : une fois les éléments posés dans l'être, Dieu n'a plus qu'à les conserver dans l'être ; d'eux-mêmes, par leurs interactions naturelles, ils produisent un univers organisé. Ensuite Dieu peut être théologiquement décrit comme un démiurge pétrissant une matière donnée, selon une progression raisonnée et finalisée, de façon à parvenir au résultat voulu (démarche d'inspiration dianoétique).

*

* *

En conclusion, nous dirons que tout en n'ayant pas connaissance explicite de la distinction platonicienne entre *διάνοια* et *νόησις*, beaucoup de penseurs latins du XII^e siècle, confrontés comme ils l'ont été au platonisme du *Timée*, ont attribué au texte de la *Genèse* un statut qui correspondait en fait dans la véritable philosophie de Platon au statut de la science dialectique. Dans les milieux fidéistes, cette opération a débouché sur une dévalorisation de la doctrine même du *Timée*, perçue comme expression d'une rationalité inférieure et inadéquate. Par contre, dans des milieux comme celui de l'école de Chartres, le *Timée* a été accueilli positivement comme un

27. THIERRY DE CHARTRES, *op. cit.* (n. 19), p. 562-564.

complément très utile du texte biblique, permettant, en combinaison avec lui, une véritable approche rationnelle globale de l'acte créateur dans toute sa complexité.

Jean-Michel COUNET
Université Catholique de Louvain
Institut Supérieur de Philosophie