

## LA SIGNIFICATION DE L'OEUVRE ANTI-AVERROÏSTE DE RAYMOND LULL

Lorsqu'on parcourt la liste impressionnante des écrits sortis de la plume de Raymond Lull, on est frappé de constater qu'une notable série de ces écrits est dirigée contre la philosophie de l'Arabe Averroès, du moins s'il faut en croire les principaux historiens de Lull: ainsi, à la suite du P. Keicher, le P. Éphrem Longpré en compte dix-huit dans son article bien connu du *Dictionnaire de théologie catholique*.<sup>1</sup>

Cette campagne «anti-averroïste» comporte deux phases.

La première se situe durant le troisième séjour de Lull à Paris (1297-1299) et est marquée par un ouvrage important, la *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita*, appelé également *Liber contra errores Boetii et Sigerii*. Terminé le 22 février 1298, cet ouvrage est une réfutation des 219 propositions condamnées en 1277 par Etienne Tempier, évêque de Paris. Il a été édité critiquement par le P. Otto Keicher, en 1909.<sup>2</sup>

La seconde phase de la lutte de Raymond Lull contre l'averroïsme va de novembre 1309 à septembre 1311, pendant son dernier séjour à Paris. Cette phase se concrétise en une série de dix-sept opuscules, dont quinze sont encore inédits. On peut en trouver la liste dans l'article déjà mentionné du P. Longpré, col. 1106-1107. Nous en parlerons davantage dans la dernière partie de cette communication. Ces nombreux opuscules, dédiés tantôt à Philippe le Bel, tantôt aux maîtres de l'Université de Paris, n'ont pas abouti à la proscription officielle de la philosophie arabe, comme Raymond le souhaitait. Mais il ne perdit pas courage: à l'annonce du concile oecuménique

<sup>1</sup> E. LONGPRÉ, *Lulle (Raymond)*, dans le *Dict. de Théol. Cathol.*, t. IX, 1 (1926), col. 1072-1141.

<sup>2</sup> O. KEICHER, O. F. M., *Raymundus Lullus und seine Stellung zur Arabischen Philosophie* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VII, 4-5), Münster (W.), 1909.

de Vienne, en France (1311-1312), il se rendit dans cette ville et y présenta sa *Petitio Raymundi in Concilio generali*, dans laquelle, entre autres choses, il demandait que l'enseignement de l'averroïsme soit interdit dans les universités. Il n'eut pas plus de succès auprès des Pères du concile qu'auprès des maîtres de Paris.

Comme nous l'avons dit déjà, la *Declaratio Raymundi* a été publiée, il y a un demi-siècle, par le P. Keicher. Cette édition est précédée d'une intéressante étude sur la vie de Lull, sur ses écrits et sur les rapports entre averroïsme et lullisme. Cette dernière section nous retiendra spécialement.

Nous sommes en 1909. La première édition du grand ouvrage du P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, a paru dix ans plus tôt (1899). Il est normal que l'exposé du P. Keicher s'inspire des vues de l'éminent historien. En voici quelques indices.

A propos des 219 articles condamnés en 1277, le P. Keicher déclare que «la majorité de ces thèses reflète nettement les théories naturalistes du philosophe arabe» (Averroès) (p. 49).

Parmi les doctrines «averroïstes» condamnées, l'auteur compte la «doctrine de la double vérité», qui se trouve au moins en germe dans la conception d'Averroès touchant l'interprétation théologique et philosophique du Coran (p. 50).

D'autre part, le P. Keicher reprend à Renan l'idée que, pour Raymond Lull, l'averroïsme n'était pas autre chose que «l'Islam dans la philosophie» (p. 51). Et Keicher ajoute: «il aurait peut-être dit mieux encore: l'Islam dans la chrétienté».

Cette dernière observation mérite d'être retenue et approfondie, de même que celles par lesquelles le P. Keicher conclut son exposé: «le système des principes généraux (élaboré par Lull dans son *Grand art*) a été rendu nécessaire en présence de la division que l'averroïsme avait introduite dans la doctrine chrétienne» (p. 61). «Son système n'est rien d'autre qu'une lutte contre la manière arabe de penser, que celle-ci se manifeste sous la forme de la religion musulmane ou sous le vêtement de la philosophie chrétienne» (p. 61).

Dans son grand article du *Dictionnaire de théologie catholique*, le P. Éphrem Longpré a consacré plusieurs colonnes à l'anti-averroïsme de Lull (col. 1119-1122). On y trouve des vues pénétrantes, dont nous devons nous inspirer dans la suite de cette étude.

Pour répondre à l'invitation du distingué Recteur de notre École lulliste, nous allons reprendre ici l'examen de la question à la lumière des vues nouvelles qui ont été proposées depuis une vingtaine d'années sur le mouvement doctrinal du XIII<sup>e</sup> siècle. Cela nous permettra de préciser le rôle joué par notre Docteur dans les luttes intellectuelles du grand siècle de la scolastique.

Dans une première section, nous évoquerons la *crise* de la pensée chrétienne au XIII<sup>e</sup> siècle. Dans une deuxième section, nous rappellerons ce que fut la *réaction* des grands docteurs chrétiens en face de cette crise. Enfin, dans une troisième section, nous essayerons de déterminer le rôle joué par *Raymond Lull* dans sa lutte contre l'averroïsme.

## I

Pour comprendre le drame culturel du XIII<sup>e</sup> siècle, il faut se rappeler d'abord quelle avait été l'organisation de l'enseignement dans la chrétienté jusqu'à la fin du XII<sup>e</sup> siècle. Saint Augustin avait montré, dans son traité *De doctrina christiana*, comment toutes les sciences profanes pouvaient et devaient être mises au service de la science sacrée, de manière à assurer l'unité de la sagesse chrétienne grâce à l'hégémonie du savoir surnaturel, fruit de la révélation divine reçue par la foi. Toute l'organisation scolaire du haut moyen âge s'était inspirée de ce programme: les écoles d'arts libéraux (c'est-à-dire des sciences profanes) étaient conçues comme préparant à fréquenter les écoles supérieures d'Écriture sainte (parfois aussi, de droit ou de médecine). Dans une telle conception des études, la vie de l'esprit était nécessairement dominée par la vision chrétienne du monde. Aucune place n'était faite à la philosophie comme interprétation synthétique du réel ou sagesse rationnelle: les sept arts ne comportent qu'une seule science philosophique, la dialectique ou logique; les autres branches de la philosophie — physique, métaphysique, éthique — ne sont pas enseignées.

Mais depuis le milieu du XII<sup>e</sup> siècle jusque vers la fin du XIII<sup>e</sup> se déroule en Europe occidentale un événement d'ordre littéraire dont les répercussions sur le mouvement intellectuel seront énormes: l'invasion massive de la littérature scientifique grecque et arabe, en particulier des écrits d'Aristote et de leurs commentaires. Cette pénétration s'opère par un double mouvement de traductions, arabo-latines

et gréco-latines. Cet événement va provoquer la « crise de croissance » décisive de la chrétienté médiévale; il n'est pas excessif de le comparer, pour son importance et ses conséquences, aux invasions des Barbares, à la conquête arabe, à la Renaissance ou à la Réforme. En effet, pour la première fois depuis les origines du christianisme, un ensemble très considérable d'écrits philosophiques et scientifiques, presque tous d'origine païenne, pénètrent dans la chrétienté. C'est la révélation soudaine de la « science », du rationalisme grec, du naturalisme d'Aristote. Peu à peu des antinomies apparaissent entre cette vision païenne du monde et la vision chrétienne.

Or précisément au début du XIII<sup>e</sup> siècle, les vieilles écoles groupées autour de la cathédrale de Paris s'organisent en corporation des gens d'étude, sur le modèle des corporations de métiers, et donnent naissance à l'Université de Paris, qui sera jusqu'à la fin du moyen âge la métropole universitaire de l'Europe. Les maîtres de l'Université, en particulier les maîtres de la Faculté des arts (héritière des anciennes écoles d'arts libéraux) ne pouvaient demeurer indifférents en face de cette littérature nouvelle. Celle-ci provoque bientôt l'éclatement des cadres de la Faculté des arts: le programme des études s'élargit de plus en plus et, malgré le freinage des autorités ecclésiastiques, en 1255 la Faculté des arts est devenue, en fait, une Faculté de philosophie, où l'on enseigne intégralement l'aristotélisme.

Il est évident que cette situation comportait une grave menace pour l'unité de la pensée chrétienne. Les maîtres de la Faculté des arts s'attachent de plus en plus à leur métier de philosophes et éprouvent une vive admiration pour Aristote. Il suffira que quelques-uns d'entre eux poussent trop loin ce culte de la philosophie, manifestent un plus grand souci de l'autonomie de leurs recherches que de l'harmonie entre leur enseignement et celui des théologiens, pour créer un état de crise plein de périls. C'est ce qui se produit vers 1265 lorsque Siger de Brabant entre en scène. Bientôt une vision rationaliste et naturaliste de l'univers, élaborée au sein de la Faculté des arts, se dresse en face de la vision chrétienne proposée à la Faculté de théologie. Menace évidente d'un néo-paganisme et d'une rupture tragique de l'unité intellectuelle de la chrétienté.

Quel a été le rôle d'Averroès dans cette crise? Jusqu'en 1255 ses écrits sont assez peu connus et l'on soupçonne à peine le danger qu'ils recèlent pour la pensée chrétienne. A partir du milieu du siècle, l'influence d'Averroès grandit et se fait sentir sous une triple forme:

1. Comme « *Commentateur* » d'Aristote, il contribue largement à faire comprendre les textes obscurs du Philosophe et, dès lors, à accroître l'influence de l'aristotélisme. Tous les exégètes d'Aristote se servent des commentaires de son disciple arabe.

2. Sa célèbre théorie du *monopsychisme* gagne des adeptes parmi les philosophes chrétiens. En 1256 Albert le Grand combat pour la première fois l'erreur d'Averroès touchant l'immortalité personnelle; dès avant 1270 cette erreur est professée par un groupe de maîtres de Paris et Thomas d'Aquin écrit contre eux, en 1270, le *De unitate intellectus*; la même doctrine est visée, parmi d'autres, dans les condamnations de 1270 et de 1277. Il se pourrait que le terme *averroïstae* ait été créé par S. Thomas, pour désigner les partisans de l'erreur la plus pernicieuse du Commentateur.

3. Il ne paraît pas douteux qu'Averroès a contribué au développement d'une mentalité *rationaliste* dans le monde des philosophes parisiens. Déjà parmi les philosophes arabes, il fait figure de rationaliste; à ses yeux, seule l'interprétation philosophique du Coran est rigoureuse et scientifique; son exemple ne pouvait manquer d'influencer certains penseurs chrétiens déjà portés à reconnaître à la sagesse philosophique une valeur absolue.

Cependant le rationalisme d'Averroès n'est dénoncé, ni par S. Bonaventure dans ses *Collationes*, ni par S. Thomas dans le *De unitate intellectus*, ni par S. Albert dans le *De quindecim problematibus*, ni par Etienne Tempier dans le décret de 1277. Le seul document de cette époque qui attaque Averroès sur ce point est le *De erroribus philosophorum* de Gilles de Rome (écrit probablement entre 1270 et 1274): l'auteur y déclare, au chapitre IV, qu'Averroès a repris toutes les erreurs d'Aristote, et même avec plus d'obstination; en outre, Averroès a marqué son mépris pour toutes les religions positives (« *leges* ») et pour les théologiens.

Il ne sera pas inutile de rappeler ici que personne, au moyen âge, n'a soutenu la fameuse « théorie de la double vérité ». Beaucoup de penseurs, même parmi les plus orthodoxes, ont constaté et affirmé certaines divergences entre les conclusions de la philosophie et l'enseignement religieux. A partir de ce fait, diverses attitudes sont possibles: on peut affirmer que les divergences sont apparentes et qu'il s'agit de vérités complémentaires (S. Thomas, par exemple); on peut opter pour la philosophie (Averroès) ou pour la foi (Siger de Brabant); on peut estimer que la philosophie *serait* vraie dans un ordre pure-



ment naturel, mais ne l'est pas dans l'ordre présent, qui est surnaturel (Siger, Boèce); mais personne n'a imaginé qu'il pouvait exister «deux vérités contradictoires»; Etienne Tempier, dans la préface du décret de 1277, essaie d'acculer les maîtres hétérodoxes à cette position absurde: «quasi sint duae contrariae veritates», mais il ne dit pas qu'ils défendent cette position.

En somme, le rôle d'Averroès dans la crise de la chrétienté du XIII<sup>e</sup> siècle a été fort limité. Son influence représente un élément très partiel dans l'ensemble des influences qui expliquent la crise, car celle-ci est due essentiellement à l'engouement pour Aristote et, en général, pour la philosophie. Mais nous croyons avoir montré amplement, dans nos travaux sur Siger de Brabant, qu'il n'y a pas eu d'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle, si l'on entend par là un courant philosophique qui s'inspirerait principalement de la philosophie d'Averroès.

## II

Les grands docteurs du XIII<sup>e</sup> siècle ont eu parfaitement conscience du danger qui menaçait la culture chrétienne et ils n'ont pas manqué de réagir de la manière qui leur a paru la plus appropriée. Rappelons brièvement quelques-uns des aspects les plus importants de cette réaction.

\* \* \*

S. Bonaventure semble avoir aperçu très tôt le péril que l'invasion massive de la philosophie païenne faisait peser sur l'intelligence chrétienne: sa mission doctrinale essentielle a sans doute été de le combattre, en mettant en pleine lumière l'*unité organique de la sagesse chrétienne*. Son intuition fondamentale, qui est la clé de toute son oeuvre théologique, nous paraît être là; il a vu qu'il fallait maintenir à tout prix l'idéal augustinien ou, mieux, l'idéal chrétien d'un savoir unique greffé par la foi sur la science divine, tout en tenant compte du progrès culturel réalisé depuis le temps de S. Augustin; la nébuleuse doit se muer en une constellation harmonieusement ordonnée, la sagesse augustinienne indifférenciée doit devenir une sagesse structurée, l'unité confuse doit devenir une unité organique.

Le *De reductione artium ad theologiam* (entre 1257 et 1259) offre une première illustration des vues de l'auteur sur l'unité organique de la sagesse chrétienne. Il montre comment toutes les formes du sa-

voir naturel peuvent être mises au service de la science sacrée: la connaissance des choses artificielles par les arts mécaniques, la connaissance sensible, la connaissance philosophique nous acheminent vers la connaissance salutaire de la révélation divine contenue dans la Bible.

L'*Itinerarium mentis in Deum* (1259), qui est une initiation à la vie contemplative, développe longuement les thèmes exposés dans l'opuscule précédent; tous les degrés du savoir sont mis au service de la contemplation et trouvent place dans l'unique sagesse chrétienne.

Même préoccupation dans les conférences de Paris en 1268 (*Collationes de donis Spiritus Sancti*) et surtout dans celles de 1273 (*Collationes in Hexaëmeron*). L'auteur y reprend le problème de l'organisation du savoir. Il réagit avec vigueur contre les tendances naturalistes et rationalistes qui se manifestent d'une manière de plus en plus inquiétante à la Faculté des arts; c'est donc cette fois sur le ton de la polémique qu'il défend l'unité de la sagesse chrétienne contre l'idéal païen d'une philosophie séparée, qui prétendrait se constituer en sagesse suprême et définitive; s'adressant à ses auditeurs, il les met en garde contre ce nouveau paganisme, *ut a sapientia mundana trahantur ad sapientiam christianam*.

Le retour persévérant des mêmes thèmes à travers toute la carrière du saint Docteur montre qu'il s'agit vraiment d'une doctrine capitale à ses yeux et dont l'évolution des événements à Paris venait encore souligner l'importance.

On trouve une confirmation très claire des préoccupations de S. Bonaventure dans son attitude vis-à-vis d'Aristote. Au début de sa carrière, il avait une grande estime pour le Philosophe et il évitait autant que possible d'opposer l'aristotélisme à l'orthodoxie chrétienne, tout en rejetant les conceptions philosophiques qu'il jugeait incompatibles avec les données de la révélation. Mais son attitude se modifie vers la fin de sa carrière, surtout dans les *Collationes in Hexaëmeron*, où il dénonce le rationalisme que l'engouement pour le Philosophe a provoqué chez de nombreux artiens. On notera cependant que, même alors, son hostilité va bien plus aux disciples chrétiens d'Aristote qu'à Aristote lui-même; il continue à parler de ce dernier avec une extrême prudence et finit même par souligner, à la décharge d'Aristote, son ignorance invincible de la révélation surnaturelle. On notera aussi qu'il n'est pas question d'Averroès dans la polémique de Bonaventure contre Siger et son école: le Docteur

Séraphique voit dans la méconnaissance de l'exemplarisme la source de toutes les erreurs d'Aristote; or il oppose, sur ce point capital, Averroès à Aristote: *nihil valent rationes suae et Commentator solvit eas*; bien plus, Bonaventure attribue à Aristote l'erreur du monopsychisme, sans dénoncer Averroès comme le principal responsable de cette erreur pénicieuse. C'est donc bien la philosophie païenne, et plus précisément l'aristotélisme hétérodoxe, qui est visé par S. Bonaventure; ce n'est pas, à un titre spécial, l'averroïsme.<sup>3</sup>

\* \* \*

Plusieurs historiens de Raymond Lull ont signalé les affinités qui existent entre notre Bienheureux et Roger Bacon. La chose est particulièrement frappante en ce qui concerne notre problème. Le principal ouvrage de Bacon, l'*Opus Maius*, composé en 1266, est un vaste exposé de ses vues personnelles sur l'organisation des sciences dans la chrétienté. Il a la *hantise de l'unité du savoir chrétien* et, en conséquence, il prône un système des sciences qui subordonne de la façon la plus stricte tous les degrés du savoir profane à la science sacrée. Pour mieux assurer les bases de cette conception de la hiérarchie des sciences, il défend une théorie «traditionaliste» quant à l'origine historique du savoir: Dieu lui-même a dû révéler aux premiers hommes les principes de solution des grands problèmes philosophiques et la philosophie a été incorporée tout entière dans les Livres saints, mais sous une forme imagée.

Roger Bacon a consacré sa vie au service de la sagesse chrétienne. Il lui paraissait urgent de travailler à son développement et aux réformes qu'elle requérait, car c'était, à ses yeux, la condition essentielle du triomphe de l'Eglise sur les infidèles.<sup>4</sup>

\* \* \*

<sup>3</sup> Sur l'attitude de S. Bonaventure vis-à-vis d'Aristote et son rôle dans les luttes doctrinales de son temps, on voudra bien consulter notre ouvrage: *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, Edinburgh, 1955, pp. 56-74, ainsi que les travaux mentionnés p. 74.

<sup>4</sup> Sur l'oeuvre de Roger Bacon, voir A. FOREST, F. VAN STEENBERGHEN, M. DE CANDILLAC, *Le mouvement doctrinal du IXe au XIVe siècle* (Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours, vol. 13), Paris, 2e éd., 1956, pp. 311-313.



Comme ses contemporains Bonaventure et Roger Bacon, Albert le Grand a pris conscience du péril qui menaçait la pensée chrétienne vers le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle. Mais, placé devant le même problème, il réagit d'une manière fort différente: tandis que Bonaventure emploie tout son effort à sauvegarder l'unité de la sagesse chrétienne et que Bacon s'attaque surtout à la réforme de la théologie, Albert porte son attention sur le *savoir profane* lui-même. Il s'applique à le repenser intégralement, avec le souci de le mettre en harmonie avec la doctrine catholique, et il détermine avec précision la méthode des différentes sciences ainsi que les relations du savoir profane avec la théologie. Sur ce dernier point l'intention d'Albert rejoint celle de Bonaventure.

Pourquoi, en somme, ce projet grandiose de «refaire Aristote à l'usage des Latins», selon la formule heureuse du P. Mandonnet? En face de la situation nouvelle créée par la pénétration de la science gréco-arabe, Albert a compris que l'heure était venue, pour la chrétienté, d'achever son émancipation intellectuelle et d'entrer d'une façon décisive dans le mouvement scientifique; qu'il fallait, par conséquent, non pas rejeter Aristote, ni mutiler ses textes, mais l'assimiler selon les exigences propres de la pensée latine et chrétienne, de manière à enrichir la chrétienté de toutes les découvertes scientifiques que les Grecs et les Arabes avaient accumulées au cours de leur histoire.

L'oeuvre d'Albert est arrivée dix ans trop tard pour exercer une action préventive sur l'évolution dangereuse de l'aristotélisme à Paris et empêcher l'éclosion de l'aristotélisme hétérodoxe. Mais elle a contribué très efficacement à en limiter les dégâts et à stimuler la réaction des maîtres orthodoxes.<sup>5</sup>

\* \* \*

Avec plus de lucidité encore que ses prédécesseurs, Thomas d'Aquin s'est rendu compte de la révolution intellectuelle qui s'accomplissait en Occident depuis un demi-siècle. Comme Bonaventure, il a aperçu le danger d'un schisme au sein de la pensée chrétienne. Comme Albert, il a saisi la valeur culturelle de la littérature scientifique importée depuis peu en Occident. Mais mieux que ses devan-

<sup>5</sup> Pour plus de développements, voir A. FOREST..., *Le mouvement doctrinal...*, pp. 257-263.

ciers, il a vu que la solidité de l'édifice des sciences se mesure, en dernière analyse, à la valeur de la philosophie qui en forme l'ossature. Estimant, d'autre part, que la chrétienté ne possédait pas encore de philosophie digne de ce nom, il s'est donné comme tâche d'en forger une, puis de repenser, à sa lumière, tous les problèmes théologiques. Et de fait, le thomisme apparaît dans l'histoire comme la première philosophie vraiment profonde et vraiment originale qu'ait produite la civilisation chrétienne.

Cette entreprise répondait pleinement aux exigences du moment. Le mouvement philosophique ne cessait de se développer à la Faculté des arts; Thomas d'Aquin n'avait pu ignorer les importantes modifications introduites, en 1255, dans le programme des études et il se rendait compte du crédit croissant d'Aristote auprès des artiens. D'autre part, l'appel de Raymond de Peñafort en faveur des missions dans le monde musulman, avait attiré son attention sur l'arabisme; le problème de la pénétration de la foi dans ce monde hostile, mais cultivé, avait rendu plus urgent, à ses yeux, le besoin d'une solide philosophie.

C'est encore pour faire front aux menaces de la science païenne que S. Thomas entreprit de composer ses admirables commentaires littéraires d'Aristote, qui devaient supplanter dans une large mesure et, en tout cas, neutraliser ceux d'Averroès.<sup>6</sup>

\* \* \*

La crue de la philosophie païenne atteint son point culminant, au XIIIe siècle, avec Siger de Brabant et son groupe. Vers 1265, ces maîtres de la Faculté des arts inaugurent à Paris une manière de philosopher qui ne tient pratiquement aucun compte des exigences de la foi chrétienne et de la théologie. C'était là l'aboutissement logique, presque fatal, des tendances qui s'étaient manifestées à la Faculté des arts dès le début du siècle. Le mouvement des traductions avait eu pour conséquence la découverte de la philosophie par les maîtres ès-arts; la possibilité d'une recherche philosophique autonome donnait à la carrière de ces maîtres une signification toute nouvelle et un vif intérêt; mais le contact assidu avec les philosophes païens ne pouvait

<sup>6</sup> Pour plus de développements, voir A. FOREST..., *Le mouvement doctrinal...*, pp. 269-283.

manquer de mettre en relief les nombreuses divergences d'esprit et de doctrine qui opposent la vision chrétienne des choses à celle de ces penseurs.

L'enseignement subversif de Siger et de ses amis provoque en 1270 une première condamnation de l'évêque de Paris, puis, en 1277, la grande condamnation dont les répercussions se feront sentir jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle. Quelle est la portée exacte du décret de Tempier? Ce décret frappe l'aristotélisme latin tel qu'il était enseigné à Paris, d'une part par Siger de Brabant et son école, d'autre part par Thomas d'Aquin et ses disciples. Il est permis de présenter cette condamnation comme une victoire de la philosophie augustinienne (ou mieux, néo-augustinienne) sur la philosophie aristotélicienne. Mais ce n'est pas l'aspect le plus fondamental de cet événement. Il s'agit avant tout du dénoûment brutal de la crise de l'intelligence chrétienne, ébranlée par l'irruption de la science païenne. Le décret de 1277 est la réaction des hommes d'église contre la menace d'un nouveau paganisme; au plan concret de la vie universitaire, c'est la protestation de la Faculté de théologie contre l'émancipation inquiétante de la Faculté des arts et contre les audaces doctrinales qui s'y manifestaient. C'est bien ainsi que Peckham et ses partisans ont compris la situation. Par la condamnation de 1277, l'évêque de Paris a voulu arrêter la crue menaçante de l'aristotélisme et sauver la pensée chrétienne traditionnelle.<sup>7</sup>

### III

A la lumière des faits qui viennent d'être rappelés, il sera facile de préciser la signification de l'oeuvre «anti-averroïste» de Raymond Lull.

Nous savons que, à partir de 1262, Raymond a résolu de consacrer toutes ses forces au service du Christ et à la conversion des infidèles. Or le problème du salut des infidèles se concrétise avant tout, pour un chrétien du XIII<sup>e</sup> siècle, dans le problème de la conversion du monde musulman.

Par ailleurs, cet idéal magnifique, ce rêve grandiose qui ne cessera

---

<sup>7</sup> Pour une vue plus complète sur l'oeuvre de Siger et son interprétation actuelle, voir A. FOREST..., *Le mouvement doctrinal...*, pp. 283-303 et la bibliographie de la p. 283. Sur la condamnation de 1277, pp. 320-323.

de hanter l'âme ardente du «procurateur des infidèles», rencontre, dans le monde réel où il vit, un double obstacle: d'une part, les *résistances* d'ordre intellectuel, presque insurmontables, qui empêchent tout dialogue efficace entre musulmans et chrétiens sur le terrain religieux; d'autre part, l'*influence* pernicieuse qu'exerce la pensée païenne, et notamment la philosophie arabe, sur les milieux chrétiens. Doué d'un sens psychologique remarquable et d'une sensibilité exceptionnelle, Raymond Lull a perçu très vivement les aspects multiples de cette situation historique. Tout son plan d'action, toutes ses entreprises, toute sa méthode de travail s'expliquent à partir de là. Sa conception de l'*Ars magna* et sa tendance à pousser aussi loin que possible l'explication rationnelle des mystères, n'ont d'autre origine que le souci du dialogue avec les penseurs musulmans. Quant à sa lutte opiniâtre contre ce qu'il appelle «l'averroïsme», elle se situe exactement dans le prolongement de l'effort que nous avons relevé chez les grands docteurs du XIIIe siècle pour conjurer le péril païen et le schisme de la pensée chrétienne.

Encore faut-il distinguer avec soin les deux phases de cette lutte.

\* \* \*

La première, nous le savons déjà, date de 1298. Elle prend corps dans la *Declaratio*, commentaire critique des 219 propositions condamnées en 1277. Cet ouvrage n'a rien de spécifiquement anti-averroïste. Il est écrit «contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas». Le dialogue se fait entre Raymond et Socrate. Il n'y est jamais fait mention d'Averroès, ni d'averroïstes, pas même à propos des thèses inspirées par le monopsychisme, ni à propos de celle-ci: «quod fabulae et falsa sunt in lege christiana sicut in aliis» (prop. 174). Le chapitre 87, d'une longueur exceptionnelle (Keicher, pp. 163-170), réfute la thèse de l'éternité du monde et critique les arguments classiques des aristotéliens, mais sans aucune référence à Averroès. Bref, il s'agit manifestement, dans la *Declaratio*, d'une réaction générale contre les erreurs du paganisme telles qu'elles avaient été professées à Paris avant 1277 et contre toute tentative de divorce entre la foi et la raison, entre la théologie et la philosophie.

C'est donc à tort que l'on a vu dans la *Declaratio* un écrit anti-averroïste. Cette faute de perspective trouve son origine dans les vues

inexactes du P. Mandonnet sur l'averroïsme latin: d'après lui, le décret de 1277 viserait principalement l'averroïsme. S'il en était ainsi, il est clair que le commentaire de Lull aurait la même portée.

\* \* \*

La seconde phase de la lutte «anti-averroïste» de Raymond Lull va de 1309 à 1311. Au cours de cette période notre docteur compose une série de 17 opuscules que le P. Keicher et le P. Longpré ont groupés sous l'étiquette d'écrits «anti-averroïstes». Voyons les choses de plus près.

Parmi les 17 opuscules, on en compte huit qui reflètent les mêmes préoccupations que la *Declaratio* de 1298: souci de concilier la philosophie et la théologie, d'éviter toute espèce de rupture dans la pensée chrétienne. Voici une brève description de ces opuscules:

1. L'*Ars mixtiva theologiae et philosophiae* (novembre 1309) exprime très clairement dans son titre le souci que nous venons de définir. L'auteur s'efforce de montrer que les mystères de la Trinité et de l'Incarnation ne contredisent pas les principes d'une saine philosophie.

2. Le *De naturali modo intelligendi* (mai 1310) établit l'accord de la philosophie et de la théologie dans la question de la connaissance et en fait application à la connaissance que nous pouvons avoir de la création du monde.

3. Le *Liber de possibili et impossibili* (octobre 1310) combat les vues de la philosophie arabe qui limitent la toute-puissance de Dieu: nouvelle critique du naturalisme païen au nom de la foi catholique. Lull revient ici sur les mystères de la Trinité et de l'Incarnation pour montrer une fois de plus qu'ils ne répugnent pas à la raison.

4. Le *Liber lamentationis philosophiae* (février 1311) met en scène la philosophie en présence du roi Philippe le Bel, à qui elle se plaint de ce que les «averroïstes» la séparent complètement de la théologie.

5. Le *Liber contradictionis* (février 1311) est un écrit allégorique dont les personnages sont un *Raymundista*, un *Averroïsta* et dame *Contradictio*. On y discute la théorie de la double vérité, philosophique et théologique. Sur le conseil de *Contradictio*, il est décidé que chacun des deux antagonistes formulera cent syllogismes à partir des attributs de Dieu, dans le but d'établir la vérité des positions qu'il



défend. Viennent ensuite les cent syllogismes du *Raymundista*, mais ceux de l'*Averroista* font défaut ou sont perdus.

6. Le *Liber de syllogismis contradictionis* (février 1311) se présente comme la suite du précédent.

7. Le *Liber de quaestione valde alta et profunda* (août 1311) revêt également la forme d'une allégorie et évoque la rencontre, aux environs de Paris, d'un *fidelis* et d'un *infidelis*. Le premier déclare qu'il se rend au pays des Sarrazins pour y réfuter les attaques de leurs philosophes contre la foi chrétienne, mais le second va à Paris pour y détruire les bases sur lesquelles les théologiens prétendent édifier la doctrine catholique. Puis la discussion s'engage autour des mystères de la Trinité et de l'Incarnation, thèmes favorisés des controverses lulliennes.

8. Le *Liber de fide catholica* (août 1311) a été édité à Paris en 1578. L'auteur entend montrer que la foi catholique «est magis probabilis quam improbabilis». Une fois de plus il s'agit de défendre le dogme contre les prétentions du rationalisme.

Quatre autres écrits de la série ont pour objet la nature et la causalité de Dieu. Ils n'ont aucun rapport apparent avec l'averroïsme:

1. Le *Liber de efficiente et effectu* (mai 1311) a été édité à Palma en 1745. Lull y démontre que Dieu n'est pas seulement cause finale, mais cause efficiente de l'univers. L'erreur visée est une erreur d'Aristote, non d'Averroès.

2. Le *Liber de Deo ignoto et mundo ignoto* (juin 1311) n'a aucun caractère polémique. L'auteur veut mettre en lumière les principes qui peuvent conduire à une connaissance exacte de Dieu et du monde.

3. Le *Liber de forma Dei* (juillet 1311) traite de la nature divine.

4. Le *Liber de existentia et agentia Dei* (août 1311), dont le titre indique suffisamment l'objet, ne vise ni Averroès, ni les averroïstes.

Restent donc cinq opuscules qui semblent attaquer expressément des doctrines averroïstes. Ce sont les suivants:

1. Le *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois* (juillet 1310) réfute dix thèses averroïstes, parmi lesquelles le monopsychisme.

2. Le *Liber de fallaciis* (après octobre 1308) essaie de dépister les sophismes qui sont à la base des erreurs des «averroïstes».

3. La *Disputatio Raymundi et averroistae* (début de 1311) traite de cinq questions qui n'ont guère de rapport avec la philosophie

d'Averroès, mais la seconde est formulée en ces termes: «Utrum hoc quod intelligit averroïsta per Commentatorem Aristotelis contra sanctam fidem catholicam sit vera intellectio».

4. Les *Sermones contra averroïstas* (avril 1311) critiquent dix propositions «averroïstes», qui coïncident partiellement avec celles du *Liber reprobationis* (ci-dessus).

5. Le *Liber de ente quod simpliciter per se est existens et agens* (septembre 1311) réfute, dans la *Distinctio IV (De aliquibus erroribus Averroïis)*, dix thèses attribuées au philosophe arabe.

Il faudrait, par une étude approfondie de ces textes encore inédits, déterminer avec précision dans quelle mesure Lull y rencontre vraiment des doctrines professées par Averroès. La chose pourra se faire aisément lorsque nous posséderons l'édition critique de ces écrits.

Mais il paraît dès maintenant certain que, lors de son dernier séjour à Paris (1309-1311), l'attention de Raymond Lull a été attirée par un péril spécifiquement averroïste, puisqu'il parle à plusieurs reprises d'Averroès et des averroïstes, ce qui n'était point le cas en 1298, dans la *Declaratio*. Comment expliquer ce fait nouveau? On songe aussitôt à Jean de Jandun, qui enseignait à la Faculté des arts de Paris vers 1310 et dont on connaît la fidélité servile à Aristote et à son Commentateur. L'historien qui entreprendra l'étude des opuscules encore inédits de Lull ne pourra omettre l'examen parallèle de ces écrits et de ceux de Jean de Jandun, averroïste authentique, cette fois.

\* \* \*

Une conclusion très nette se dégage de notre enquête: ce qu'on a appelé jusqu'ici l'oeuvre anti-averroïste de Raymond Lull n'est pas autre chose, pour l'essentiel, que sa lutte persévérante contre le rationalisme et le naturalisme qui menaçaient, depuis un demi-siècle, de briser l'unité de la pensée chrétienne et de conduire à une renaissance du paganisme. Cette lutte se situe dans le prolongement de l'effort accompli par tous les grands docteurs du XIII<sup>e</sup> siècle. Elle est un aspect du travail de conquête religieuse et pacifique auquel notre Docteur a voué sa vie. A partir de 1309 le nom d'Averroès et le terme «averroïstes» font leur apparition dans les écrits de Lull; il ne semble pas que cela trahisse un contact personnel avec les oeuvres du philosophe arabe, ni une connaissance précise de ses positions philosophiques; Raymond vise plutôt des philosophes chrétiens qui, autour de

lui, subissent d'une manière excessive l'influence de la philosophie païenne, en particulier de la philosophie arabe et de son représentant le plus connu et le plus estimé au début du XIV<sup>e</sup> siècle: Averroès.

Quant à préciser la valeur philosophique ou théologique de la polémique lullienne contre le rationalisme et contre les erreurs qui en dériveraient, il faudrait, pour le faire, entreprendre l'exégèse approfondie des écrits qui ont été énumérés plus haut, en rechercher avec soin les sources et discuter la portée des arguments élaborés par l'auteur. Cette tâche déborde évidemment les limites de cette communication.

F. VAN STEENBERGHEN

Professeur à l'Université Catholique  
Louvain