

## **Le rapport au souverain Bien et le devoir moral chez saint Bonaventure et Guillaume d'Ockham**

### **Plan**

#### **1. Saint Bonaventure entre attachement au Bien et détachement du bien**

1. *De usu et frui*
2. La volonté et la raison devant le Bien
3. L'ordre naturel et l'ordre moral
4. L'illumination morale

#### **2. Le détachement absolu de Guillaume d'Ockham**

1. La destruction de l'analogie chez Scot et le singulier Ockham
2. L'abandon de l'univers intelligible
3. Une morale paradoxalement commune

#### **3. La tradition franciscaine et la question du bien**

1. Saint François d'Assise et le souverain Bien
2. L'approche franciscaine de la création et du devoir
3. Complémentarité entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin

## Introduction

Du XIII<sup>ème</sup> au XIV<sup>ème</sup> siècle, la question de la pauvreté évangélique revient sans cesse sous la plume des auteurs franciscains. Ce n'est certes pas une question secondaire pour les frères mineurs : il en va directement de la légitimité et de la vie même de l'Ordre, menacé d'abord par la querelle avec les séculiers au XIII<sup>ème</sup> siècle, puis avec la papauté au début du XIV<sup>ème</sup>. Plus profondément encore, cette attention à la pauvreté s'enracine dans l'expérience existentielle de saint François d'Assise qui avait, selon le langage courtois de l'époque, "épousé Dame Pauvreté".

Cette expérience va marquer durablement la conception du bien dans la pensée franciscaine, et parallèlement la conception du devoir. Dans cette courte étude, nous voulons étudier deux représentants éminents de la tradition franciscaine, qu'on peut a priori difficilement imaginer plus opposés. L'un, Bonaventure de Bagnoregio, est saint et docteur de l'Eglise, créé cardinal peu avant sa mort, et s'inscrit dans la grande lignée augustinienne. L'autre, Guillaume d'Ockham, fut excommunié par le pape Jean XXII, et passe pour être l'un des principaux initiateurs de ce qu'on a appelé le nominalisme.

Nous nous intéressons ici à leurs conceptions du bien, dans la mesure où elles orientent une notion de devoir moral. Après avoir successivement examiné l'une et l'autre position, nous montrerons qu'elles s'inscrivent toutes deux, de manière équilibrée pour l'un, et par trop radicale pour l'autre, dans une perspective franciscaine de détachement du bien créé. Ce cheminement nous permettra en dernier lieu d'esquisser une certaine complémentarité entre les approches bonaventurienne et thomiste du rapport à la création, cette dernière nous paraissant en définitive plus apte à fonder une notion commune de devoir moral.

## Partie I. Saint Bonaventure entre attachement au Bien et détachement du bien

### 1. *De usu et frui*

Saint Bonaventure, suivant en cela l'ordre traditionnel d'exposition des *Sentences* de Pierre Lombard, commence son *Commentaire* par la distinction entre l'usage d'une chose et sa jouissance. Suivant l'ordre logique d'exposition, il s'interroge ensuite sur ce dont on peut user, en distinguant les différents sens de ce mot, et ce dont on peut jouir, pour montrer qu'on peut user de tous les biens (de différentes manières et sans en abuser), mais que Dieu seul est le bien dont on doit jouir. En effet, "il faut jouir de celui-là seul qui est à aimer pour lui-même. Or, seul est à aimer pour lui-même, ce qui est bon par lui-même.(...) De plus, il faut jouir de cela seul qui satisfait le désir de l'âme. (...) Or [l'âme] est capable de Dieu conformément à son désir.<sup>1</sup>" De même : "l'affection [de l'âme] est faite pour aimer tout ce qui est bon. Par conséquent, aucun bien ne procure suffisamment sa fin à la puissance affective, si ce n'est parce qu'il est le bien de tout ce qui est bon, et parce qu'il est tout en tous.<sup>2</sup>"

On reconnaît dans ces affirmations l'inscription de Saint Bonaventure dans la lignée augustinienne, qui a tendance à relativiser le bien ontologique de la créature pour ne voir que Dieu comme étant l'unique Bien. A l'inverse de saint Thomas d'Aquin, on peut donc dire que le bien créé n'a pas vraiment pour saint Bonaventure une consistance ontologique propre. C'est donc d'abord par rapport à cet unique Bien suprême que sera construite la notion de devoir.

### 2. La volonté et la raison devant le Bien

Quelle est alors l'articulation de la volonté et de la raison par rapport à ce Bien ? Pour saint Bonaventure, "il faut dire que la volonté, comme le soutient Augustin, aime pour soi et pour les autres. Et si, comme le dit Anselme : "La volonté incline les autres puissances et mérite pour les autres", sa satisfaction et son plaisir redondent sur les autres puissances. C'est pourquoi, de même que la volonté ne connaît pas par soi, mais que la raison connaît par soi et pour la volonté, de même la volonté trouve du plaisir par soi et pour la raison, et la convie à y trouver sa satisfaction.<sup>3</sup>" Outre les autorités d'Augustin et d'Anselme, le docteur Séraphique s'appuie sur Hugues de Saint-Victor pour affirmer ensuite que "l'amour est comme une pointe pénétrante.<sup>4</sup>"

Suivant ces lignes, on peut donc dire que le premier et même unique devoir est de consentir à cette union à Dieu, qui est l'unique Bien infini, et qui informe notre volonté par la pénétration de

---

1 *Les Sentences, Questions sur Dieu*, d.1 a.3 q.2 arg.1 (intro. et trad. fr. de Marc Ozilou, Paris, PUF Epiméthée, 2002, p.45-46)

2 *Les Sentences, Questions sur Dieu*, d.1 a.3 q.2. resp., op. cit. p.48

3 *Les Sentences, Questions sur Dieu*, d.1 a.2 q.unique resp. ad.1, op. cit. p.41

4 *Les Sentences, Questions sur Dieu*, d.1 a.2 q.unique resp. ad.2, op. cit. p.41

son amour. En ce sens, la volonté sera donc en acte avant tout acte de la raison. Cependant, il faut noter que "l'acte de la volonté peut se considérer de deux façons : comme désir et comme contentement. Dans le premier cas, il peut précéder la vision; dans le deuxième, il lui succède. C'est dans ce dernier cas que se rencontre la cause parfaite de la jouissance, c'est-à-dire dans le plaisir qui accompagne la vision et la possession de la chose.<sup>5</sup>" La connaissance du Bien suprême par la raison, réalisée de manière analogique pour l'homme *pro statu isto*, si elle est en un sens secondaire, parce qu'elle suit le désir, n'en est donc pas moins nécessaire.

### 3. L'ordre naturel et l'ordre moral

Ce caractère secondaire permet cependant au docteur franciscain de penser une liberté de la volonté vis-à-vis du bien créé, en distinguant la volonté-appétit, informée par les sens, du libre arbitre, directement informé par Dieu : "alors que la volonté-appétit est liée à l'ordre déterminé des tendances naturelles (elle inspire des actes nécessaires), le libre arbitre se détermine lui-même dans l'ordre des décisions libres; ses actes sont essentiellement contingents. Et pour s'affranchir de la servitude métaphysique du déterminisme de la volonté appétit, le libre arbitre s'élève au plan de la grâce.<sup>6</sup>"

Ainsi, selon Bonaventure, "le privilège du libre arbitre est moins de pouvoir choisir entre le bien et le mal que de pouvoir choisir le bien pour le bien. C'est là l'objet par excellence de l'autodétermination, l'objet essentiel et inaliénable de notre liberté. Bonaventure réunit ainsi la justice morale définie par saint Anselme au bien honnête, objet de la morale aristotélicienne. Il le fait en distinguant la volonté-appétit et le libre arbitre, la volonté naturelle et la volonté élective.<sup>7</sup>" Cette dernière est rectifiée par la charité, car "seule la charité considère la fin comme fin et comme objet.<sup>8</sup>"

### 4. L'illumination morale

Par conséquent, pour Bonaventure, "l'ordre des fins morales qui comporte la raison du bien honnête, constitue un domaine restreint et délimité de l'ordre naturel. Il n'englobe plus, comme il le faisait chez saint Albert et saint Thomas, tout le domaine de la perfection naturelle de l'homme, mais il s'étend uniquement à celui de sa perfection spécifiquement morale.<sup>9</sup>" Il y a ici une forte

---

5 *Idem*

6 Bougerol, *La réflexion morale chez saint François et saint Bonaventure*, étude inédite, p.5. Cette étude est disponible sur un CD-Rom des éditions Franciscaines, *Saint Bonaventure*, 2007.

7 Bougerol, art. cit., p.6

8 *Les Sentences, Questions sur Dieu*, d.1 a.2 q.unique resp. ad.4, op. cit. p.42

9 Jean Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot*, coll. Etudes de philosophie médiévale n°XXVII, Paris, Vrin, 1939, p.234

distinction d'avec le système de saint Thomas, pour qui "l'identification de la règle de la moralité à la raison pratique universelle entraîne en effet cette conséquence particulière qui veut que l'acte humain soit moral par sa nature même, c'est-à-dire s'identifie à l'action morale du fait d'être humain.<sup>10</sup>"

Le libre arbitre est donc une fonction spécifique de l'homme, mais ne lui appartient que par grâce : on peut donc parler de la nécessité d'une illumination morale requise pour agir selon le bien. Dans ses ultimes conférences sur l'*Hexaëmeron*, largement destinées à combattre les excès de l'aristotélisme de l'Université, saint Bonaventure ira jusqu'à affirmer que les vertus, dont les exemplaires sont en Dieu, sont "imprimées dans l'âme par cette lumière exemplaire et descendent dans la puissance cognitive, dans la puissance affective, dans la puissance opérative.<sup>11</sup>"

Dans ce cadre de pensée, l'unique devoir proprement moral est le consentement à la cette lumière qui s'offre à nous. Celle-ci est la source d'une liberté réelle, dans l'union au Premier Principe même qu'est Dieu. Cette liberté n'est pas purement formelle, et se place en regard des inclinations naturelles de l'âme : il y a bien une loi naturelle dans la pensée de Bonaventure, qui implique une sorte de "devoir" naturel, ancré dans la volonté-appétit dirigée par la raison vers sa fin ultime, grâce à la connaissance par analogie. Mais il n'y a pas à proprement parler une "loi morale naturelle" : la loi morale consiste à vouloir le bien pour le bien, par pure grâce accordée au libre arbitre.

---

10 Id., p.107

11 *Les six jours de la création (Collationes in Hexaëmeron)*, trad. fr. Marc Ozilou, Desclée/Cerf, 1991, p.215

## Partie II. Le détachement absolu de Guillaume d'Ockham

### 1. La destruction de l'analogie chez Scot et le singulier Ockham

Entre saint Bonaventure et Guillaume d'Ockham, il faut dire un mot de Duns Scot, par rapport auquel se situera le *Venerabilis Inceptor*. Ockham, en effet, n'entre pas directement en dialogue avec saint Bonaventure dans ses ouvrages. Dans son introduction aux questions de Scot sur *la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Olivier Boulnois ne craint pas de parler d'un processus d'un "modèle méthodique de la destruction"<sup>12</sup> de l'analogie chez Scot, pour reconstruire la métaphysique sur la base de l'univocité du concept d'étant. Par rapport au problème des universaux, cette affirmation le conduit à établir sa célèbre "distinction formelle" entre la distinction réelle et la distinction de raison.

Guillaume d'Ockham, réfléchissant avant tout en logicien, récusera fortement cette distinction formelle : il n'y a plus pour lui que des étants singuliers<sup>13</sup>, appréhendés dans une intuition sensible, et à partir de laquelle la raison peut construire des universaux qui sont purement abstraits. Par conséquent, il n'y a plus pour Ockham d'intelligibilité réelle des étants : c'est l'intelligence seule qui reconstruit à partir du donné des sens un semblant d'ordre du monde. Or, cet agencement des choses était jusqu'alors dans la tradition chrétienne le signe éloquent du Créateur et le fondement de la loi naturelle.

Ockham opère donc ici un renversement lourd de conséquences pour l'histoire de la métaphysique et de la morale : "La doctrine augustinienne avait, moyennant quelques enrichissements ultérieurs, servi de fondement philosophique à une vision globale du *cosmos* où tout faisait signe vers le créateur. Maintenant, la chose tend à devenir essentiellement un objet pour la signification ou la connaissance, non plus l'élément d'un système cosmologique de renvois symboliques."<sup>14</sup> Il n'y a plus à proprement parler de cosmos, au sens de système intégré, pour Ockham, et donc évidemment plus de loi naturelle pensable.

### 2. L'unique bien : la conformation à la volonté de Dieu

Dans ce cadre, Dieu est lui-même perçu comme une absolue simplicité, et "si une telle affirmation a de nombreux précédents, l'originalité de Guillaume d'Ockham consiste à en tirer des conséquences radicales. Il ne s'engage pas sur la voie d'une théologie apophatique où l'on ne saurait formuler quoi que ce soit de positif sur Dieu, mais il interprète résolument les attributs comme des

---

12 Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant* (extraits de l'Ordinatio), intro. et tr. fr. par O. Boulnois, Paris, Puf Epiméthée, 1988, intro. p. 15

13 Pour le lien de Scot à Ockham, on pourra consulter *Guillaume d'Ockham, le singulier* (cf. bibliographie) p.33-53

14 Joël Biard, introduction à *La somme de Logique* d'Ockham, p.XIII

*noms* ou des *concepts* par lesquels on *signifie* Dieu.<sup>15</sup> Ainsi, Dieu n'est pas réellement le Bien : Dieu est simplement Dieu, et l'on ne peut rien savoir *réellement* de plus. Sa toute-puissance est totale, et n'est pas limitée par une bonté que nous pourrions connaître par analogie. Il en résulte d'abord pour l'homme une incertitude radicale quant au jugement dernier: Dieu peut envoyer un homme juste en enfer et un impie au paradis<sup>16</sup>.

Le bien agir ne peut donc être la conformation à une loi morale naturelle, qui n'existe pas pour Ockham, ni à se laisser instruire par la sagesse de Dieu, qui n'existe pas non plus à proprement parler puisque Dieu est suprêmement simple et donc logiquement totalement imprévisible. Il n'existe que dans une pure conformation à la volonté actuelle de Dieu. Celui-ci étant tout-puissant, cela ne lui pose pas de problème de faire connaître sa volonté de manière immédiate, et le devoir n'est autre que l'acte conforme à cette volonté. En ce sens, on peut dire qu'Ockham substantifie l'acte moral, car il n'y a pas de bonté en dehors de l'acte : l'acte est sa bonté.

### 3. Une morale paradoxalement commune

Il serait cependant faux de penser que cela conduit Ockham à prôner un régime moral arbitraire<sup>17</sup>. Les conclusions pratiques d'Ockham rejoignent une morale "commune", mais les raisons du devoir moral relèvent d'une perception à chaque fois singulière de ce qu'est la volonté de Dieu, parce qu'il n'y a plus réellement d'ordre du monde<sup>18</sup>. Le *Venerabilis Inceptor* peut même remettre radicalement en question le fait que les commandements de Dieu obligent. En effet, les commandements de Dieu ne peuvent plus avoir de caractère obligatoire grâce à une connaissance de la bonté de Dieu, et qu'il nous serait bon de se conformer à ses commandements. Dieu est uniquement simple, et à n'importe quel moment, il peut demander à quelqu'un de transgresser ses commandements. Cela se voit par ailleurs dans la Bible, où l'on voit que le peuple d'Israël a transgressé sur l'ordre même de Dieu l'interdiction de tuer. La bonté de Dieu n'est pour lui rien d'autre que sa volonté en acte, logiquement arbitraire, issue de sa pure simplicité.

On mesure ici l'éloignement extrême par rapport à saint Bonaventure. Alors que saint Bonaventure tient à la fois l'orientation vers la béatitude naturelle et la fin morale distincte, dans une position relativement équilibrée d'attachement au Bien suprême et de détachement du bien créé, afin de permettre au libre arbitre de vouloir le bien pour le bien, Ockham, préluant en ce sens au subjectivisme kantien, ne conçoit plus l'existence d'aucun bien créé : il perd du même coup la

---

15 Joël Biard, *Guillaume d'Ockham et la théologie*, Cerf, 1999, p. 22

16 Cf. par ex. Marylin MacCord Adams, *William Ockham*, University of Notre Dame Press, p.1265

17 Cf. *The cambridge companion to Ockham*, p.265 sq.

18 Même si, par sa puissance ordonnée, Dieu maintient habituellement un certain cours des choses, qui nous permet de former des abstractions utiles à la compréhension du monde, celui-ci n'a pas en-lui-même de fondement intelligible : il dépend de la pure volonté de Dieu.

connaissance par analogie de la bonté de Dieu, et ne peut plus fonder un devoir moral que sur une conformation aveugle à la volonté de Dieu, que celui-ci fait connaître à chaque instant a priori sans limitation ni régularité. Ockham s'éloigne en cela clairement de la tradition chrétienne, dans la mesure où il perd l'ancrage concret du devoir : "*Une doctrine qui dissocie l'acte moral des dimensions corporelles de son exercice est contraire aux enseignements de la Sainte Ecriture et de la Tradition*: une telle doctrine fait revivre, sous des formes nouvelles, certaines erreurs anciennes que l'Eglise a toujours combattues, car elles réduisent la personne humaine à une liberté "spirituelle" purement formelle.<sup>19</sup>"

N'y a-t-il pour autant aucun lien entre les deux penseurs ? La dernière partie, repartant de l'expérience de saint François pour prendre du recul, permettra de voir, en même temps qu'un lien ténu entre ces deux extrêmes, la richesse et la limite de la tradition franciscaine par rapport au devoir moral.

---

19 *Veritatis Splendor*, n°49



## Partie III. La tradition franciscaine et la question du bien

### 1. Saint François d'Assise et le souverain Bien

Pour saint François d'Assise, "un seul est bon" (Mt 19,17), Dieu, et cette phrase d'Évangile est à prendre à la lettre. Cette conviction intime le conduit par exemple à cette prière : "Tout-puissant, très saint, très haut et souverain Dieu, tout bien, souverain bien, bien total, toi qui seul es bon, puissions-nous te rendre toute louange, toute gloire, toute grâce, tout honneur, toute bénédiction et tous les biens. Oui, qu'il en soit ainsi, Amen."<sup>20</sup> Ainsi, les êtres ne sont considérés comme des biens qu'à l'intérieur de ce "bien total" qu'est Dieu. Ils ne sont pas d'abord à utiliser en vue du souverain Bien, mais à restituer au Bien souverain, qui est d'abord connu par le don de l'Esprit : "Heureux le serviteur qui rend tous les biens au Seigneur."<sup>21</sup>

De la même manière, les actes sont rapportés à Dieu seul : "Voilà comment on peut connaître si un serviteur de Dieu possède de l'esprit du Seigneur : quand le Seigneur opérerait par lui quelque bien, sa chair ne s'en exalterait pas, elle qui est toujours contraire à tout bien, mais il se tiendrait plutôt pour plus vil à ses propres yeux et s'estimerait plus petit que tous les autres hommes."<sup>22</sup> On peut dire en ce sens que le devoir moral pour saint François est d'abord de vivre cette béatitude : "Heureux celui qui ne garde rien pour lui, rendant à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu."<sup>23</sup>

Malgré ce regard tout entier jeté sur le souverain Bien, par l'Esprit, il n'y a évidemment pas pour autant dépréciation de la Création chez saint François, parce que le regard humain sur le monde est appelé à s'inscrire dans le regard même du Créateur. Saint Bonaventure formulera ainsi l'expérience de saint François, d'où découle sa vie morale : "A force de remonter à l'Origine première de toutes choses, il avait conçu pour elles toutes une amitié débordante, et appelait frères et soeurs les créatures mêmes les plus petites, car il savait qu'elles et lui procédaient du même et unique principe."<sup>24</sup>

### 2. L'approche franciscaine de la création et du devoir

Saint Bonaventure reprendra donc de saint François cette attention particulière à Dieu comme Bien, ce qui le conduira à faire largement appel à la tradition augustinienne (et plus largement néo-platonicienne) pour comprendre l'expérience franciscaine. Guillaume d'Ockham, quant à lui, poussera le détachement du monde à un point tel que sa pensée se trouve - pour ainsi

---

20 Saint François d'Assise, *louanges pour toutes les heures*, SC n°285, p.285.

21 Saint François d'Assise, *Admonition 18.2*, SC n°285, p.109.

22 Saint François d'Assise, *Admonition 12.2*, SC n°285, p.105

23 Saint François d'Assise, *Admonition 11.4*, SC n°285, p.105

24 Saint Bonaventure, *Legenda Major 8.6*, in *Saint François d'Assise, Documents*, Editions Franciscaines, 1968, p. 636

dire - seule face à la simplicité divine, ce qui conduit à une position difficilement tenable du point de vue moral.

En restant donc à saint Bonaventure, nous pouvons reformuler l'approche franciscaine de la création à partir de cette perspective du détachement des biens créés, stimulée par une spiritualité centrée sur la pauvreté évangélique. De manière schématique, on peut dire que la création n'est pas d'abord (1) un bien de Dieu pour l'homme, que celui-ci peut utiliser en vue de Dieu, c'est plutôt (2) un bien de Dieu où l'homme est créé et qu'il est appelé gratuitement à habiter. Dans cette perspective, l'homme n'est pas d'abord appelé à ancrer la finalité ultime dans l'usage des biens, mais à reconnaître en premier lieu le souverain Bien et à se laisser unir à lui, qui est le Premier Principe<sup>25</sup>. Alors que dans la visée (1), la création est pour l'homme et l'homme pour Dieu, dans l'approche franciscaine (2), la création est d'emblée pour Dieu et l'homme pour Dieu, mais le retour de la création à Dieu nécessite que l'homme en fasse librement l'hommage au créateur<sup>26</sup>, et donc qu'il s'en détache d'une certaine manière, qu'il ne la considère pas comme pour lui. On peut parler en ce sens d'une spiritualité de la *restitution* des biens au Créateur, en suivant saint François : "Heureux le serviteur qui rend tous les biens au Seigneur Dieu, car celui qui garde quelque chose pour lui cache en lui-même l'argent du Seigneur son Dieu et ce qu'il pensait avoir lui sera enlevé."<sup>27</sup>

### 3. Complémentarité entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin

Entre les deux approches, il y a davantage une différence d'accent que de fond, car le même mouvement d'*egressus* et *regressus* de toute la création est présent<sup>28</sup>. Pour saint Thomas d'Aquin, les biens de la terre peuvent être utilisés dans une juste finalité, par rapport à la fin ultime. La perspective de saint Bonaventure est davantage celle d'un détachement des biens: vouloir le bien non en vue de la béatitude (ordre naturel) mais pour la gloire de Dieu (ordre surnaturel), pour le Bien qu'est Dieu lui-même. La restitution des biens, de la part de l'homme, répond à la création des biens, de la part de Dieu : il y a comme une offrande, disons-même une certaine gratuité réciproque.

Il y a donc également un certain détachement des biens créés dans la première visée, par leur usage en vue d'une fin qui les dépasse, mais une insistance moins forte sur l'ordination immédiate de l'homme à Dieu qui le rend libre vis-à-vis de la création. En quelque sorte, dans l'approche franciscaine, la création comme bien n'appartient jamais à l'homme, mais à Dieu qui "seul est bon". Les éléments de la création ne peuvent donc pas *d'abord* être compris sous un concept de bien commun, partant de loi naturelle (même si celle-ci joue ensuite un rôle important), mais seulement

---

25 On pourrait renvoyer ici au procédé de la *reductio* cher à saint Bonaventure

26 On voit ici pointer des thèmes typiquement scotistes, qui seraient à développer.

27 Saint François d'Assise, *Admonition 18*, op. cit. , p.109. Le texte latin fait référence à Mt 25,18 et Lc 8,18.

28 Sur le mouvement d'*egressus* et de *regressus* chez saint Thomas d'Aquin, cf. cours du P. Serge-Thomas Bonino o.p. sur la création, ICT 2007-2008, p.55

comme des biens appartenant à Dieu.

Nous obtenons en fin de compte ce résultat paradoxal : il peut y avoir une attention et même un souci de la création plus importants dans l'approche thomiste que dans la tradition franciscaine, parce que l'utilisation des biens créés y signifie de manière décisive notre orientation vers la fin ultime. Le sens du devoir, en lien avec une loi morale naturelle, est alors solidement fondé. La perspective de détachement des biens, très présente dans l'approche franciscaine, la rend au contraire moins apte à formuler un sens commun du devoir. Celle-ci est davantage centrée sur l'accueil d'une liberté non entièrement réductible à la raison, comprise d'emblée sur le plan de la grâce, et placée comme en amont de ce souci légitime des biens créés. Cette liberté est illuminée par le Premier Principe, qui est l'amour, et est rendue apte, par son union à lui, à participer au divin geste créateur, avant même toute connaissance. En définitive, on peut penser que c'est ce positionnement premier qui a permis le jaillissement d'une grande diversité de conceptions du bien créé dans la tradition franciscaine, dans un éventail qui va de Bonaventure à Ockham.

## **Conclusion**

En conclusion, il faut dire que la manière de comprendre la pauvreté évangélique n'est peut-être pas neutre dans la formulation d'un concept de devoir moral. Certes, dès qu'il le peut, saint Bonaventure attribue le bien davantage à Dieu qu'à la créature, alors que l'approche thomiste est plus équilibrée. Il n'y a cependant là pour lui nulle dépréciation de la condition de créature, car la pauvreté devant Dieu n'est pas perçue de manière négative, mais au contraire comme une richesse : il est bon d'être pauvre devant celui qui "seul est bon".

Cette approche conduit toutefois à conceptualiser un certain détachement du monde, qui peut être moins apte à conduire à la formulation d'une notion juste de devoir moral : il faut reconnaître à l'approche thomiste de la loi morale naturelle toute sa justesse et son efficacité. Pour autant, les deux approches ne paraissent pas tant opposées que complémentaires, sur ce point au moins : dans un monde marqué par des questions environnementales pressantes, l'approche thomiste peut aider à retrouver une juste finalité dans l'utilisation des biens, mais l'approche franciscaine peut aussi aider à trouver un certain détachement des biens, qui est également salutaire : sans ce regard premier jeté sur Celui qui est "tout bien", par l'esprit qui nous est donné, le devoir pourrait risquer d'être fondé sur la peur et non sur la liberté.

## **Bibliographie**

- Saint François d'Assise, *Documents*, Editions Franciscaines, Paris, 1968
- Saint François d'Assise, *Ecrits*, Cerf/Editions Franciscaines, Coll. Sources Chrétiennes n°285, Paris, 1981
- Jean Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot*, coll. Etudes de philosophie médiévale n°XXVII, Paris, Vrin, 1939.
- Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, trad. fr. et intro. par Olivier Boulnois de l'Ordinatio I, dist. 3 et 8 et Collatio 24, Paris, Puf Epiméthée, 1988

## **Saint Bonaventure**

- *Les Sentences, Questions sur Dieu*, intro. et trad. fr. de Marc Ozilou des distinctions 1 à 3, 8, 22 à 25, 35 et 36 du Commentaire du premier livre des Sentences, Paris, PUF Epiméthée, 2002
- *In Sent II*, ed. Quaracchi, t. II, 1885
- *Les six jours de la création (coll. in Hexaëmeron)*, trad. fr. Marc Ozilou, Paris, Desclée/Cerf, 1991
- J.-G. Bougerol, *La réflexion morale de saint François et de saint Bonaventure*, étude inédite, disponible aux Editions Franciscaines sur le CD-Rom *Saint Bonaventure*, 2007
- Marianne Schlosser, *Saint Bonaventure, la joie d'approcher Dieu*, Cerf/Editions franciscaines, Paris, 2006

## **Guillaume d'Ockham**

- *Somme de logique, partie I*, tr. fr. et intro. par Joël Biard, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1993
- Marilyn McCord Adams, *William Ockham*, University of Notre Dame Press, Publications in medieval studies, XXVI/II, 1987
- Pierre Alféri, *Guillaume d'Ockham, le singulier*, Editions de Minuit, 1989
- Joël Biard, *Guillaume d'Ockham et la théologie*, Paris, Cerf, 1999
- Joël Biard, *Guillaume d'Ockham, logique et philosophie*, Paris, PUF, 1997
- *The Cambridge companion to Ockham*, ed. Paul Vincent Spade, Cambridge University Press, 1999