

Études critiques : une autre vision de la philosophie médiévale

Autor(en): **Étienne, Alexandre**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **44 (1994)**

Heft 3

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381521>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

UNE AUTRE VISION DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE¹

ALEXANDRE ÉTIENNE

Résumé

L'Introduction à la philosophie médiévale de K. Flasch nous ouvre à la philosophie du Moyen Age par le biais de conflits marquants qui opposèrent philosophes et théologiens de ce temps. C'est l'œuvre d'un médiéviste qui a pu, par sa longue pratique des textes, se libérer d'une conception trop monolithique de la pensée médiévale. En refusant de juger celle-ci à la lumière d'un seul philosophe, l'A. propose une vision de la philosophie médiévale différente et respectueuse de la variété des positions défendues. De plus, en représentant la philosophie à son lieu de naissance, l'A. adopte une perspective qui, malgré un caractère très personnel, gagne en précision historique.

Le huitième volume de la série Vestigia, collection consacrée à la pensée antique et médiévale, propose en traduction française une *Introduction à la philosophie médiévale* par K. Flasch, étude initialement parue à Darmstadt en 1987 sous le titre *Einführung in die Philosophie des Mittelalters* (21989). Dans la bibliographie de l'A., cet ouvrage suit d'une année une œuvre plus conséquente sur la pensée au Moyen Age : *Das philosophische Denken im Mittelalter von Augustin zu Machiavelli* (Stuttgart, 1986).

Dans cet ouvrage, K. Flasch présente un survol de la philosophie médiévale en treize chapitres dont la plupart traitent, par l'intermédiaire de textes polémiques qui se répondent, de la naissance d'un problème dans son contexte historique et des querelles alors suscitées dans les milieux théologiques et philosophiques. Or, parmi les disputes abordées dans ce livre, il en est de très connues et d'autres moins, phénomène qui traduit bien le sentiment de l'A. face aux «listes des classiques <qui> présentent plus d'inconvénients que d'avantages» (p. 71) et qui font que l'on considère comme très grands des

¹ Kurt FLASCH, *Introduction à la philosophie médiévale*. Trad. de l'allemand par Janine de Bourgknecht, préface de Ruedi Imbach et François-Xavier Putallaz (Vestigia 8), Fribourg/Paris, Editions universitaires/Cerf, 1992.

auteurs en fonction de «critères de politique ecclésiastique» et non de «critères d'abord philosophiques» (p. 71-2).

Le premier chapitre présente le renouveau philosophique sous le règne de Charlemagne. L'empereur était analphabète mais savait du moins s'entourer de conseillers. Il chargea l'un d'eux, Alcuin d'York, de «mener à bien sa politique pédagogique et ecclésiastique» (p. 4). L'A. parle à ce propos d'insertion de la philosophie dans l'exercice du pouvoir politique et pose la question du rôle et de la place de la philosophie dans un tel programme. Une réponse est donnée par Alcuin dans son *De Trinitate*, petit résumé de l'enseignement chrétien qui rappelle à l'empereur les tâches d'un souverain : rendre la justice et exhorter à la vie religieuse. Certes, la philosophie ne pouvait alors apparaître comme une «fin en soi» (p. 5); mais, sous le couvert d'une œuvre théologique, elle était bien présente, principalement comme dialectique et doctrine des catégories. On comprend qu'Alcuin ait appliqué «les règles de logique aux principaux passages de l'Écriture Sainte» si l'on reconnaît avec l'A. que, «comme tout langage humain, celui de la Bible également est réglé par les catégories» (p. 9). En regardant plus avant, une telle entreprise devait permettre, sur la base d'un texte faisant autorité, de «donner cohérence et unité» (p. 11) à un monde carolingien qui était de fait plus perturbé que ne l'admet l'imagerie traditionnelle, et de purifier les conceptions populaires que l'on avait de Dieu, de l'homme et du monde. Ainsi, par l'entremise de la dialectique, la philosophie devenait «règle d'interprétation» (p. 11).

Au chap. II, l'A. explique que la dialectique, «instrument indispensable» pour la défense du «nouveau programme éthique et culturel» (p. 18), ne fut pas la seule discipline philosophique à influencer le milieu carolingien. Ainsi, dans le *De arte rhetorica dialogus*, Alcuin montrait à son interlocuteur Charles que déjà les philosophes avaient établi des définitions des quatre vertus cardinales ainsi qu'un système de règles morales. L'A. précise que, face à l'ignorance des chrétiens d'alors, «la morale antique servait concrètement à juger du présent» (p. 19) et esquissait, avec les règles de vie du Nouveau Testament, «un système normatif à double voie» (p. 20). Toutefois l'essentiel de ce chapitre porte sur le conflit intellectuel et religieux entre l'Occident latin et Byzance, conflit qui révèle la volonté impériale de surpasser la Rome orientale non seulement par les armes mais encore par les arguments. Le savoir devient instrument de délimitation des frontières comme le prouvent les célèbres *Libri Carolini* par lesquels Charlemagne intervient dans la querelle des images et met en question la charge impériale dans sa conception byzantine. Opposé à une sacralisation du pouvoir politique, il opère une démarcation assez nette entre Dieu et l'empereur, et rejette l'image qui est œuvre humaine. Or c'est par le recours à la dialectique et à la rhétorique que sont prouvées les erreurs du synode de Byzance (787) qui, revenant sur l'interdiction du culte des images (synode de 754), leur accordait à nouveau une importance religieuse : c'est une infraction aux règles logiques (connues par Aristote et Boèce) et aux distinc-

tions augustinienne entre Dieu et le monde, l'esprit et la matière. Dans une heureuse formule, l'A. remarque que «l'Europe centrale, si pauvre en œuvres d'art, transformait son indigence en manifestation de puissance» (p. 26) car elle détenait la vraie religion. Nous retiendrons de cette période que la philosophie était présente «non dans le silence méditatif d'une cellule de couvent, mais au cœur du pouvoir» (p. 27).

L'A. fait ensuite un saut jusqu'aux années où l'empire, trop vaste et trop difficile à administrer, chancelle. C'est le temps des premières querelles doctrinales au sein de l'Occident même. Le chap. III aborde l'un des plus intéressants débats de fond, celui de la liberté individuelle et de la prédestination qui met aux prises Godescalc et Erigène. Le débat est né d'un conflit d'interprétation de l'œuvre d'Augustin. Godescalc avait menacé l'ordre établi en découvrant dans des textes tardifs d'Augustin que les hommes sont prédestinés soit au salut éternel soit à la mort éternelle (*gemina praedestinatio*). En réponse aux théories avancées par le moine saxon, condamné à Mayence en 848, l'archevêque Hincmar de Reims demanda à Jean Scot (Erigène) un rapport sur cette querelle. La position d'Erigène fut claire et sans appel: du fait de l'absolue simplicité de Dieu, on ne peut parler de deux prédestinations; il n'y en a même pas du tout. La négation par Erigène de toute prédestination ainsi que la remise en question de l'Enfer entraînaient maintes condamnations de cet écrit. Or, relève l'A., Jean Scot s'était lui-même appuyé sur l'œuvre d'Augustin et sur les arts libéraux pour étayer son rapport!

Les trois chapitres suivants sont consacrés au XI^e siècle. L'A. traite d'abord de l'opposition entre Béranger de Tours et Lanfranc sur la question de la présence substantielle du Christ dans l'hostie en tant que chose ou en tant que signe. C'est donc sur le terrain de la *ratio fidei* que se porte le débat, avant que ne soit avancée la théorie de la transsubstantiation (chap. IV). Puis il poursuit par l'exposé de la façon dont Anselme de Cantorbéry, préférant l'argumentation rationnelle à l'argument d'autorité, a répondu aux critiques empiriques que Gaunilon avait formulées contre sa définition et sa preuve de l'existence de Dieu (chap. V). Vient enfin la relation du conflit entre Manegold de Lautenbach, un partisan de la papauté, et Wolfhelm de Cologne, un partisan de l'empereur. La querelle se passe sur fond de remise en question de la philosophie et de la cosmologie telles que les faisait connaître le *Commentaire sur le Songe de Scipion* de Macrobie (chap. VI).

Le chap. VII nous plonge dans le XII^e siècle en présentant l'une des figures médiévales les plus marquantes: Pierre Abélard. Nous découvrons un Abélard redoutable logicien, convaincu de la force de la raison. Nous le voyons rompre avec la conception cléricale de la science qui avait prévalu jusqu'alors, innover par son enseignement et s'attirer les foudres des traditionalistes, Bernard de Clairvaux en tête, qui ne sauraient tolérer pareilles innovations en matière de théologie. Condamné pour la deuxième fois en 1140, interdit d'enseignement et malade, ce n'est qu'auprès de Pierre le Vénérable à Cluny qu'il trouvera quelque répit et soulagement.

Le chap. VIII s'ouvre sur un «autre moyen âge» (mais pas celui de J. Le Goff). Il s'agit du monde arabe, qu'une vision simpliste de la pensée médiévale a tendance à laisser de côté, ignorant tout de sa riche diversité et de son apport philosophique. C'est par l'intermédiaire des Arabes en effet qu'Aristote a opéré son grand retour en Occident. L'A. nous présente l'opposition entre le scepticisme religieux et la métaphysique scientifique. C'est d'un côté Al-Ghazali qui s'en prend à la philosophie, particulièrement à la métaphysique, pour défendre la religion et, de l'autre, Averroès qui, procédant à une critique de la critique, cherche à défendre la fonction scientifique de la métaphysique.

Averroès est encore présent au chap. IX où l'A. se fait l'écho du conflit né de la rencontre au XIII^e siècle entre l'Occident et l'Aristote arabe tel que l'avait expliqué le *Commentator*. Remontant à l'origine de la polémique contre Averroès, l'A. présente le problème de l'unité de l'intellect tel qu'il se posait alors – et se pose encore – à la lecture du *Traité de l'âme* d'Aristote (livre III, chap. 4 et 5) et des commentaires qui en ont été donnés. Il y est question de la distinction, selon la terminologie des médiévaux, entre un intellect agent et un intellect possible. Pour un chrétien ou un musulman, cette distinction soulève l'importante question de l'immortalité individuelle. Le problème est exposé à la lumière de la comparaison entre le commentaire d'Averroès et le *De unitate intellectus* d'Albert le Grand. L'A. en profite pour montrer que le traité d'Albert illustre bien la forme «scolastique» appliquée à l'étude d'un problème (avec analyse des arguments et contre-arguments) et représente le «modèle d'une nouvelle culture philosophique» (p. 147).

Le chap. X poursuit l'étude de l'apport d'Aristote dans le monde occidental en retraçant les nouvelles perspectives ouvertes par sa pensée politique. On a commencé alors à renoncer à la «Cité de Dieu» augustinienne, explique l'A. : «L'arrivée d'Aristote rendait possible la sécularisation de la nature, de la société et de la politique, et permettait ainsi l'émergence du monde moderne.» (p. 155) Désireux d'illustrer la diversité des positions suscitées par la pensée politique d'Aristote, l'A. prend trois exemples : Thomas d'Aquin et le *De regimine principum*, Dante et le *De monarchia*, Marsile de Padoue et le *Defensor pacis*.

L'Aquinate opte pour un fondement biologique et anthropologique de sa pensée politique et met celle-ci au service d'une «monarchie pontificale universelle» (p. 160) : l'Etat est certes «naturel», mais la politique vise seulement le bonheur terrestre qui ne saurait être autre chose qu'une fin provisoire. De ce fait, la politique «reste ordonnée à la béatitude dans l'au-delà, et se rapporte à ce bonheur-ci comme un moyen à l'égard d'une fin» (p. 159). De son côté, Dante reconnaît deux béatitudes qui ne s'excluent pas : l'une est terrestre et accessible par la philosophie ; l'autre, éternelle jouissance de la vision de Dieu, est atteinte par la Révélation et l'exercice des vertus théologiques. L'Alighieri s'intéresse à la signification du genre humain. Or nul homme ne saurait réaliser à lui seul l'ultime perfection dont l'humanité est capable, *i. e.* la puissance de l'intellect. La condition nécessaire en est la réalisation d'une paix perpé-

tuelle. Dante préfère donc une monarchie universelle et rejette le désir de suprématie de l'Eglise, source de conflits et de guerres. A l'instar du poète italien, Marsile de Padoue insiste sur l'importance de la paix. Le but de l'Etat est le «bien-vivre» et la politique du Padouan vise à «l'intégration de la religion dans l'organisme politique» (p. 166). Marsile veut à la fois «libérer la politique de la tutelle de l'Eglise, et défendre l'autonomie de la philosophie» (p. 164). Comme le contexte historique a cependant changé et qu'à ses yeux «les idées d'hégémonie de la papauté sont les menaces les plus dangereuses pour la paix» (p. 164), il s'ouvre dans le *Defensor pacis* à une certaine idée démocratique, tout en accordant au fil des pages, comme le souligne à juste titre l'A., une importance croissante à l'empereur.

Dans le chap. XI, l'A. met en scène une figure marquante du XIV^e siècle qui s'est longtemps consacrée à des études théoriques, avant de s'engager dans le débat politique en soutenant l'autonomie de l'empire face à la papauté. Dans un exposé très clair, l'A. rapporte les critiques opposées par Guillaume d'Ockham à la tradition : critique du langage, des abstractions, de la conception de la connaissance, mise en doute de la certitude accordée à la perception sensible, etc. Face aux théories du *venerabilis inceptor*, il faut considérer les principales objections que le Chancelier d'Oxford, Jean Lutterell, a présentées sous forme de catalogue d'erreurs devant la Curie à Avignon en 1324. Il entrevoyait le danger que pouvait représenter vis-à-vis des fondements de la philosophie traditionnelle les principales thèses d'Ockham et leur application à la théologie. Et l'A. précise à juste titre que, si Lutterell n'était pas pleinement conscient de l'ampleur et des implications des critiques ockhamiennes, il avait néanmoins pressenti la lourde menace que faisait alors peser sur les théories en vigueur celui qui devait, par sa nouvelle conception de la rationalité, ouvrir la voie à un Nicolas de Cues.

Bien qu'il soit également consacré au XIV^e siècle, le chap. XII aborde toutefois un autre courant philosophique, la «mystique». C'est un mouvement auquel on associe généralement le nom d'Eckhart et que l'on oppose souvent à la «scolastique». Après une réflexion sur l'utilisation du mot «mystique» et l'attribution fallacieuse de ce qualificatif à l'œuvre du dominicain allemand, l'A. s'intéresse à la critique eckhartienne de la philosophie et de la théologie et mentionne les principales propositions, considérées comme fausses, qui ont mené à la condamnation de ses écrits par le tribunal de l'Inquisition (1329). Il montre également comment Eckhart, tirant à l'instar d'Ockham les conséquences du foisonnement d'idées apparues depuis le retour d'Aristote et l'entrée d'Averroès en Occident, s'écarte toutefois du franciscain par le point de départ qu'il choisit (Eckhart se place du côté de l'universel) et les conclusions auxquelles il aboutit.

Ce survol de la philosophie au Moyen Age prend fin avec un dernier chapitre consacré au débat qui opposa Nicolas de Cues et Jean Wenck entre 1442 et 1449. On pourrait regretter ici que quelques phrases seulement suffisent à l'A. pour franchir la centaine d'années qui nous séparent d'Ockham

et d'Eckhart et pour résumer l'évolution qui eut lieu dans les universités, même si nous devons respecter «la liberté de choix de l'auteur» qui reconnaît être «responsable de cette lacune de plus d'un siècle» (p. 208). C'est Jean Wenck qui ouvre la polémique avec le *De ignota litteratura* et une critique violente du *De docta ignorantia*, l'une des œuvres majeures du Cusain. En réponse tardive (1449), Nicolas rédigea l'*Apologia doctae ignorantiae*. Le débat oppose un partisan du savoir du non-savoir (*i.e.* la docte ignorance) à un défenseur du savoir et de la connaissance de type aristotélien. Ce dernier reproche au premier sa vision «panthéiste» (le mot n'est pas de Jean Wenck, voir p. 210). Derrière le reproche d'hérésie se trouve cependant un différend d'ordre philosophique. Ainsi, à une philosophie qui considère Aristote comme *le* philosophe s'oppose une pensée qui s'inspire d'une philosophie de l'Un et qui est acquise à la coïncidence des opposés. L'A. résume bien la volonté du Cusain qui est de «briser le joug de l'aristotélisme scolaire» (p. 219), avant de préciser que le but est de redonner place à une autre philosophie qui «réhabilite» des auteurs comme Erigène, David de Dinant, Berthold de Moosburg, etc., qui ont tous peu ou prou puisé dans la tradition néo-platonicienne. Relevons cependant avec l'A. que «la nouvelle philosophie de Nicolas se présentait comme un nouveau commencement, une «renaissance», mais non comme un retour au néo-platonisme» (p. 219). On voyait plutôt s'amorcer – pour reprendre les derniers mots de cette *Introduction* – «le retour de Socrate» (p. 223).

Tel est en résumé le contenu de l'ouvrage par lequel K. Flasch nous offre une autre vision de la philosophie médiévale – des philosophies, devrait-on dire. Car l'A. ne saurait parler d'un «esprit de la philosophie médiévale». A ses yeux, la philosophie médiévale ne saurait se résumer à une philosophie chrétienne, comme le concevait encore un Gilson. Elle ne saurait cependant pas davantage se définir de façon totalement autonome par rapport à la théologie: on ne peut oublier que nombre de débats sont nés dans un contexte religieux et qu'ils ont nourri des querelles théologiques.

Quant à la méthode d'approche, l'A. démontre que la philosophie médiévale ne consiste pas plus en une pensée pré-kantienne qu'elle ne trouve sa consécration dans la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin. En effet, ce n'est pas à la lumière d'une philosophie ou d'un philosophe particulier que l'A. veut éclairer ce que trop longtemps l'on a considéré comme les siècles obscurs de la pensée. Au contraire, sa démarche, pour notre plus grand plaisir d'historien de la philosophie, mais aussi de *lecteur*, vise à saisir la philosophie à son lieu de naissance, là où apparaissent les problèmes (voir pp. 16-17). La philosophie, telle qu'elle nous est présentée ici, est replacée dans son contexte historique et socio-culturel (croissance et déclin de l'empire carolingien, passage du monde rural au monde urbain, déplacement de la culture des centres monastiques vers les écoles cathédrales puis dans les universités, etc.). C'est une philosophie qui n'est pas d'une pièce et qui ne s'est pas faite en un tour de main. Les œuvres philosophiques, ainsi décrites à partir de leur lieu de nais-

sance jusque dans le rôle historique qu'elles ont joué, retrouvent ici leur pleine signification. On découvre ainsi avec plaisir une philosophie qui, sans se limiter exclusivement au rôle d'*ancilla theologiae*, est influente dans la sphère des pouvoirs politique et religieux. On comprend alors mieux le choix, volontairement réducteur, d'introduire à des œuvres polémiques significatives. Il faut donc rester conscient du fait que ce choix ne saurait épuiser la diversité de la philosophie médiévale.

Précisons encore que l'A. est soucieux de se démarquer d'une histoire des problèmes qualifiée d'«éternisme fumeux» (p. 32) et d'une méthode qui «sépare définitivement ce qu'elle se proposait d'unir: la philosophie et l'histoire» (p. 33); il veut considérer les problèmes philosophiques comme «des produits de la culture, non des conditions *a priori* d'une production culturelle» (p. 40). Il ne faut alors pas se tromper sur les intentions de l'A. lorsque celui-ci donne pour titre à ses chapitres le thème des conflits qui virent s'opposer les auteurs médiévaux. Ainsi, ces derniers ne sont pas à concevoir comme de simples représentants ou moments historiques d'un problème éternel. Par ailleurs, dans une volonté de ne pas aller trop vite dans la synthèse d'éléments diversifiés, l'A. rejette pour les étiquettes en «-isme», susceptibles de passer outre l'enchevêtrement des influences et la variété des sources utilisées par un même auteur (voir pp. 90-94). Toutefois, il ne peut s'empêcher, çà et là, de recourir lui-même à des désignations comme «averroïsme», «augustinisme» ou encore «aristotélisme».

Il est encore un trait révélateur de cette méthode qui nous montre les débats circonstanciés qu'a affrontés la philosophie, aussi bien les conflits avec le pouvoir politique ou religieux que les querelles internes entre divers courants d'inspiration antique: l'A. ne donne pas d'introduction ni de conclusion à son ouvrage, dans lesquelles il développerait abondamment sa conception de l'histoire de la philosophie. Il a préféré entrecouper le développement de certains chapitres par des réflexions d'ordre méthodologique. Il consacre ainsi une section du chap. II à la question «Pourquoi étudier la philosophie médiévale?»; une section du chap. III à celle du «Soi-disant retour des problèmes: Remarques sur la méthode»; enfin une section du chap. VII au «Rôle historique des polémiques». C'est d'ailleurs seulement dans le chap. VII, au milieu même de son *Introduction*, que l'A. énonce ce qu'il entend par «introduction à la philosophie d'une époque passée» (p. 92): pareille introduction doit «enseigner... à connaître des situations qui furent fécondes, parce que susceptibles de diverses interprétations... <et> faire voir les tensions présentes au sein d'une civilisation et analyser les besoins théoriques et pratiques qui ont conduit à comprendre ces tensions» (p. 92). Et de rappeler: «Une analyse historique ne doit pas commencer par s'identifier à une construction conceptuelle» (p. 92).

Une telle conception de son ouvrage évite donc au médiéviste allemand de tomber dans les travers des approches de l'histoire de la philosophie qu'il rejette, celles-là mêmes qui «ont immobilisé le courant de l'histoire par référence à un système considéré comme intemporel» (p. 16). Relevons à ce

propos, avec les deux préfaciers de ce livre, que le lecteur pourra éprouver un « choc » à la découverte de cet ouvrage, « parce qu'il n'est pas exactement ce que l'on croit devoir attendre d'une *Introduction à la philosophie médiévale* » (p. VII). L'on pourrait même ajouter : ce livre n'est pas, loin s'en faut, ce à quoi la tradition nous a habitués.

Dans sa présentation, en effet, l'A. ne s'aide pas plus d'un éclairage artificiel (comparaison avec un *grand* philosophe, tel Kant, qui servirait d'éta- lon pour mesurer la valeur de cette pensée), qu'il ne se base sur une conception cyclique de l'histoire de la pensée (qui, dans un jugement de valeur difficile à justifier, considérerait, à l'instar de certains médiévistes tel F. Van Steenberghen, que la pensée médiévale a connu son âge d'or au XIII^e siècle avant de dégénérer au XIV^e siècle). En cherchant ainsi à situer la philosophie à son lieu de naissance, l'A. témoigne donc d'une double volonté : d'abord, celle de comprendre l'origine et le pourquoi de certaines questions philosophiques, survenues à un moment précis dans l'histoire ; ensuite, celle de présenter lesdites questions à l'état nu, c'est-à-dire dépouillées de tout préjugé. Tel est, à mon sens, ce que l'on peut déduire de l'effort de l'A. pour se libérer le plus possible de toute influence extérieure au monde médiéval, qui fausserait sa perception de l'histoire de la philosophie.

De plus, en raison de ce renoncement à l'immobilisme de la tradition, cette approche de la philosophie médiévale gagne en dynamisme. La visite guidée à travers la pensée médiévale que nous offre l'A. ne saurait alors être comparée à la projection d'une série de diapositives (autant de livres constituant la bibliothèque médiévale), qui restituent une image figée et gênent la compréhension du processus décrit. Il s'agit plutôt d'un fondu enchaîné où chaque nouveau chapitre rappelle en demi-teintes, avant de les intégrer, les discussions précédentes, où chaque nouveau débat est replacé dans le mouvement historique qui comprend les pas évolutifs de la société, de la pensée et de la conception que l'homme a de lui-même (ce dernier gagnant au cours des siècles une autonomie toujours plus grande).

En conséquence, une telle présentation réconciliera plus d'un lecteur avec le monde médiéval, en lui révélant un Moyen Age aux couleurs plus nuancées que celui qu'une certaine tradition a dépeint. Au risque, bien sûr, d'irriter plus d'un lecteur... En effet, d'aucuns seront fâchés, par exemple, que l'A. ait accordé une place minimale à Thomas d'Aquin, qui n'est guère présent que pour sa pensée politique, à laquelle sa production philosophique ne saurait certes se réduire. Toutefois, si l'on a bien compris le propos de l'A., qui est justement de s'émanciper d'une vision trop monolithique du Moyen Age, on ne s'en offusquera pas !

En outre, le choix de présenter la pensée médiévale en abordant des conflits marquants, sans pour autant tomber dans une histoire des problèmes ou une description de l'évolution des domaines de la philosophie, opère une ligne de démarcation nette entre une présentation dite historique et une présentation thématique, laquelle aborderait successivement les différentes branches de la

philosophie : logique, physique, métaphysique, etc. Alain de Libera a procédé de cette manière dans son petit livre sur *La philosophie médiévale* (Que sais-je n° 1044, Paris : PUF 1989) et son travail, pour utile et précis qu'il soit, laisse entrevoir la difficulté et la lourdeur d'une entreprise qui accumule les informations et les données techniques au détriment de la compréhension de la naissance et du développement du questionnement philosophique. En ce sens, l'ouvrage de K. Flasch répond bien mieux que celui d'A. de Libera au souci d'*introduire* à la philosophie médiévale.

Ce faisant, le médiéviste allemand laisse néanmoins entrevoir certaine limite inhérente à sa méthode. En effet, s'il faut lui savoir gré de ne pas avoir jugé la valeur de la pensée médiévale à la lumière d'*un* philosophe ou d'*une* philosophie (ce qui aurait fait reposer son jugement sur maints *préjugés*), on peut regretter qu'il n'ait pas mieux valorisé certains traits caractéristiques et distinctifs de ces philosophies du Moyen Age. Certes, il n'est plus aujourd'hui nécessaire d'épiloguer sur la richesse et la variété de la philosophie médiévale ; la chose semble être reconnue au moins depuis que Paul Vignaux a publié *Philosophie au Moyen Age* (1958), ouvrage dans lequel il exposait la tâche de l'historien : «L'historien qui a reçu une formation philosophique doit craindre de trop unifier, de systématiser ; il faut qu'il laisse voir la diversité rebelle» (Cf. *Avant-propos*, p. 64 de la réédition : *Philosophie au Moyen Age*, précédé d'une *Introduction nouvelle* et suivi de *Lire Duns Scot aujourd'hui*, Albeuve, 1987).

Toutefois, il semble que l'A. aurait pu, ici ou là, faire mieux ressortir certains apports propres au Moyen Age, et qui rendent cette période encore plus digne d'intérêt pour l'historien de la philosophie. En effet, ce n'est pas la même chose, pour prendre un exemple, de montrer l'originalité des développements de la logique médiévale en réponse à des questions soulevées à un moment précis (pensons aux théories de la supposition et de ses subdivisions), et d'apprécier ces mêmes méthodes de logique à la lumière des techniques élaborées ultérieurement. Il conviendrait de distinguer entre un constat d'originalité (de la réponse apportée au problème posé alors) et une appréciation de valeur (par rapport à une philosophie postérieure érigée en norme).

Reconnaissons toutefois que l'A. fait ressortir une technique d'argumentation particulière au Moyen Age. Il laisse entendre, par le choix des œuvres traitées (et sans pour autant le formuler explicitement), que la *disputatio* (technique que les médiévaux ont élaborée par excellence jusqu'à atteindre les développements extrêmes que l'on connaît et que l'on a souvent, à juste titre, critiqués), n'a pas été qu'un artifice scolaire. En effet, avant même d'avoir été régie selon des règles strictes, la dispute fut pratiquée tout au long du Moyen Age dans un sens large, également en dehors des institutions scolaires, et elle s'est réalisée dans toute une série de textes polémiques.

Tous les textes importants, toutes les «disputes», ne sont certes pas présentés dans cette *Introduction* – mais l'A. pouvait-il, voulait-il prétendre à l'exhaustivité ? Non, bien sûr. On se prend toutefois à regretter que l'A. ait laissé de côté certains courants de pensée et certains philosophes. On notera

tout particulièrement que la pensée juive est totalement absente. Pensons à des auteurs comme Maïmonide ou Ibn Gabirol. On ne se consolera pas avec la seule mention, dans la bibliographie (d'ailleurs conçue pour la traduction française en tenant compte des ouvrages parus depuis 1987), des études de C. Sirat (1988). On aurait pu s'attendre également à ce que l'A. démêle quelque peu la question, toujours actuelle, de l'averroïsme latin, ou revienne sur les condamnations de 1270 et 1277, dont on peut dire, sans risque d'en exagérer l'importance, qu'elles soulevaient des questions de fond, liées à certaines thèses puisées dans la philosophie aristotélicienne ainsi que dans la pensée arabe. On rappellera pour mémoire le problème de l'éternité du monde.

Ces quelques regrets ne sauraient toutefois occulter les grandes qualités de cet ouvrage qui allie clarté, précision et concision, ne donnant par exemple en notes que les indications bibliographiques indispensables. En résumé, cette *Introduction à la philosophie médiévale* de K. Flasch est un ouvrage qui mérite toute notre attention pour le nouvel éclairage qu'il offre sur le Moyen Âge. Ce petit livre parvient en effet à renouveler l'approche de la philosophie médiévale dans le monde francophone (qui plus est, dans une traduction fiable et assez agréable à lire!), sans pour autant remplacer ni rendre désuètes les contributions de médiévistes influents, tels que Gilson, Vignaux, Jauneau, Jolivet, de Rijk, de Libera, etc.². Par sa forme et sa manière de procéder, c'est aussi un ouvrage qui, sans atteindre le degré de provocation qu'a représenté *Penser au Moyen Âge* d'Alain de Libera (Paris, Seuil, 1991), devrait susciter plus d'une réaction dans le monde des médiévistes.

Rappelons pour conclure que cette *Introduction* est une véritable invitation à reconsidérer la philosophie sous un angle différent, nouveau pour une grande partie du lectorat francophone : vu sous cet angle, qui intègre les dimensions politique, sociale, théologique et même philologique – le livre n'est-il pas le véhicule des idées? –, l'histoire de la philosophie médiévale gagne en intérêt et, pour ne pas parler d'objectivité, en précision historique.

² On renverra le lecteur intéressé par la question des différentes interprétations et des appréciations divergentes de la philosophie médiévale à un recueil d'articles paru récemment : *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento: contributo a un bilancio storiografico: atti del convegno internazionale Roma, 21-23 settembre 1989* (Storia e letteratura 179), a cura di R. Imbach & A. Maieru, Roma, 1991 (impr. 1992).