

Pourquoi et comment étudier la philosophie médiévale aujourd'hui?

Autor(en): **Rosemann, Philipp W.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **43 (1996)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **27.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761241>

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.

PHILIPP W. ROSEMANN

Pourquoi et comment étudier la philosophie médiévale aujourd'hui?*

Le rôle de l'«autre» dans la constitution de la subjectivité

Dans un passage bien connu du livre Λ de la *Métaphysique* (chapitre 9), Aristote met en contraste la saisie immédiate de soi qui est le privilège du Premier Moteur, et la manière dont l'homme se connaît lui-même. Dans le cas de l'être humain, dit-il en effet, «αίνεται δ' ἀεὶ ἄλλου ἢ ἐπιστήμη καὶ ἢ αἴσθησις καὶ ἢ δόξα καὶ ἢ διάνοια, αὐτῆς δ' ἐν παρέργῳ» – «il paraît que la science, la perception, l'opinion et la pensée discursive portent toujours sur quelque chose d'«autre»; par contre, ce n'est qu'accessoirement qu'elles ont elles-mêmes pour objet» (1074 b 35 sq.)¹. La conscience de soi requiert, pour l'homme, un détour à travers l'«autre» – ceci est la conviction non seulement d'Aristote² et des philosophes travaillant dans son sillage³, mais de toute pensée qui s'écarte des présuppositions du *cogito* cartésien. Dans la philosophie contemporaine, par exemple, Jacques Lacan parle d'un «stade du miroir» qui serait «formateur de la fonction du Je»⁴. D'après le psychanalyste parisien, le

* Texte légèrement remanié d'une communication prononcée au Département de philosophie de l'Université de Montréal, le 24 avril 1995. Je remercie le Département vivement de son invitation, et le Professeur Claude Lévesque de ses remarques lors de la discussion.

¹ C'est moi qui traduis.

² Sur la conception de la conscience de soi chez Aristote, cf. OEHLER, Klaus, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewußtseinsproblems in der Antike*. Hamburg 1985. A la page 1, l'auteur écrit: «Es ist eine weit verbreitete Meinung, erst die Neuzeit habe einen durchdachten Begriff vom Selbstbewußtsein des erkennenden Subjekts ausgebildet. Es läßt sich indes zeigen, [...] daß die Frage in dieser Richtung der griechischen Philosophie vertraut war, aber daß sie aus sachlichen Gründen auf diese Frage eine andere Antwort geben mußte als die Neuzeit.»

³ Cf., p. ex., S. THOMAS D'AQUIN, *Qu. disp. de veritate*, qu. 10, art. 8, c (Ed. leon. XXII, 2: 322): «[...] mens nostra non potest se intelligere ita quod se ipsam immediate apprehendat, sed ex hoc quod apprehendat alia devenit in suam cognitionem».

⁴ Cf. LACAN, Jacques, «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique», in: IDEM, *Écrits*. Paris 1966, 93–100 (Le champ freudien).

petit d'homme ne devient sujet, c'est-à-dire homme, qu'en assumant une image de soi qui lui est extérieure et dans laquelle il se reconnaît. L'homme ne se connaît, voire n'existe, qu'en se «re»connaissant dans un «autre» qui n'est pas lui. Autrement dit, «l'homme est l'étant dont l'être est de s'ordonner à l'autre, mais en telle sorte que cette sortie de soi s'avère au même niveau retour sur soi»⁵.

L'«autre» de la philosophie: expérience non-philosophique et sources historiques

La philosophie, en tant que réflexion humaine, n'échappe pas à cette structure. C'est pourquoi «la philosophie est réflexion sur une expérience non-philosophique»⁶, comme l'a formulé Alphonse De Waelhens, c'est-à-dire pourquoi elle n'existe concrètement que comme pensée de quelque chose qui est «autre» qu'elle-même – que ce soit Dieu, l'homme, la société, l'œuvre d'art ou, plus récemment, l'inconscient. Aussi la réflexion philosophique se différencie-t-elle dans les diverses branches systématiques que sont, par exemple, l'anthropologie, l'éthique, l'esthétique ou la métaphysique. La question «Qu'est-ce que la philosophie» naît en marge, pour ainsi dire, de questions comme: «Qu'est-ce que l'homme?» ou «Qu'est-ce que l'être?». Mais non seulement la philosophie est toujours d'abord l'étude d'une «autre» question, c'est-à-dire d'une question qui apparemment l'éloigne d'elle-même; la philosophie est toujours aussi une réflexion moyennant des catégories qu'elle ne crée pas ex nihilo, mais qu'elle puise dans sa propre histoire. Dès lors, même les recherches philosophiques les plus «actuelles» ne sont pas dépourvues d'une dimension historique. C'est pourquoi la philosophie n'existe concrètement que comme une pensée qui est appelée à chercher sa propre vérité dans l'«autre» que sont ses sources. De la sorte, la philosophie se différencie derechef, et devient *histoire* de la philosophie ancienne, médiévale, moderne et contemporaine. Encore une fois, la philosophie doit apparemment s'éloigner d'elle-même pour se trouver⁷.

La dialectique du synchronique et du diachronique en philosophie

Les relations entre les axes systématique et historique de la philosophie, ou entre ses dimensions synchronique et diachronique comme dirait le

⁵ DE WAELHENS, Alphonse, *La philosophie et les expériences naturelles*. La Haye 1962, 186 (*Phaenomenologica* 9).

⁶ *Ibid.*, 2.

⁷ Cf. *ibid.*, 11: «La relation transversale de la philosophie à l'expérience non-philosophique se combine nécessairement avec un rapport vertical de la philosophie à sa propre histoire.»

structuralisme, revêtent un caractère dialectique. D'une part, les questions posées par la philosophie entraînent souvent une certaine préférence pour telle ou telle époque, voire telle ou telle figure philosophique, aussi bien qu'elles déterminent l'angle sous lequel l'histoire de la philosophie est étudiée — qu'on songe seulement à la manière dont la philosophie analytique négligea longtemps les penseurs du moyen âge. Or s'il y a aujourd'hui incontestablement des chercheurs travaillant dans la tradition anglo-américaine qui s'intéressent à la philosophie médiévale, comme par exemple Anthony Kenny⁸, Norman Kretzmann⁹ ou John Marenbon¹⁰ pour ne citer que quelques noms bien connus, ces chercheurs tendent à envisager la pensée médiévale exclusivement comme une logique ou une sémiotique, sans tenir compte de la métaphysique et de la théologie¹¹. D'autre part, lorsque la philosophie privilégie une période déterminée de son histoire, ce choix ne reste pas sans influence restrictive sur le développement de son contenu doctrinal. Par exemple, le néothomisme, qui a créé des ontologies, des épistémologies et des éthiques, n'a pas vraiment produit une philosophie du langage.

Les relations entre les axes systématique et historique de la philosophie revêtent un caractère dialectique. Nous étudions l'histoire de la philosophie dans le but de nous laisser éclairer sur certaines problématiques actuelles qui commandent notre intérêt, mais nos études historiques influent aussi sur ce que nous considérons comme constituant une «problématique», ainsi que sur la façon dont nous l'abordons. De quel angle qu'on aborde le cercle, nous sommes toujours déjà dedans. Dans les pages qui suivent, j'essaierai donc d'esquisser la manière dont je conçois le rôle de la philosophie médiévale à l'intérieur de la vie philosophique et culturelle d'aujourd'hui, sans prétendre à un point de vue absolu qui, pour nous, êtres finis, n'existe pas. Le projet philosophique n'est pas le projet d'une auto-fondation absolue¹² : la tâche de la philosophie est plu-

⁸ Cf., p. ex., son ouvrage le plus récent *Aquinas on Mind* (Londres, New York 1994), paru dans la collection «Topics in Medieval Philosophy», qui se propose le but de promouvoir des interprétations «analytiques» de la pensée médiévale (éd.: John Marenbon).

⁹ Qui est, entre autres, un des co-éditeurs de ce «manifeste du médiévisme anglo-saxon» (Alain de Libera) qu'est *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge 1982). (La citation d'A. de Libera est puisée dans son livre: *Penser au Moyen Âge*. Paris 1991, 362 n. 2, [Chemins de pensée].)

¹⁰ Dont les ouvrages les mieux connus sont sans doute *Early Medieval Philosophy* (480–1150) et *Later Medieval Philosophy* (1150–1350), tous les deux parus chez Routledge, en 1983 et 1987 respectivement.

¹¹ Cf., à ce propos, les remarques faites par J. FOLLON et J. MCEVOY dans leur article «Apologie de la pensée médiévale», in: FOLLON, Jacques/MCEVOY, James (éds), *Actualité de la pensée médiévale*. Louvain-la-Neuve, Louvain, Paris 1994, 7 sq. (Philosophes médiévaux 31).

¹² Cf. DE WAELHENS, *La philosophie et les expériences naturelles*, 36 (cf. note 5): «[...] aucune philosophie ne peut dans le moment entrer en possession complète de ses origines, comme l'expérience dont elle a la charge ne peut dans le moment se rendre pré-

tôt d'entrer dans le mouvement dialectique dans lequel elle ne cesse de se constituer en se différenciant systématiquement et historiquement, toujours dépendante d'un «autre». La philosophie doit tenter de comprendre cette dialectique, non pas de l'abolir¹³.

Je soumettrai d'abord à la considération de mes lecteurs quelques réflexions concernant l'influence que le climat culturel et intellectuel de notre temps a exercée sur la manière dont on étudie actuellement la philosophie médiévale. Dans un second temps, je parlerai de l'autre pôle de la dialectique, à savoir de la façon dont l'étude de la scolastique pourrait nous aider à mieux comprendre la situation philosophique, intellectuelle et culturelle d'aujourd'hui.

Les études de philosophie médiévale: hier ...

Le mouvement néoscolastique, qui fut florissant dans la première moitié de notre siècle jusqu'aux années soixante, est mort. Ce n'est pas l'occasion ici de s'embarquer dans une longue discussion des raisons qui expliqueraient le déclin de la philosophie néoscolastique. L'une d'entre elles est sans doute le fait qu'à la suite du concile Vatican II, la théologie catholique commença à poursuivre plus assidûment le dialogue avec la pensée contemporaine, et ceci aux dépens de ses rapports avec la philosophie scolastique. Le prestige dont cette dernière avait traditionnellement joui dans le monde catholique n'était pas sans être atteint par ce développement. Quoi qu'il en soit, après une brève période de vacillement, surtout dans les années septante, les études de philosophie médiévale connaissent aujourd'hui un regain d'intérêt. Cependant, en comparaison avec l'approche qui était celle de la néoscolastique, le visage des études de philosophie médiévale a profondément changé. En fait, dans l'ensemble, le mouvement néoscolastique était toujours un mouvement d'inspiration néothomiste. Quand on regarde un des plus impressionnants fruits des recherches sur la pensée médiévale entreprises par les néoscolastiques, à savoir le grand livre de Fernand Van Steenberghen sur *La philosophie au XIII^e siècle*¹⁴, on s'aperçoit d'une tendance tout à fait caractéristique de cette approche. En effet, Van Steenberghen fait de la philosophie médiévale une lecture téléologique, et le *télos* est la pensée

sentes toutes les conditions de son commencement et de son histoire. La philosophie est l'œuvre d'une réflexion incomplète et finie portant sur une expérience finie et qui, pas plus que son objet, n'arrive jamais à se découvrir comme possession pure et simple de soi.»

¹³ A ce sujet, cf. les brillantes réflexions de CORBIN, Michel, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*. Paris 1974, surtout 53 sq. (Bibliothèque des Archives de Philosophie 16).

¹⁴ VAN STEENBERGHEN, Fernand, *La philosophie au XIII^e siècle*. Louvain-la-Neuve, Louvain, Paris ²1991 (Philosophes médiévaux 28).

de saint Thomas d'Aquin. Tous les médiévaux, voire les philosophes anciens et arabes, sont considérés comme des précurseurs de saint Thomas, et aux yeux de l'éminent médiéviste, ils ne sont *que* cela. À l'instar de cette démarche, la néoscholastique avait toujours des difficultés à apprécier l'intérêt des penseurs postérieurs à saint Thomas. C'est qu'elle ne disposait d'aucun modèle qui lui aurait permis de voir la philosophie médiévale tardive et surtout la pensée moderne comme quelque chose d'autre qu'un mouvement détracteur de la synthèse thomiste.

... et aujourd'hui: «laisser voir la diversité rebelle»

J'ai dit que le visage des études de philosophie médiévale a profondément changé. En effet, le «thomocentrisme» de la néoscholastique, qui avait tendance à réduire les développements très variés de la pensée au moyen âge à un mouvement autour de saint Thomas, a été remplacé par ce qu'un de mes collègues à Louvain a qualifié de «néo-médiévisme»¹⁵. À la différence du thomocentrisme, ce néo-médiévisme met l'accent de ses recherches sur tout ce que, dans l'ancienne approche, était considéré comme «périphérique». Alain de Libera, par exemple, un des plus éminents représentants du courant néo-médiéviste¹⁶, a récemment publié un livre sur saint Albert le Grand, dans lequel il déclare qu'«il faut [...] oublier Thomas d'Aquin»¹⁷. Car l'habitude de n'envisager Albert que comme le maître du Docteur angélique nous aurait empêché de voir sa propre originalité profonde. Loris Sturlese a fait paraître une étude intitulée *La philosophie allemande au moyen âge*¹⁸, dans laquelle il critique l'hypothèse suivant laquelle tout aurait tourné autour de Paris dans la théologie et la philosophie médiévales. D'après Sturlese, les penseurs médiévaux travaillant dans la «province» auraient développé des visions philosophiques et théologiques souvent remarquables, et surtout difficilement réductibles aux enseignements dispensés par les maîtres parisiens. Avec son collègue de l'université de Bochum, Kurt Flasch, Sturlese est l'éditeur d'un *Corpus philosophorum teutonicorum medii aevi*¹⁹. Le médiéviste de Dublin Dermot Moran a consacré un livre à *La philosophie de Jean Scot Érigène*²⁰, dont il rapproche l'ontologie négative du projet

¹⁵ Cf. FOLLON, Jacques, Le «néo-médiévisme» d'Alain de Libera, in: *Revue philosophique de Louvain* 90 (1992) 75–81.

¹⁶ Cf. surtout son excellent ouvrage: *Penser au Moyen Âge* (cf. note 9).

¹⁷ DE LIBERA, Alain, *Albert le Grand et la philosophie*. Paris 1990, 11 (A la recherche de la vérité). Voir mon compte rendu de ce livre in: *Irish Philosophical Journal* 7 (1990) 193–197.

¹⁸ STURLESE, Loris, *Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748–1280)*. Munich 1993.

¹⁹ Hamburg, F. Meiner. Le premier volume a paru en 1977.

²⁰ MORAN, Dermot, *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*. Cambridge, etc. 1989.

heideggérien. La philosophie médiévale n'a pas commencé à produire des synthèses métaphysiques au XIII^e siècle ... À Louvain-la-Neuve, nous sommes en train d'éditer les œuvres complètes de Robert Grosseteste, philosophe d'Oxford pendant longtemps considéré comme un auteur «mineur»²¹. Aujourd'hui, on découvre l'actualité de sa métaphysique de la lumière, l'intérêt de sa manière de lire la tradition à travers le nouvel outil de travail que sont au XIII^e siècle les index, etc. Le néo-médiévisme a même commencé à influencer les interprétations de saint Thomas lui-même, qu'Alain de Libera voulait encore faire «oublier» dans son livre de 1990. Mais aujourd'hui, ce qui intéresse chez saint Thomas, c'est ce qui surprend dans son œuvre, ce qui s'y avère être «différent» par rapport aux interprétations accoutumées. Un bel exemple de cette nouvelle approche est fourni par le petit livre de Martin Blais, *L'autre Thomas d'Aquin*²². Ce livre contient des chapitres intitulés «Il y a le corps aussi», «N'obéir qu'à soi» ou «Le pouvoir vient de Dieu; le sexe aussi». Je pourrais multiplier les exemples de néo-médiévisme dans des publications récentes. Dans les études portant sur la philosophie médiévale, tout va depuis quelques années dans le sens d'un effort pour «laisser voir la diversité rebelle», selon un mot de Paul Vignaux²³.

Or si «laisser voir la diversité rebelle» a pu devenir le mot d'ordre du neo-médiévisme, c'est qu'il ne résume pas seulement les convictions de quelques médiévistes qui l'auraient inventé en lisant Albert le Grand ou Robert Grosseteste: non, «laisser voir la diversité rebelle» est en un sens la devise de notre culture actuelle toute entière. La tolérance à l'égard de la «différence» et de l'«altérité», aussi bien que l'«ouverture» à l'«autre» sont – on le sait bien – des mots-clef dans le discours public que l'on tient actuellement dans nos pays occidentaux. Je songe, pour ne citer que quelques exemples parmi les plus évidents, à la discussion autour de l'émancipation de la femme ou du rôle de minorités ethniques, linguistiques et sexuelles dans la société. Ce qui se passe, c'est que l'ancienne «périphérie» de la société, l'«autre» du passé (la femme, l'étranger...) demande sa réinscription, pour ainsi dire, au centre. Le refoulé retourne, pour user du langage des psychanalystes. Ce mouvement de «réinscription» cause des conflits, puisque nous nous trouvons maintenant dans la nécessité de «vivre ensemble différents»²⁴, c'est-à-dire de trouver une formule qui nous permette, non seulement de penser, mais de vivre la dif-

²¹ Le premier volume de cette édition vient de paraître: ROBERTUS GROSSETESTE, *Expositio super epistolam ad Galatas*, éd. MCEVOY, James; *Glossae in epistolas paulinas*, éd. DALES, Richard C.; *Tabula magistri Roberti Lincolniensis*, éd. ROSEMANN, Philipp W., Turnhout 1995 (CChrCM 130).

²² BLAIS, Martin, *L'autre Thomas d'Aquin*. Éditions du Boréal 1990 (s. l.).

²³ VIGNAUX, Paul, *Philosophie au moyen âge, précédé d'une Introduction nouvelle et suivi de: Lire Duns Scot aujourd'hui*. Albeuve 1987, 64.

²⁴ Cf. le titre du volume collectif: *L'Altérité. Vivre ensemble différents*. Montréal, Paris 1986.

férence dans l'unité, ou l'unité dans la différence. – Comment il est possible de trouver une identité qui soit intérieurement différenciée, constitue d'ailleurs aussi le problème-clef que l'architecture postmoderne tente de résoudre par les moyens de l'art. Car elle essaie de combiner son héritage moderne avec des éléments de la tradition, pour créer des bâtiments qui soient à la fois caractérisés par une unité harmonique et une hétérogénéité «rebelle»²⁵.

La philosophie n'existe concrètement, ai-je dit au début, que dans et par l'«autre» constitué à la fois par les questions qu'elle étudie et par l'histoire dans laquelle elle ne cesse de puiser les catégories de ses réflexions. Les rapports entre les parties systématique et historique de la philosophie possèdent une structure foncièrement dialectique. En parlant de l'état actuel des études de philosophie médiévale, j'ai essayé de mettre en lumière le premier côté de cette dialectique, à savoir la manière dont le médiévisme reflète, de par son accentuation de certains aspects de la pensée médiévale, les soucis de la vie et de la pensée contemporaines. J'en viens maintenant au côté opposé de la dialectique entre la philosophie systématique et son histoire, notamment au problème de savoir quel est l'intérêt des études de philosophie médiévale dans la vie culturelle d'aujourd'hui.

La contribution des études de philosophie médiévale à la vie culturelle d'aujourd'hui

En conformité avec un sentiment fort répandu dans nos sociétés, la philosophie contemporaine se méfie de tout ce qu'on tient pour un effort de «totalisation». Surtout, toute la philosophie française du XX^e siècle peut être lue comme une réponse au système hégélien, qui, dans sa quête d'un «savoir absolu», aspire à l'absorption de la différence dans l'identité²⁶. Le savoir absolu, c'est la transparence totale, l'*Aufhebung* de toute opacité dans la lumière de la raison. Or la pensée contemporaine ne croit plus à cette possibilité d'une rationalisation totale. Elle parle volontiers de l'irréductibilité de différents styles de pensée, ou des différentes «formes symboliques» (Cassirer) existant à l'intérieur de la culture humaine. Avec cette position, elle se trouve confronté au problème suivant: ou bien elle doit accepter le relativisme (qui, on ne l'ignore pas, se détruit lui-même), ou bien elle doit trouver une unité dans la différence, sans pour autant donner dans le piège hégélien. Dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel disait: «*Das Wahre ist das Ganze* – le

²⁵ Cf. surtout JENCKS, Charles, *The Language of Post-Modern Architecture*. Londres 1991, et, du même auteur: *Heteropolis. Los Angeles – The Riots and the Strange Beauty of Hetero-Architecture*. Londres, Berlin 1993.

²⁶ A ce sujet, cf. TAYLOR, Mark C., *Altarity [sic]*. Chicago, Londres 1987.

vrai est le tout». La tâche pour nous, contemporains, n'est pas de répudier les acquis de la philosophie hégélienne en nous contentant de telle ou telle opinion particulière puisque toute autre approche serait «totalisante». Que non point! Hegel avait raison: la vérité *est* le tout; seulement nous ne posséderons jamais ce tout. «La vérité est le tout, le tout n'est jamais achevé²⁷.» La vérité, le tout, l'unité du savoir, la réconciliation des différences dans nos sociétés sont autant de projets nécessaires, mais irréalisables dans le temps fini.

Et nous voilà arrivés à l'actualité de la philosophie médiévale. Et même à l'actualité de saint Thomas d'Aquin. Car il n'est pas nécessaire de l'«oublier» pour être un «néo-médiévisite»; il est seulement nécessaire de le relire. Si l'on regarde la pensée thomiste comme un système clos, une synthèse qui aurait voulu dire tout, on se méprend profondément sur les intentions de son auteur. Car les scolastiques et, parmi eux, exemplairement saint Thomas, ont fait un effort très conscient pour cheminer vers le tout, c'est-à-dire pour synthétiser les opinions et courants particuliers en philosophie et en théologie; cependant, ils savaient aussi que pour nous, êtres humains, l'universel et le particulier ne coïncident pas. Dès lors, la réduction des différences à une identité sans faille ne nous est pas seulement impossible, mais toute tentative trop rigide pour l'effectuer ne peut déboucher que sur l'erreur. L'unité est une fin qu'il faut poursuivre; tenter de la réaliser absolument, voire croire qu'on l'a réalisée absolument, c'est méconnaître les limites de la nature humaine: «nullus homo veritatis perfectam cognitionem adipisci [potest]²⁸.»

D'où est-ce que je tire cette interprétation de la philosophie médiévale? D'une lecture des ouvrages des plus classiques comme, par exemple, la *Somme théologique* – d'une lecture cependant qui ne s'arrête pas à la lettre de tel ou tel enseignement particulier, mais qui est attentive à la *méthode* qui y est mise en œuvre, ainsi qu'à la forme littéraire dans laquelle cette méthode s'incarne. (L'intérêt pour la *forme* matérielle de l'enseignement et de la littérature philosophiques au moyen âge est d'ailleurs aussi une caractéristique du «néo-médiévisite».) La forme littéraire de la *quaestio* scolastique et, dès lors, d'un article dans la *Somme* est celle du dialogue. En effet, la *quaestio* scolastique a son origine dans les discussions publiques, les *disputationes*, qui faisaient partie intégrante de la vie académique au moyen âge. Elle n'est donc pas un traité monolithique, mais, si l'on veut, l'œuvre de plusieurs. Bien sûr, la *quaestio*, telle que nous la lisons dans un ouvrage médiéval, n'a toujours qu'un seul auteur, et cet auteur, de plus, entend défendre une opinion bien déterminée. Néanmoins, les objecteurs qu'il introduit dans sa *quaestio* sont bien plus que des figurants, dont la seule fonction serait de

²⁷ DE WAELHENS, *La philosophie et les expériences naturelles*, 36 (cf. note 5).

²⁸ S. THOMAS D'AQUIN, *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, lib. II, lect. 1, § 275.

montrer combien absurde sont les positions qui ne s'accordent pas avec la doctrine de l'auteur. Si l'on prend l'exemple de saint Thomas, il est très rare que celui-ci dise que tel ou tel adversaire dont il cite les arguments est tout à fait dans l'erreur; au contraire, le procédé normal du Docteur angélique consiste à dégager l'«âme de vérité», même dans les positions qu'il rejette, à essayer donc de prouver que d'un certain point de vue ses adversaires ont quand même eu raison. La technique qu'il emploie dans ce but est celle de la *distinctio*. Il distingue, en effet, plusieurs aspects dans les questions dont il traite, et montre que les arguments des objecteurs répondent chacun à une facette particulière présente dans les choses elles-mêmes. Par la suite, il intègre le sens recevable de tous les arguments dans sa propre synthèse²⁹. Chez saint Thomas, la vérité est le produit d'une synthèse de points de vue particuliers qui, en tant que particuliers, sont faux. Le vrai est le tout.

Cependant, saint Thomas n'est pas le Hegel du moyen âge³⁰. Tandis que la *Phénoménologie de l'esprit* s'achève sur un chapitre intitulé «Le savoir absolu», la *Somme théologique* ne s'achève pas. Elle est, tout le monde le sait, inachevée. Par accident biographique, parce que l'auteur serait mort trop tôt? Non point. Thomas a refusé de continuer la rédaction de la *Somme* plusieurs mois avant de mourir³¹. C'est qu'il avait eu une vision en comparaison de laquelle tout ce qu'il avait écrit lui paraissait comme «de la paille» (*paleae*)³². Le caractère inachevé de la *Somme théologique* symbolise, me semble-t-il, une attitude générale des scolastiques. Pour eux, l'effort pour cheminer vers l'unité du savoir ne connaît pas de fin mot. L'«autre» est toujours plus grand que la capacité de l'être humain de l'unifier. Nous devons essayer de comprendre l'autre – essayer de voir l'«âme de vérité» dans les opinions des autres penseurs, essayer de comprendre les autres créatures, voire la création toute entière, même essayer de nous faire une idée de l'«Autre» avec un grand A,

²⁹ Cf. ROSEMAN, Philipp W., «Histoire et actualité de la méthode scolastique selon M. Grabmann», in: FOLLON, Jacques/MCEVOY, James (éds), *Actualité de la pensée médiévale*, 99 sq. (cf. note 11). Une analyse plus poussée de la méthode scolastique chez saint Thomas se trouve au chapitre VIII de ma thèse intitulée *Omne agens agit sibi simile: A «Repetition» of Scholastic Metaphysics*. Louvain-la-Neuve 1995 (ce travail paraîtra en 1996 chez Leuven University Press dans la collection «Louvain Philosophical Studies»).

³⁰ La meilleure comparaison des systèmes thomiste et hégélien que je connaisse est celle de LAKEBRINK, Bernhard, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*. Cologne 1955.

³¹ A ce sujet, cf. les remarques fort pertinentes de PIEPER, Josef, *Philosophia negativa. Zwei Versuche über Thomas von Aquin*. München 1953, 66 (Hochland-Bücherei).

³² A ce propos, cf. l'intéressant article de RICHARDSON, William J., ««Like Straw»: Religion and Psychoanalysis», in: VAN TONGEREN, P.J.M. et al. (éds), *Eros and Eris. Contributions to a Hermeneutical Phenomenology. Liber amicorum for Adriaan Peperzak*. Dordrecht, Boston, Londres 1992, 93–104 (*Phaenomenologica* 127).

c'est-à-dire de Dieu –; pourtant, il nous faut aussi apprendre à vivre avec le fait qu'en dernière analyse l'autre nous reste opaque.

Pourquoi étudier la philosophie médiévale aujourd'hui? Puisqu'elle nous apprend comment il est possible de vivre avec la différence, sans pour autant tomber dans le relativisme du «anything goes». Surtout, la philosophie contemporaine pourrait profiter d'une étude de la méthode scolastique, qui constitue une technique qui permet de «totaliser», sans créer des systèmes monolithiques et clos.

Les deux axes des études de philosophie médiévale: l'esprit et la lettre

Comment étudier la philosophie médiévale aujourd'hui? Nous avons déjà vu que la façon dont nous abordons l'histoire de la philosophie ne se laisse pas isoler des questions systématiques qui nous occupent dans notre temps. En revanche, l'histoire peut nous aider à mieux nous comprendre nous-mêmes dans notre propre situation philosophique, intellectuelle et culturelle, voire sociale et politique. Mais, paradoxalement, une histoire lue et interprétée dans le seul but qu'elle nous sera «utile» dans la réalisation de nos projets ne nous apprendra rien. Car une histoire pliée à nos propres besoins apparents ne serait que comme un miroir dans lequel nous nous voyons nous-mêmes. Or pour pouvoir apprendre, il faut une certaine distance, ou différence, entre l'objet et le sujet. En d'autres termes, celui qui veut apprendre doit assumer la dialectique esquissée au début de cet article, la dialectique qui fait en sorte que l'homme ne peut se connaître qu'en se «re»connaissant dans un «autre» qui n'est pas lui. – Qu'est-ce que tout cela veut dire pour l'étude de la philosophie médiévale? Eh bien, il est inévitable et même souhaitable que nous lisions celle-ci dans une optique propre à nous, déterminée par ce qui nous concerne et intéresse aujourd'hui. L'«esprit de la philosophie médiévale» (titre d'un ouvrage fameux que nous connaissons tous) n'est pas une catégorie «objective», fixée pour tous les temps. Mais l'esprit appelle le correctif de la lettre; l'«utilité» d'une pensée dans le contexte de notre propre temps doit être contrebalancée par la finalité interne de l'étude de l'histoire, c'est-à-dire par une approche qui s'intéresse au «passé» *pour ce qu'il est «en lui-même»*. Or la lettre, dans sa matérialité inerte, est justement cette instance irréductiblement «autre» qui ne cesse de nous rappeler l'altérité de ce que, dans nos interprétations, nous avons souvent tendance à réduire à quelque chose de familier, de facilement compréhensible. Quiconque a jamais établi l'édition d'un texte médiéval, ou traduit littéralement un texte scolastique, sait que c'est dans le contact avec la lettre, et en se heurtant à elle, qu'on a vraiment l'impression de devoir parcourir une distance avant d'entrer dans l'univers de l'«autre». Souvent nous sommes même forcés d'admettre qu'en dernière analyse cet univers nous reste clos. C'est le cas, par exemple, lorsque nous ne trou-

vons pas d'équivalent dans notre propre langue pour un terme qui, dans le texte que nous traduisons, est pourtant central. Parfois même les meilleurs traducteurs décident de reproduire un terme technique du texte original tel quel dans leur version, sans le traduire. De tels fragments d'une «autre» langue, d'un «autre» univers à l'intérieur d'un texte qui est pour le reste homogène, symbolise l'inassimilabilité de l'autre dans le même. Cependant, le traducteur ne peut en rester là. Il doit s'efforcer de traduire l'intraduisible. C'est pourquoi il ajoutera, par exemple, une note expliquant dans la langue de ses lecteurs le terme qu'il n'a pu traduire. Car si l'esprit appelle la lettre, la lettre resterait morte sans l'esprit, c'est-à-dire sans l'effort pour l'inscrire dans le présent.

L'étude de la philosophie médiévale se constitue à l'intersection de la paléographie et de la réflexion systématique, ou plutôt dans cet espace médian entre les deux où la lettre et l'esprit se rencontrent et, assez souvent, se battent³³.

³³ Je tiens à remercier mon collègue Olivier Depré, qui a bien voulu relire ce texte et me faire part de quelques remarques critiques qui m'ont permis de mettre au point mon argumentation.