Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 57 (2007)

Heft: 4: Écrire en lisant - lire en écrivant : réception et transmission des classiques

Artikel: Le discours scolastique médiéval

Autor: König-Pralong, Catherine

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381750

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 139 (2007), P. 353-368

LE DISCOURS SCOLASTIQUE MÉDIÉVAL

CATHERINE KÖNIG-PRALONG

Résumé

Les penseurs de la Renaissance puis les «classiques» ont dénigré le discours scolastique médiéval. Pour lui contester l'avantage de la philosophie, ils l'ont caractérisé par son dogmatisme théologique et surtout par ses lourdeurs et étrangetés formelles. À plusieurs égards, ce constat est exact. Il constitue une invitation à visiter et étudier cette différence du discours médiéval et des pratiques scolastiques, à reconstruire cette conscience autre de la pratique «philosophique» et, peut-être, à reporter sur nos propres pratiques le constat de dogmatisme.

Dans les bibliothèques, le secteur consacré à la philosophie médiévale ressemble à une ville des pays que nous disons «émergents»: un immense chantier s'étendant tous azimuts. On y trouve des éditions souvent en cours, des commentaires et des traductions souvent partielles, éparses et fragmentaires. Cet urbanisme est caractérisé par une densité très variable en fonction des régions. Un point névralgique concentre notamment une grande quantité d'études élaborées entre la fin du XIXe siècle et 1970: Thomas d'Aquin (1224/5-1274). Ce lieu jouit d'un fort pouvoir d'attraction: certaines entreprises majeures de l'historiographie philosophique médiévale ont été et sont encore thomaso-centristes. À la fin du xixe siècle, le grand architecte de ce plan d'étude fut le pape Léon XIII [1], qui mit Thomas d'Aquin au centre de la philosophie d'obédience chrétienne; le cœur du Moyen Âge se fixait au milieu du XIIIe siècle.

À la recherche des œuvres de philosophie médiévale, le lecteur rencontre cependant une énorme masse de textes, éparpillée, diffuse, en comparaison de laquelle l'ensemble de la production de l'Antiquité aujourd'hui conservée a la taille d'un opuscule. Que l'on choisisse au hasard l'un de ces textes, il faudra peut-être se résoudre à n'y rien comprendre. Les textes médiévaux, même édités, sont souvent illisibles. Ils parlent un latin trop uniment qualifié de «scolastique», car ils mettent en œuvre divers langages techniques, des idiomes très spécialisés et très locaux.

[1] L'intitulé de l'encyclique *Aeterni Patris* du 4 août 1879 énonce un projet éducatif qui aura une influence certaine sur l'historiographie philosophique médiévale: *De philosophia Christiana ad mentem sancti Thomae Aquinatis doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda.*

Dans leur facture aussi, les textes médiévaux sont déroutants ; ils présentent le négatif des standards stylistiques qui ont constitué nos normes à partir du XVIe siècle. Ils se signalent par leur différence d'avec la littérature philosophique de la Grèce classique et «hellénistique». Relativement à l'ensemble de la production, peu de traités et de dialogues, peu de lettres ou de maximes au Moyen Âge, mais beaucoup de commentaires. Avec la scolarisation de la philosophie, les néoplatoniciens ont en effet imprimé un nouveau pli à la pensée occidentale, un pli exégétique. Au IIIe siècle de notre ère, la philosophie était sanctuarisée dans les Écoles, celles d'Athènes et d'Alexandrie. Elle était de fait ritualisée. Les diadoques néoplatoniciens avaient organisé une initiation sur le canevas de la lecture des philosophes et des textes révélés : Aristote faisait office d'introduction, Platon était au centre, les *Oracles Chaldaïques* couronnaient ce parcours philosophico-religieux. Le néoplatonisme établissait ainsi l'exégèse en méthode philosophique. Le discours philosophique se faisait travail sur les écrits d'autrui, au lieu d'être écriture d'auteur. Encore faut-il perdre presque tous ces écrits – tous les textes de Platon sauf un extrait du *Timée* et tous les textes d'Aristote sauf le traité *De l'interprétation* et les *Catégories* – pour entrer de plain-pied dans le Moyen Âge, l'âge réputé «obscur». À Rome, la mort de Boèce en 524 peut marquer le début de ce Moyen Âge chrétien, très vite et pour longtemps privé des grands textes de l'Antiquité. Dès le IVe siècle, la prégnance toujours accrue de la pensée chrétienne opère un deuxième décentrement de la pensée philosophique, précisément décrit par M. Foucault et P. Hadot : au lieu d'être souci de soi et thérapie de l'âme inscrits dans l'ordre politique et/ou cosmique, cette pensée est habitée par un souci de soi excentré – *cura* signifie aussi «amour» –, attiré par un autre et un ailleurs (y compris par un autre soi, racheté et justifié)[2]. Dans le discours d'Augustin, au style pourtant assez classique, le souci de soi se mue en examen de conscience sous le regard de Dieu. L'homme ne s'appartient plus : il n'est chez soi ni dans le monde, ni dans son corps. Inscrit dans une temporalité désormais linéaire, douloureuse et rédemptrice, privée de la belle assurance du mouvement concentrique et cyclique, il ne peut que se préparer à l'autre vie, ailleurs et à la fin des temps. À l'entrée du Moyen Âge, le discours philosophique s'est doublement aliéné : dans sa composition, il suit désormais les articulations du texte qu'il commente ; dans sa dimension programmatique, il s'inféode au discours théologique qui efface le souci du monde et ôte ainsi à la philosophie son objet inaugural.

Pour aller immédiatement au plus étrange(r), nous passerons sur ce début et sur les huit siècles suivants. (Un bond de ce genre à travers l'histoire n'est en rien légitimé par les revendications territoriales de la catégorie historiographique «Moyen Âge» ; lorsqu'une dénomination couvre plus de dix siècles d'histoire, il est évident que sa capacité descriptive est quasi nulle.) Nous irons à l'autre bout du Moyen Âge, aux XIIIe et XIVe siècles, lorsque les intellectuels occidentaux auront rencontré la pensée grecque en l'espèce

[2] M. Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988,* Paris, Gallimard, 2001, p. 987-997, 1115-1127 ; P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?,* Paris, Gallimard, 1995.

d'un Aristote arabisé et néoplatonisé. Dès la seconde moitié du XIIe siècle, une vague de traductions sans précédent introduit une *épistémè* nouvelle au cœur de la culture latine rétrospectivement caractérisée par son indigence. Presque tous les textes d'Aristote que nous connaissons aujourd'hui sont traduits de l'arabe ou du grec, et avec eux, avant eux parfois, des commentaires arabes et grecs qui multiplient cet Aristote médiatisé par l'histoire en autant de figures tutélaires, de l'Aristote platonicien de Simplicius au «Philosophe» d'Averroès (Ibn Rushd), en passant par l'Aristote arabe et néoplatonicien d'Al-Fârâbî. Les écrits péripatéticiens s'imposent comme nouvelle matière philosophique. La pensée médiévale devient culture de la traduction; elle s'aliène encore une fois, pour parler une langue étrangère. Les traducteurs – à l'instar de Michel Scot traduisant de l'arabe – doivent parfois renoncer à comprendre; au lieu de traduire, ils translittèrent alors des termes, transposent des syntagmes du grec et de l'arabe au latin et inventent ainsi un nouvel idiome philosophique pour la jeune université médiévale[3].

De 1150 – Abélard meurt en 1142 – à la mort de Dante en 1321, la pensée philosophique médiévale s'occupe de «lire» Aristote. Or la lecture est un exercice technique et codifié, qui allie le fait de lire au sens le plus trivial du terme, à l'activité du commentaire, donc de l'écriture, et à la pratique de l'enseignement. Nous pointerons quelques spécificités de l'écriture de la philosophie médiévale, qui s'affiche paradoxalement comme pratique de la lecture et de la dispute.

Circulation des discours et impossibilité de l'œuvre

L'œuvre écrite ne constitue pas la finalité première de l'exercice philosophique au Moyen Âge. L'intellectuel médiéval est d'abord un professeur; il ne travaille pas à organiser et lisser un discours, à systématiser et arrondir une pensée sous la forme d'un écrit qu'il signerait de son nom et abandonnerait à la postérité. Dans le cadre régulateur de l'institution universitaire, l'intellectuel médiéval commente et dispute: il se livre à la «question», que nous considérerons comme emblème du discours philosophique médiéval et forme exemplaire de l'enseignement scolastique.

La question disputée est un hybride de commentaire et de joute oratoire, dont l'origine peut être située dans la première moitié du XIIe siècle, avec le *Sic et Non* de Pierre Abélard. Cette somme rassemble et confronte les témoignages discordants des «auteurs» – les Pères de l'Église – à la lettre des écrits saints. Organisés sous les rubriques «c'est ainsi» (*quod sic*) et «au contraire» (*et contra*), des énoncés sont tirés de leur contexte originel, opposés sous deux entrées mutuellement exclusives, et dotés d'une signification nouvelle par le

[3] Au sujet de cette invention médiévale du langage philosophique: J. HAMESSE (éd.), *Aux origines du lexique philosophique européen*, Louvain-la-Neuve, 1997; et J. HAMESSE, C. STEEL (éds), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2000.

fait de leur inscription dans un débat imaginaire. Cette méthode s'impose dans les salles de classes et, au XIIIe siècle, elle codifie la pratique de l'enseignement universitaire. Le maître pose une question en forme de dilemme ; lisant le traité *Du ciel* d'Aristote, il demande par exemple : «Est-il possible de prouver rationnellement que le monde n'aurait pas pu être éternel ?». Un opposant, disant «*quod non*», et un répondant, disant «*quod sic*», rassemblent les divers arguments et objections du public. Les thèses sont discutées puis, un ou deux jours plus tard, le maître livre sa détermination, par oral et par écrit : il organise l'ensemble des débats sous la forme d'un inventaire raisonné d'objections tissées en réseau de thèses contradictoires, livre une solution argumentée, et répond aux objections. Dans cette pratique scolaire, la question s'est peu à peu affranchie du texte à commenter ; le texte de base n'est plus qu'un prétexte, un réservoir de cas problématiques. A. de Libera l'a montré, il s'agit d'établir des questionnaires, des complexes d'interrogations et de réponses qui font sens en réseau et qui inventent à chaque fois leur objet, c'est-à-dire leur problème[4]. Selon cette description des techniques et des objets du savoir, nulle problématique anhistorique, pas de *philosophia perennis*.

Cela dit, il faut encore relativiser le tabou de l'«argument d'autorité», cette apparente négation de la liberté de philosopher dont les modernes feront un repoussoir. Au lieu de révéler une irrationnelle allégeance à la parole sacrée – donc toujours vraie – d'autrui, il est le signe d'une parfaite liberté vis-à-vis de ce que le moderne nomme «auteur». L'auteur médiéval n'est qu'un repère ; il renvoie à une collection d'écrits qui sont rassemblés sous un nom et qui, à un moment du passé, se sont ajoutés à la somme du savoir. (*Augere*, dont vient *auctor*, signifie «augmenter».) L'auteur sert à indexer et à référencer, mais il n'a pas le rôle de protagoniste de l'histoire que lui conférera le XIXe siècle. Ainsi, libérée de toute dépendance auctoriale, une sentence augustinienne peut être invoquée contre une thèse aristotélicienne, mais aussi contre un autre énoncé d'Augustin. Inversement, Aristote peut être mobilisé contre Augustin, et contre lui-même.

Double libération donc : progressif affranchissement par rapport au texte à commenter et absence de culte de la personnalité. Cependant, avec la codification des exercices scolaires et l'ensemble des procédures disciplinaires mises en place par l'Université, on assiste à une normation de la pensée et du discours philosophiques. En théologie, les disputes «ordinaires» sont obligatoires et à jours fixes, le public est circonscrit à la classe du maître, et les séquences oratoires s'enchaînent de manière réglée. Les disputes «quodlibétiques» sont des exercices facultatifs et solennels ; deux fois l'an, elles offrent aux maîtres l'occasion de se confronter à tout un chacun (*quilibet*) au sujet de n'importe quoi (*de quolibet*). Cette apparente liberté est cependant contrainte par la

[4] A. DE LIBERA, « Le relativisme historique : théorie des 'complexes questions-réponses' et 'traçabilité' », *Études philosophiques*, 4, 1999, p. 479-494.

menace et l'exécution de la censure, fréquente au XIIIe siècle[5]. Les autorités ecclésiastiques et universitaires prévoyaient un ensemble de punitions, qui allaient de la rétractation publique d'une prise de position au retrait de la permission d'enseigner (*licentia docendi*) ou à l'excommunication. Le 7 mars 1277, Etienne Tempier, évêque de Paris, condamne deux cent vingt «erreurs» introduites dans l'Université avec l'entrée de l'aristotélisme et l'engouement philosophique qui en résulta. Il accompagne la liste des thèses proscrites d'un règlement d'application symptomatique du climat disciplinaire qui régnait à l'Université de Paris. La délation et l'autocritique sont encouragées ; entendre une erreur, c'est faire un premier pas dans l'erreur ; ne pas la dénoncer, un second pas :

> Par conséquent, afin que cette manière imprudente de parler n'induise pas les gens simples en erreur, sur le conseil qui nous a été communiqué autant par des docteurs en Écriture sainte que par d'autres hommes prudents, nous interdisons strictement que de telles et semblables choses ne se produisent et nous les condamnons totalement, excommuniant tous ceux qui auront professé, ou auront osé défendre ou soutenir, de quelque façon que ce soit, les dites erreurs ou l'une d'entre elles, ainsi que leurs auditeurs, à moins qu'ils ne se présentent devant nous ou devant le chancelier de Paris en deçà de sept jours pour révéler <ces erreurs>, auquel cas nous procéderons tout de même contre eux en leur infligeant, selon ce que dicte le droit, d'autres sanctions proportionnées à la nature de leur faute.[6]

Autre phénomène symptomatique, la prohibition de la philosophie ne vise pas seulement des livres ou des auteurs. En première ligne, nous trouvons des énoncés, deux cent dix-neuf thèses décontextualisées et anonymes, qui, à nouveau, se mettent à faire sens en réseau, dans cette texture même que tisse le censeur, si bien qu'on a pu parler de «l'inventivité malencontreuse de la censure»[7].

Enfin, les professeurs de philosophie ne sont pas les seuls acteurs philosophiques sur la scène de l'Université médiévale. Investis d'un devoir d'expertise, les maîtres de théologie fréquentent les textes des philosophes grecs et arabes, ils les utilisent et les critiquent, les adoptent ou les rejettent. Les théologiens Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Henri de Gand, Gilles de Rome, Pierre de Jean Olivi, Godefroid de Fontaines ou encore Dietrich de Freiberg ont produit autant de «philosophie» que la Faculté des arts dans la seconde moitié du XIIIe siècle. La frontière disciplinaire est poreuse : les textes philosophiques circulent aussi entre les Facultés.

Y a-t-il un *écrivain ?*

Pas d'œuvre, pas d'écrivain non plus, du moins dans l'acception actuelle du terme. De manière symbolique et malgré nos réticences de modernes, les

[5] *Cf.* L. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIIe-XIVe siècles),* Paris, Les Belles Lettres, 1999.

[6] *La condamnation parisienne de 1277,* nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire par D. Piché, Paris, Vrin, 1999, p. 75-76.

[7] A. de Libera, *Penser au Moyen Âge,* Paris, Seuil, 1991, p. 15.

nombreux anonymes pourraient faire figure de grands auteurs du Moyen Âge. Les textes ne sont pas les créations de «génies» philosophiques dont les incarnations traverseraient l'histoire comme des personnages, l'un assis dans son poêle, l'autre faisant de rituelles promenades. Les textes sont des artefacts, des objets précieux produits par des scribes, dans un processus de réécritures successives plus ou moins bien maîtrisé.

Voici un scénario idéal valant dès le milieu du XIIIe siècle : à partir d'une ou de plusieurs versions préparatoires (de notes de travail), le maître dicte à un scribe la détermination d'une question, un commentaire ou quelque traité polémique ; ce manuscrit est l'apographe, qui peut aussi être élaboré par le scribe directement à partir d'une version préparatoire. Vérifié par le maître et expurgé de ses coquilles, l'apographe est copié et accède au rang d'*exemplar* ; propriété de l'Université, l'*exemplar* est l'original de toutes reproductions, le texte authentique, achevé et complet qui précède toute diffusion. Un fonctionnaire, le stationnaire, le conserve et le met en location pour être recopié. L'historien de la philosophie rencontre pourtant une réalité beaucoup plus complexe et contrastée. D'abord, l'*exemplar* a parfois été perdu, ainsi que ses éventuelles copies directes. Ensuite, un grand nombre de manuscrits médiévaux contient des *reportationes*, des rapports ou des notes de cours prises par un auditeur ; ces *reportationes* ont parfois été corrigées et visées par le maître, parfois non. Les quatre premiers *Quodlibets* de Godefroid de Fontaines n'existent qu'à l'état de notes de cours et dans plusieurs versions.

La pluralité des rédactions constitue d'ailleurs un second facteur de différenciation interne et de complication. Un même propos peut en effet se rencontrer dans plusieurs rédactions, notes d'étudiants et originaux. Il existe souvent plusieurs *exemplaria* autorisés d'une même œuvre, qui diffèrent ici ou là. Il est encore possible que philologues et paléographes rencontrent diverses versions d'un même texte résultant d'élaborations postérieures à l'*exemplar* ; ces corrections après-coup sont par exemple pratiquées par Henri de Gand, maître à la Faculté de théologie de Paris de 1276 à 1293 : au cours de son enseignement, il portait des modifications sur quelque manuscrit personnel de sa *Somme* ou de ses *Quodlibets*[8]. La dernière version subsiste alors en marge des traditions universitaires qui puisent aux *exemplaria* (il y en avait deux pour la *Somme* d'Henri). Un élève d'Henri de Gand, Godefroid de Fontaines (maître en théologie dès 1285) a d'ailleurs possédé plusieurs manuscrits ayant appartenu à son maître, avant de les léguer au Collège de Sorbon (la future Sorbonne). L'érudition moderne a en effet décrit trois manuscrits contenant les *Quodlibets*

[8] Les corrections d'Henri de Gand à ses manuscrits ont été autrefois décrites par R. MACKEN, «Les corrections d'Henri de Gand à ses *Quodlibets*», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 40, 1973, p. 5-51. L'avant-dernier volume paru des *Œuvres complètes* d'Henri est introduit par une étude critique de G.A. WILSON qui fait excellemment le point sur tout cela : «Critical Study», *in* : *Henrici de Gandavo Summa (Quaestiones ordinariae), art. I-V* (*Henrici de Gandavo Opera omnia*, XXI), ed. G.A. WILSON, Leuven University Press, 2005, p. XI-XCIX.

et la *Somme* d'Henri, qui ont appartenu à Henri puis à Godefroid (Paris, *Bibl. Nat., lat.* 15350, 15355, 15848) : ils sont indépendants de l'*exemplar* universitaire et sont probablement les témoins du travail d'enseignant d'Henri de Gand[9]. Le deuxième d'entre eux contient une version de la *Somme* d'Henri de Gand ; il est composé de deux parties, rédigées par deux «mains» différentes (deux scribes). Dans la seconde partie, le texte porte les traces d'un travail de révision ininterrompu qui témoigne parfois de l'évolution doctrinale de l'auteur du texte. À partir d'une version manuscrite antérieure, Henri dicte à un scribe (ou écrit de sa main) une version mise au net. Mais celle-ci s'enfle bientôt de corrections et ajouts multiples. De longues notes marginales sont données comme substituts de passages biffés et encadrés par la mention *va----cat* ; ces importantes substitutions sont peut-être le fait de Godefroid de Fontaines, qui suivait l'enseignement d'Henri, avait accès à son livre de cours (*liber magistri*) et aurait pu modifier le discours d'Henri en suivant les cheminements de sa pensée. Ailleurs, les hésitations de l'auteur apparaissent dans le texte, sous la forme de ratures et d'insertions. Dans le manuscrit des *Quodlibets*, un article condamné par l'institution universitaire, le témoignage d'une remise à l'ordre – rédigé dans la forme autobiographique – sont ajoutés ou raturés, à tel point que le discours conserve la trace matérielle des interventions de la censure, des épisodes de la vie universitaire, et des repentirs de l'auteur. À un endroit, un billet est ajouté à un feuillet. L'apparence même du manuscrit signale une sédimentation de la pensée, à plusieurs mains/voix, et la dimension toujours inchoative d'une œuvre qui n'est jamais fossilisée par des procédures d'édition telles que nous les connaissons aujourd'hui. (Les éditeurs de textes médiévaux sont souvent contraints à choisir : si l'on veut éditer le texte «original», doit-on reconstituer la première version – plus proche peut-être de l'un des *exemplaria* universitaires – ou la dernière version corrigée par l'auteur ? Pourquoi faudrait-il éditer le texte le plus «original», le plus proche de la prétendue «pensée de l'auteur», et non pas le texte le plus influent, le plus lu et répandu dans son champ d'effectivité, à l'université ou ailleurs ? De manière heureuse, l'édition moderne des *Quodlibets* et de la *Somme* d'Henri restitue dans l'apparat critique ces dimensions protéiformes et diffractées du texte[10].)

Réactualisons toutefois le scénario idéal et supposons que le maître donne sa version définitive, et que celle-ci accède au statut d'*exemplar* conservé par l'institution universitaire. Les techniques de reproduction vont contribuer au démembrement et à la démultiplication de cet original. C'est une banalité de

[9] *Cf.* les deux études mentionnées dans la note précédente et : R. MACKEN, « Les corrections d'Henri de Gand à sa *Somme* », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 44, 1977, p. 55-100 ; ID., *Bibliotheca manuscripta Henrici de Gandavo* (*Henrici de Gandavo Opera omnia*, I-II), Leuven-Leiden, Leuven University Press-E.J. Brill, 1979 ; G. A. WILSON, « A Second Exemplar of Henry of Ghent's *Summa* », *Manuscripta*, 38, 1994, p. 42-50.

[10] HENRICI DE GANDAVO, *Opera omnia*, éd. corr. R. Macken, Leuven-Leiden, Leuven University Press-E.J. Brill, 1978 *sq.*

le dire : la copie altère l'original et la copie de copie érige rétroactivement la copie antérieure en original. Les conditions matérielles et économiques du travail intellectuel déterminent cependant des caractéristiques propres à la tradition manuscrite médiévale. Déposés sur un support matériel (de la peau d'animal tannée), les textes originaux sont loués et reproduits pour être vendus. Cependant, pour accroître la rentabilité, les manuscrits sont souvent démembrés et accordés en prêt par morceaux (*peciae*). Les textes sont mis en pièces pour être reproduits ; ce fractionnement peut accompagner leur diffusion.

Par ailleurs, si l'université tentait de garantir la correction des reproductions faites sur les *exemplaria* dont elle avait le contrôle, certains lecteurs, parfois même des copistes, se souciaient de cohérence ou de stylistique plus que d'*authorship* et s'autorisaient gloses et corrections. Les éditeurs «humanistes» du XVIe siècle adopteront cette pratique pour obtenir le texte le meilleur – à leurs yeux – cela va sans dire.

L'authenticité apparaît dès lors un mythe et l'originalité du créateur son corollaire. Le style ample d'Henri de Gand (surnommé le «Docteur solennel»), ses phrases compliquées, enchâssant une proposition dans une autre, insérant une explicative, ne sont parfois que le produit des procédés de rajouts et de corrections : dans le corps du texte, un signe de renvoi invite à aller voir dans la marge et à introduire dans la phrase une explication, une référence supplémentaire ou une nuance ajoutée par le maître après coup, incorporée tant bien que mal au flux de son discours. Cette description matérielle des procédures de correction *in margine* peut servir de petit modèle pour envisager la fabrication du discours médiéval, sa circulation de l'écrit à l'oral puis de l'oral à l'écrit, et sa diffusion tributaire d'une pluralité d'acteurs.

La pensée médiévale est en effet collective par essence. Elle naît de la discussion ; couchée par écrit, elle vit du travail d'une succession de mains, plus ou moins maladroites, distraites et ignorantes, trop ou pas assez savantes pour se retenir de corriger. Que Dante Alighieri ait pu défendre une conception collectiviste du savoir et un communisme de l'intellect n'est peut-être pas sans rapport avec cette situation culturelle. Du *Convivio* (1304-1307) à la *Monarchie* (1316-1317), Dante a en effet développé une théorie épistémique et politique qui insiste sur l'unité des individus humains rassemblés par leur finalité commune : penser. Comme l'a souligné R. Imbach, Dante est le premier à mettre l'accent sur le quantificateur dans l'adage inaugural de la *Métaphysique* d'Aristote : «*Tous* les hommes désirent naturellement savoir»[11]. Selon la description dantesque du travail intellectuel, la finitude et l'imperfection de l'individu sont compensées par

[11] Je résume les conclusions de l'étude philosophique et historique sur Dante livrée par R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Paris-Fribourg, Cerf-Éditions Universitaires, 1996, p. 173-196. Par ailleurs, ce livre traite d'un point capital ignoré ici : le rôle croissant des laïcs (notamment dans les cours princières) pour l'étude et le renouvellement de la philosophie. Au XIIIe siècle, une partie de la philosophie échappe peu à peu aux clercs ; elle commence à s'écrire aussi en langue vulgaire. Tout cela signale une forme de sortie de la scolastique.

l'espèce, par l'exercice de tous les intellects humains qui sont en puissance de connaître, ou – cela revient au même – de l'intellect en acte, commun à tous les hommes, et par lequel chacun pense. En politique, l'ultime projet humain est la vie commune, dans un royaume universel où règne la paix, où l'humain peut donc se livrer à la connaissance, réaliser son opération propre sans entrave et acquérir ainsi une liberté qui l'exhausse du déterminisme biologique. Ce collectivisme politico-noétique abolit la tension qui était en germe dans l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote. La vie théorétique et la vie politique ne s'opposent plus comme le sage au commun des mortels, car il n'y a plus que le commun des sages mortels. Dante n'a peut-être pas perçu de rapports entre les conditionnements matériels et sociaux du savoir de son temps et sa propre théorie philosophique de l'intellect. Il n'en demeure pas moins que cet universalisme en devenir, cette conception du savoir comme recherche collective *in fieri*, fait écho aux technologies d'écriture et de transmission du savoir au Moyen Âge. Un copiste se trompe, un lecteur corrige, mais le résultat global, cette sédimentation de textes créatrice de sens et de contresens, c'est l'écriture même de la philosophie, commune et en voie d'élaboration, toujours œuvrée, mais sans œuvres.

Le style : une pratique commune à des hommes

Faisons une hypothèse en marge du jugement anthropologique très générique de Buffon : «le style c'est l'homme». Pour nuancer ce repli spécifique du biologique sur le culturel et du culturel sur le biologique, changeons d'échelle. Supposons que les styles – y compris en littérature – sont les reliquats de pratiques spécialisées et régionales, les produits d'institutions où *certains* hommes plutôt que d'autres discutent de concert. Demandons-nous alors comment les maîtres de l'Université médiévale discouraient à la fin du XIIIe siècle. Pour cerner la spécificité de ce discours, prenons d'abord un exemple : le début du traité *Sur l'étant et l'essence,* rédigé par le dominicain Dietrich de Freiberg vers 1300. Par le rythme, le ton et l'énonciation, ce texte est représentatif d'une forme codifiée de la littérature philosophique médiévale, bien qu'il soit en rupture avec le courant idéologique dominant par son contenu (Dietrich y combat l'opinion commune, la doctrine officielle de son ordre, et le déjà célèbre Thomas d'Aquin) :

> Qu'il soit nécessaire de ne pas ignorer les termes communs quand on veut avoir la connaissance des termes propres, le Philosophe le montre dans ses *Réfutations sophistiques*, là où il dit que si l'on ignore les termes communs, la science des termes propres fait nécessairement défaut. Mais, selon le même Philosophe, ce qu'il y a de plus commun est l'étant et ce qui relève de l'étant par soi en tant que partie ou en tant que propriété [...]. Il faut donc s'occuper d'en faire la théorie. [12]

[12] Dans : *Deux traités « De ente et essentia » de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg*, présentation et trad. A. de Libera et C. Michon, Paris, Seuil, 1996, p. 163.

Pour le plaisir, opposons à cette pièce programmatique, technique et sèche, le début des *Entretiens sur la pluralité des mondes* de Fontenelle publiés en 1686:

> A Monsieur L...
>
> Vous voulez, Monsieur, que je vous rende un compte exact de la manière dont j'ai passé mon temps à la campagne, chez Madame la Marquise de G... Savez-vous bien que ce compte exact sera un livre; et ce qu'il y a de pis, un livre de philosophie ?

Cette cavalière comparaison permet de pointer les raisons du déplaisir que peut provoquer le discours de Dietrich chez un lecteur non initié. Dans une absence presque idéale d'ornement rhétorique, il se donne immédiatement et sous le sceau de l'évidence; il est fruste, sans théâtralisation; le propos ne se travestit pas en fiction pour s'excuser de prétendre à une certaine vérité. Infiniment plus retenu par le ton, beaucoup plus autoritaire dans sa visée, le discours de Dietrich se présente sans atours, dénué de style. Il n'est pas pour autant vidé de créativité. Dietrich de Freiberg invente un vocabulaire technique pour corriger l'ontologie de ses prédécesseurs. Il crée des néologismes: «essentier» (*essentiare*), «quidifier» (*quidificare*); il fabrique des syntagmes nominaux pour renouveler le lexique usé de l'ontologie: le «ce que» (*quid*) ou le «ce que c'est» (*ipsum quod quid est*) sont distingués de la quidité (*quiditas*), dans le «ce qui est un ce que» (*id quod quid est*). Mais, là-même, l'absence de style – au sens romantique du mot – est patente, car à tous les niveaux d'analyse ce discours tend à l'impersonnalité.

La forme impersonnelle, le passif latin traduit par «on» en français, imprègne le discours scolastique. Les vivants ne sont presque jamais nommés et identifiés; dans les écrits médiévaux, «on dit», «on objecte», au mieux, «certains disent que...». Parfois un «tu» apparaît, mais presque toujours anonyme: «Si tu objectais que....». Même s'il se permet de dire «je» dans des formules stéréotypées, comme «je réponds que», le maître préfère souvent la forme impersonnelle, en l'occurrence «il faut répondre que». Les morts sont nommés, mais, nous l'avons dit, le nom propre a une fonction d'indexation et de référence plutôt que de personnification. Le «Philosophe» renvoie à l'auteur des *Réfutations sophistiques*, qui se trouve être aussi l'auteur de la *Métaphysique* et des *Analytiques postérieurs*, mais pas à un homme qui vécut vingt ans dans la compagnie de Platon, au IVe siècle avant J. C.

Grand nombre d'écrits médiévaux ne scénarisent donc rien d'autre que le discours lui-même: on se demande comment il est possible de «dire» le monde, l'homme, et leur rapport au divin, quelle façon de les «signifier» est la plus pertinente. Dans la série philosophique, il n'y a pas de premier rôle pour philosophe et, à quelques exceptions près, aucune figure crypto-métaphysique n'apparaît en filigrane dans la trame du texte pour parler au travers du discours apparent: ni l'être, ni l'esprit, ni la vie. Le discours scolastique ne remonte pas de la profondeur de l'être; il est la surface de l'humain, de son langage et de ses savoirs; sans sujet apparent, il s'objective comme critique de la manière dont

on dit l'être, l'homme, Dieu. Lorsqu'il dispute, lorsqu'il écrit, l'intellectuel médiéval parle une langue technique, le latin scolastique, et use d'un langage spécialisé et commun, il puise à un réservoir d'énoncés stéréotypés, qu'il adapte à loisir et organise en discours.

Les contingences de la transmission textuelle sont en partie responsables de cet état de faits : dans son conditionnement historique, la pensée médiévale était destinée à discuter de la manière dont *on dit* le monde. Au XIIe siècle, la grammaire, la logique et la sémantique (la sémiologie aussi) tenaient lieu de bases philosophiques dans les écoles cathédrales et dans les monastères, car la *logica vetus* d'Aristote dans la traduction de Boèce – *De l'interprétation* et *Catégories* – et les œuvres des grammairiens romains avaient eu le bonheur de survivre à six siècles de relative pauvreté, semés de guerres. Au départ de l'enseignement, ces livres représentaient aussi une part majoritaire des sources philosophiques antiques. Un Pierre Abélard ou un Jean de Salisbury inscrivaient leurs recherches dans le contexte de l'étude du langage et des manières de signifier. Cette «philosophie dans le langage»[13] a imprimé sa tournure à la pensée médiévale des siècles suivants, jusqu'aux logiciens du XIVe siècle, parmi lesquels l'historiographie dominante a sélectionné les noms de Guillaume d'Ockham et de Jean Buridan.

Un deuxième motif explique cette tournure logico-linguistique de la pensée médiévale : le Dieu des médiévaux, le Dieu d'Augustin d'abord, se révèle en l'espèce d'un Verbe. Son faire est un dire, et la religion de ses fidèles est une religion du Livre. Dans ce contexte, le langage n'est ni un simple outil de communication, ni le domaine privilégié de la production artistique humaine ; il est la dimension propre à la création, l'expression privilégiée du lien, entre l'homme et Dieu, et entre l'homme et l'homme.

En philosophie, un latin technique et commun, stabilisé par l'institution, constitue le milieu ambiant de la pensée. Un certain mépris pour l'originalité, une culture de l'imitation et de la citation, font obstacle à l'idée d'auteur et de style auctorial. En contrepartie, le Moyen Âge use d'une parfaite liberté avec les textes : en l'absence de *copyright*, les énoncés circulent, sans cesse décontextualisés et réinsérés. Le débat ne favorise pas la découverte d'une vérité acquise sûrement au terme d'un cheminement régressif au cœur de la subjectivité et de la conscience du sujet ; qu'il soit un processus de relativisation ou au contraire de durcissement des positions, il est toujours une forme d'extériorisation. Le discours scolastique n'a rien du Livre ultime ; polyphonique, incomplet, toujours en cours d'écriture, souvent discriminatoire, il est le procès-verbal imparfait des débats et des discussions tenues dans les centres du pouvoir intellectuel. La grande entreprise scientifique des Lumières, l'*Encyclopédie*, actualisera une mythologie comparable au XVIIIe siècle : acquérir le plus de connaissances possible et faire voir une foule de différences (selon la formulation des premières lignes de la *Métaphysique* d'Aristote).

[13] Selon le beau titre de J. JOLIVET : *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Paris-Fribourg, Cerf-Éditions universitaires, 1994.

Sans raconter une histoire

Sans individuation stylistique marquée et presque sans personnages, le discours scolastique ne raconte rien. Que le lecteur se souvienne des *Entretiens sur la pluralité des mondes* de Fontenelle et des six soirées que le philosophe et la marquise consacrent à la contemplation des astres, qu'il se souvienne des *Méditations métaphysiques* de Descartes qui narrent l'histoire d'une découverte progressive. En comparaison, la littérature philosophique du Moyen Âge ne peut que provoquer une immense déception. Invariablement, le lecteur rencontre les mêmes structures. Voici, par exemple, le squelette du genre littéraire «question» :

1) Énoncé de la question : «On demande si... ou bien...» (Quaeritur utrum... an...)

2) Les arguments en un sens : «Au sujet de la première question, on argue que... D'abord ainsi :... Deuxièmement ainsi :...», etc. «Cette argumentation est confirmée par le fait suivant...», etc. (Circa primum arguitur quod... Primo sic... Secundo sic... Confirmatur autem ratio ista per hoc, quod...).

3) Les arguments dans l'autre sens : «Contre cette position...» (Contra...).

4) La réponse à la question : «Il faut répondre à cette question ainsi : ... Mais la question qui nous est soumise est plus particulière dans les cas particuliers... À cette question, je réponds donc que... Certains prétendent le contraire... Mais leur argument n'est pas probant... Il me semble qu'il faille encore distinguer... Il est donc étonnant que, de leur propre aveu,...» (Dicendum ad hoc, quod... Quaestio autem iam proposita in casu particulari magis particularis est... Dico ergo ad quaestionem hanc... Et dicunt aliqui quod non... Sed ratio haec non valet... Et videtur mihi esse distinguendum... Unde mirum est quod, secundum eos...)

5) La réponse aux arguments contraires : «À la première objection, il faut répondre que... Et encore que... Et encore que...», etc. «À la deuxième objection, il faut répondre que... Et encore que...», etc. (Ad primum, dicendum quod... Item... Item... Ad secundum... Item...).

Apparent, sans le déguisement d'une fable, ce canevas discursif, ce corps mort du débat oral nous paraît peut-être indécent, alors qu'il n'était sans doute pas perçu ainsi par le lecteur médiéval, qui y trouvait ses repères. Dans cette grille analytique, un maître pouvait facilement reconnaître les positions en présence, celles qu'il avait adoptées dans ses cours et dans ses propres écrits, comme celles de ses adversaires. Il pouvait puiser des arguments et mesurer l'évolution récente des débats ; il rencontrait des développements nouveaux, qui constituaient autant de défis et d'invitations à reprendre la question, dans un cours ou seulement par écrit.

Dans l'espace analytique anglo-saxon, la philosophie du XXe siècle a adopté une démarche comparable, bien qu'absolument différente (les croyances, les

dogmes et le monde ont changé). Dans une perspective différente, d'aucuns pourraient voir dans la pratique médiévale du débat une forme archaïque et exemplaire de ce qui a été décrit au XXe siècle comme «agir communicationnel». Sans parler des autres différences, cette approche masque au moins la violence propre aux querelles scolastiques. Au départ de plusieurs débats médiévaux, il n'y avait pas de consensus ; au contraire, les acteurs défendaient leur liberté d'enseigner ou de parler contre le discours dominant. Que l'on songe, par exemple, aux débats qui opposaient les revendications autonomistes de certains professeurs de philosophie (Siger de Brabant, Boèce de Dacie, Aubry de Reims ou Jacques de Douai) aux théologiens et aux représentants des institutions et du pouvoir ecclésiastique. La discussion a été menée de haute lutte. La censure a tenté d'y mettre fin brutalement, comme en témoigne l'extrait de la lettre d'Etienne Tempier que nous avons cité.

Cependant, l'intertextualité est un fait : les textes médiévaux se répondent. Sans repli ni fermeture sur soi, ils sont toujours extériorisés et inféodés à un ordre extrinsèque. Ils sont tournés vers le dehors, car ils sont les suppôts des débats scientifiques qui se jouent dans les écoles. En conséquence, leur facture même se trouve déterminée par une réalité hétérogène, le déroulement de la discussion orale et ses séquences réglées : énoncé de la question, discussions, mise en série des arguments, solution, réponse aux objections. Le texte médiéval est donc à la limite de l'absence de texte. Il ne se présente que rarement comme un tissu (*textum*) de fils syntaxiques bien ouvragé, avec la couleur d'une langue et d'un style qui signale l'ouvrier. Il a plutôt l'allure d'un objet rapiécé, écrit à plusieurs mains, recomposé à partir de morceaux pré-existants.

Finalement, l'absence d'ordonnance intrinsèque réalise une négation de la fable. Dans les *Entretiens sur la pluralité des mondes* de Fontenelle comme dans la *Consolation de philosophie* de Boèce, le récit philosophique déroule sa propre temporalité et invente son monde : il y a un début, un milieu et une fin, ainsi qu'une logique propre, affranchie des contingences du monde extérieur. Les *Entretiens* racontent une conversation savante et galante qui dure six soirées ; l'histoire obéit à ses seules lois internes, celles du libertinage. Dans l'allégorie de Boèce, le narrateur est désespéré, lorsqu'un personnage fabuleux, Philosophie, vient le consoler en sa prison :

> Tandis que je roulais silencieusement ces pensées en moi-même, et que je consignais sur mes tablettes cette plainte douloureuse, j'aperçus planant au-dessus de ma tête une femme d'un aspect singulièrement vénérable. Ses yeux brillaient d'un éclat surhumain, et les vives couleurs qui animaient ses joues annonçaient une vigueur respectée par le temps ; et cependant elle était si pleine d'années qu'il était impossible de la croire contemporaine de notre âge. Sa stature était un problème. Tantôt elle rapetissait à la taille moyenne de l'homme ; tantôt elle paraissait toucher le ciel du front, et quand elle levait la tête plus haut encore, elle l'enfonçait dans le ciel même et se dérobait aux regards de ceux qui la contemplaient d'en bas [14].

[14] BOÈCE, *La consolation de <la> philosophie,* traduction de Louis Judicis de Mirandol (1861), Paris, la Maisnie, 1981, p. 5.

Ce texte est un début de récit. Il instaure une temporalité («Tandis que...») et fait le portait allégorique de son personnage principal, Philosophie. On l'aura compris, la description par synecdoque détaille les parties de la philosophie: la philosophie à taille humaine (la politique, l'éthique et l'économie), la philosophie du sage qui contemple les vérités supérieures, et l'accession du philosophique aux cieux théologiques. La mission de Philosophie est thérapeutique; il s'agit de guérir l'âme de Boèce, qui souffre d'une forme maligne d'amnésie: Boèce ne sait plus qui il est, il s'est éparpillé dans le monde extérieur, au lieu de se soucier de soi. L'entreprise progresse et aboutit à la fin: Boèce guérit. Les *Entretiens* et la *Consolation* constituent des formes particulièrement représentatives de cette mise en récit de la philosophie. À un degré moindre, les *Dialogues* de Platon, les *Essais* de Montaigne, les *Méditations métaphysiques*, ou même *Sein und Zeit* ne procèdent pas différemment. Le lecteur rencontre les histoires de découvertes progressives, avec leurs épisodes dysphoriques et euphoriques: doutes, retours en arrière, découvertes, aboutissements plus ou moins provisoires, égrenés sur le fil d'une temporalité narrative.

Par contraste, la question ou la somme médiévales ne déroulent pas de temporalité propre; elles se contentent de refléter imparfaitement le rythme des discussions orales. Les numérotations d'arguments se substituent aux marqueurs temporels du dialogue platonicien. Idem pour les règles qui organisent le discours: extra-textuelles, elles proviennent du monde réel, de l'espace de dialogue et de dispute que pouvait être une salle de classe. Aucun personnage concret n'habite le texte pour incarner une position, une idée, une discipline ou juste pour faire progresser le discours. Les arguments sont donnés pour ce qu'ils sont, sans ornement.

Il faut ici signaler une exception notoire et décisive pour la philosophie scolastique: le cas. Le discours scolastique a souvent la tournure d'une casuistique. Pour trancher une question, on invente une situation d'autant plus représentative qu'elle est à la limite de la règle jusqu'alors admise, on invente le normal-extraordinaire. Or ce cas adopte en général la forme d'un petit récit; il s'agit d'une historiette à fonction heuristique. Tout récit est motivé par un manque à combler ou un problème à résoudre. Dans le contexte anthropologique par exemple, admettons que naisse un être humain à deux têtes, le prêtre doit-il le baptiser deux fois ? (Avec les épisodes intermédiaires: cet être a-t-il deux âmes ? Y a-t-il deux êtres humains et donc deux formes substantielles pour un corps ? Et les épilogues: comment sera le corps ressuscité, un ou deux ?, etc.) Le cas a pour fonction de confirmer, de tester ou d'invalider; il donne souvent lieu à des corrections ou à des relativisations, il permet d'infléchir une doctrine ou de la rejeter carrément. La philosophie reçoit cette casuistique de l'enseignement du droit et de la pratique médicale du diagnostic. L'étude de ce transfert de savoirs, engagée par A. Boureau, en dit long sur ce qu'est la philosophie médiévale[15].

[15] A. Boureau, *L'empire du livre,* Paris, Les Belles Lettres, 2007. L'historien fait le point sur ses études antérieures au sujet du discours scolastique et développe cette idée féconde de transferts « casuistiques ».

Cependant, considéré dans son ensemble, un texte philosophique scolastique ne raconte pas *une* histoire. Il n'est pas plus véridique pour autant : il ne s'agit pas d'opposer la prétendue vérité d'un débat à la pseudo-fausseté d'une fiction. Loin de constituer un espace irénique où la vérité n'aurait qu'à apparaître, la question est porteuse d'une forte charge polémique et idéologique. Elle livre le procès-verbal d'un débat où s'affrontaient diverses conceptions de la vérité, du monde et de l'existence. Elle manifeste d'abord le pouvoir du maître, qui déterminait la solution à retenir. Elle présente aussi la carte des diverses positions intellectuelles s'affrontant sur la scène de la politique universitaire. Au XIIe siècle déjà, la joute scolaire était l'occasion de la prise de pouvoir, intellectuelle et institutionnelle : Abélard détrônait son maître Guillaume de Champeaux[16]. Comme la texture dialectique du dialogue platonicien, les stratégies mises en œuvre dans les questions visent la persuasion. Et les déterminations des médiévaux prétendent peut-être moins à la vérité que les conclusions du dialogue platonicien, car, au Moyen Âge, la conscience de la finitude et de l'imperfection humaines était amplifiée par la relativisation du savoir philosophique, dont les vérités ne pouvaient contredire les vérités révélées.

Œuvre à faire — Collectivisation de l'écriture — Codification stylistique — Absence de fable

Tels furent les quatre côtés de cette description manifestement trop carrée du discours scolastique. Celui qui entre dans le détail des textes sera récompensé par la découverte de cette «diversité rebelle» que mettait en lumière P. Vignaux – un historien à deux casquettes, dont les travaux portaient sur le syndicalisme contemporain et la philosophie médiévale[17]. Pour finir, il convient donc de reconnaître les outrances de la caricature et de l'invalider par le contre-exemple. L'absence d'œuvre est certes patente dans les genres littéraires dominants que sont la question, la somme et le commentaire. De la *Consolation de Philosophie*, encore antique à certains égards, à la *Divine comédie*, aux confins du Moyen Âge, la latinité a toutefois engendré des œuvres artistiquement ouvragées en leur clôture sur soi et dans leur cohérence interne. La *Cosmographie* rédigée vers 1147 à Chartres par Bernard Silvestre en offre un bel exemple. Sur le modèle du début des *Métamorphoses* d'Ovide, ce poème fait la description homérique – la description en mouvement – de l'organisation du monde, de la ségrégation du chaos initial à l'apparition de l'homme. En voici les premiers vers :

> Monceau sans forme, quand Silva tenait encore,
> dans l'amas d'autrefois, les débuts indistincts,

[16] K. FLASCH a écrit une histoire de la philosophie médiévale envisagée comme succession de débats et de querelles : *Introduction à la philosophie médiévale,* Paris-Fribourg, Cerf-Éditions Universitaires, 1992.

[17] P. VIGNAUX, *Philosophie au Moyen Âge,* préface de R. Imbach, Paris, Vrin, 2004.

lors Nature apparut, qui se plaignit à Dieu
et s'en prit à Noÿs, insondable pensée...[18]

Cette œuvre singularise un écrivain et un style. Elle narre une fable philosophique. Elle ne fait cependant pas exception dans un contexte culturel dominé par l'idéal de l'imitation : elle ne se présente jamais sous le vêtement de l'originalité, mais elle raconte encore une fois le mythe démiurgique platonicien. Ce type de textes est par ailleurs rare en comparaison de l'énorme quantité de questions, de sommes et de commentaires. Une nuance plus générale doit encore être introduite : la pensée médiévale n'était bien sûr pas tout à fait automatisée. Les maîtres avaient des accents et des manières de parler personnelles. Henri de Gand devait sans doute à son style ampoulé le surnom de *Docteur solennel*. Guillaume d'Ockham était incisif, Roger Bacon volontairement acariâtre. Ces penseurs avaient aussi des écritures propres, des tournures qui les faisaient reconnaître. Il n'en demeure pas moins que la littérature philosophique médiévale a été l'espace d'une remarquable et indéfinie circulation d'énoncés. La citation, les jeux polémiques, les procédures d'assimilation ou de rejet ont réalisé une communauté discursive sans précédent dans le petit cercle des lettrés.

Dans son ancrage social, cette réalité littéraire dépend de la conception médiévale de l'enseignant universitaire et de la conscience qu'il pouvait avoir de lui-même. Au niveau trivial des faits, cet enseignant est un clerc : un homme lettré ayant une espérance de vie plus grande que la moyenne. Philosophe était alors un métier, non une vocation marginale. Le philosophe était chargé des enseignements propédeutiques, indispensables à l'étude privée des textes philosophiques et des textes sacrés, comme à la maîtrise des règles du débat public. Le philosophe était contraint et conscient de ne pas penser tout seul. Il ne prétendait pas repenser à nouveaux frais des problèmes jusque là irrésolus, mais, soumis aux standards de la pratique scientifique, il se devait d'engager un dialogue avec et contre d'autres, à propos de sources, de modèles et de formulations communes, à certains jours fixes de la semaine ou de l'année, avec une fréquence déterminée par les statuts universitaires.

[18] BERNARD SILVESTRE, *Cosmographie*, trad. M. Lemoine, Paris, Cerf, 1998.