

Catherine König-Pralong

## Les laïcs dans l'histoire de la philosophie médiévale

Note historiographique

### 1. Un départ à retardement

Sur le terrain de la question laïque, les historiens de la philosophie médiévale ont été précédés par les historiens de l'Église et les historiens de la culture. Dans les années cinquante du siècle dernier, la situation institutionnelle et culturelle des laïcs dans l'Église médiévale<sup>1</sup>, ainsi que la valeur reconnue ou contestée à des formes de spiritualités qui leur furent propres<sup>2</sup> étaient étudiées dans le détail, alors même que l'existence de formes de philosophie proprement laïques affleurerait à peine dans les ouvrages des historiens de la philosophie médiévale. Du côté de l'histoire culturelle, les travaux d'Herbert Grundmann<sup>3</sup> jouèrent un rôle séminal; dans le champ de l'ecclésiologie, Yves Congar<sup>4</sup> défrichait la question du laïcat médiéval. Dans l'historiographie, les laïcs médiévaux devaient exister comme réalité sociale et politique, avant que ne leur soient reconnues des productions philosophiques.

Le paradoxe suivant n'est pas sans intérêt: en un premier temps, l'élucidation socioculturelle de la situation des laïcs au Moyen Âge a même pu contribuer à conforter les historiens de la philosophie dans leur manque de curiosité: les laïcs étaient étudiés à partir des représentations que s'en étaient faites les clercs durant le Moyen Âge. Les laïcs faisaient donc figure d'hommes inférieurs spirituellement et culturellement, en conformité avec le qualificatif *illitterati* que leur avaient réservé les clercs. Depuis, l'histoire culturelle anglo-saxonne a beaucoup affiné le tableau des pratiques et des usages des langues aux Moyen Âge<sup>5</sup>. L'infériorité culturelle des laïcs, politiquement

orchestrée par le clergé, idéologiquement programmée et relayée, n'en demeure pas moins une réalité. En 1984, Klaus Schreiner<sup>6</sup> publiait une importante enquête, qui abordait la question du point de vue des laïcs aussi, de leur résistance à l'inféodation culturelle imposée par le clergé et de leur propre représentation du statut de laïc et de clerc. Cette étude a sans doute contribué à attirer l'attention de certains historiens de la philosophie sur les laïcs.

Le départ à retardement de l'histoire de la philosophie laïque médiévale témoigne assurément de la longue imprégnation cléricale de l'historiographie philosophique médiévale. Sanctionnée par l'encyclique *Aeterni patris*<sup>7</sup>, cette lecture cléricale de la pensée philosophique médiévale eut des conséquences à divers niveaux de pertinence historiographique. (1) Du point de vue des lieux institutionnels, le monde de la philosophie médiévale fut longtemps confiné aux écoles cathédrales, aux monastères et aux universités, à l'exclusion des cours princières par exemple. (2) Concernant les individus et les textes, c'est-à-dire les supports concrets de la philosophie médiévale, ses auteurs furent majoritairement des clercs et sa langue le latin. (3) Du point de vue de l'objet enfin, les historiens ont sélectionné dans les textes de ces auteurs les questions métaphysiques, ontologiques et logiques, qui entretenaient toutes un rapport plus ou moins ténu avec la théologie (avec les doctrines de la création, des idées divines ou encore de la prédication des noms divins). De manière symptomatique, la philosophie politique et la philosophie des sciences (astronomie, optique, etc.), fort bien représentées au Moyen Âge pourtant, étaient négligées par l'historiographie<sup>8</sup>.

En histoire de la philosophie proprement dite, le premier ouvrage spécifiquement consacré au thème de la philosophie laïque médiévale est peut-être le *Laien in der Philosophie des Mittelalters* publié en 1989 par Ruedi Imbach<sup>9</sup>. Dans l'optique de la *Rezeptionsgeschichte*, cette enquête fragmentée, égrenant plusieurs approches de la philosophie laïque<sup>10</sup>, s'est intéressée aux laïcs auteurs, lecteurs et destinataires de textes philosophiques au Moyen Âge. Elle construit son objet sur le socle des études des historiens de la culture et de la société et peut ainsi souligner l'importance des conditions sociales du

travail intellectuel et des formes concrètes de ses réalisations. Elle invite à s'intéresser en particulier aux débats, aux dissensions, à toutes formes de différences par rapport aux modèles cléricaux inventés et défendus par les théologiens médiévaux, en partie reproduits par l'historiographie moderne et contemporaine, puis projetés à rebours sur un Moyen Âge dès lors unifié. La restitution des différences médiévales impose également de laisser affleurer les langues dans leur diversité: cette histoire ne parle pas uniment allemand moderne et latin, mais divers parlars vulgaires médiévaux s'y montrent sans complexe – dénués de traduction.

Cette enquête peut être utilisée comme marqueur d'un double tournant dans la problématique des rapports de l'historiographie philosophique aux laïcs médiévaux.

(1) Elle révèle qu'il est parfois nécessaire de changer de méthodologie pour apercevoir des objets nouveaux: en empruntant les voies ouvertes par l'histoire culturelle et sociale, il a été possible de sortir des schémas cléricaux de l'histoire de la philosophie médiévale. *Laien in der Philosophie des Mittelalters* s'intéresse en effet au travail intellectuel et à la situation culturelle, mais aussi sociopolitique des acteurs historiques. L'approche est plus individuée et concrète qu'il est d'usage dans les histoires des problèmes et des concepts.

(2) D'autre part, *Laien in der Philosophie des Mittelalters* a contribué à importer dans le champ de la philosophie des auteurs qui, loin d'être négligés ou méconnus, étaient l'apanage d'autres disciplines. Lulle, mais surtout Dante, entrait respectivement en théologie et en philosophie. Sur ce terrain, l'enquête est bien sûr redevable d'études antérieures; elle ne constitue pas un tournant à proprement parler. Il suffit de mentionner les travaux de Bruno Nardi sur Dante. Elle est cependant symptomatique d'une tendance nouvelle consistant à regarder ces auteurs comme des auteurs de philosophie parmi d'autres, et non comme des poètes philosophant à temps perdu, des dilettantes. De ce point de vue l'historien de la philosophie ne découvre pas de nouveaux auteurs, mais pointe la valeur proprement philosophique de l'écriture littéraire en langue vulgaire, comme de l'invention de nouvelles formes d'écriture de la philosophie (le cas de Lulle est emblématique à cet égard).

## 2. Figures, espaces interstitiels, contextes

La présente note historiographique ne prétend à aucune exhaustivité; elle revendique au contraire l'*a priori* du choix et se sait incomplète. Plutôt que de donner un indicateur complet des voies de la recherche, le propos est donc de suggérer quelques réflexions méthodologiques, en présentant deux mouvements de l'historiographie philosophique récente: le rapatriement de grandes figures (Lulle, Pétrarque, Dante) dans le champ de la philosophie (2.1), et l'intérêt pour les espaces interstitiels où vivent des auteurs négligés; cet intérêt procède souvent d'une rencontre entre l'histoire sociale et culturelle et l'histoire de la philosophie (2.2).

### 2.1. Des figures phares: Lulle, Dante et Pétrarque

Trois figures emblématiques ont mis les historiens de la philosophie sur les traces de la philosophie médiévale laïque: Lulle, Dante et Pétrarque – icônes auxquelles il faudrait joindre le cas de quelques femmes, à l'instar de Christine de Pizan<sup>11</sup>. Ces trois figures sont intéressantes, dans la mesure où elles permettent de pointer trois types de réception et d'écriture de l'histoire de la philosophie très différents.

#### 2.1.1. Raymond Lulle

Dans les histoires de la théologie et de la philosophie médiévale, Raymond Lulle fait généralement figure de marginal: autodidacte, laïc et théologien missionnaire à la fois. Au début du XIV<sup>e</sup> siècle il recherchait l'aval de la Faculté de théologie parisienne, alors même que la philosophie gagnait peu à peu une consistance et une relative indépendance dans les milieux laïques<sup>12</sup>. Lulle incarne la figure de l'outsider laïque en quête d'intégration dans le milieu de la théologie cléricale. Le caractère singulier reconnu aux écrits lulliens, la promotion tardive de son art par le cardinal Nicolas de Cues, l'association de ces données historiographiques à la conscience qu'avait Lulle lui-même de la singularité de son projet ont fait de lui

un véritable personnage de l'histoire de la philosophie médiévale, bien plus qu'un simple nom d'auteur servant à indexer une série d'œuvres ou à cristalliser une pensée. Ces éléments ne furent pas sans conséquence sur la manière dont on a pu écrire l'histoire du projet lullien: l'approche biographique semblait s'imposer, stimulée encore par le fait que Lulle avait rédigé un écrit autobiographique, la *Vita coetanea*.

Comme Dante et Pétrarque, Lulle était également un poète et un littérateur. Cette situation de Lulle sur plusieurs frontières est singulièrement reflétée par l'histoire de sa réception. Dans le champ de la philosophie, les études lulliennes furent révolutionnées en 1961 par la publication d'un petit livre en catalan – *El microcosmos lul·lià* – dû à la plume d'un spécialiste écossais des littératures espagnoles, Robert Pring-Mill<sup>13</sup>. Anglophone, R. Pring-Mill fit le pari de rédiger cet ouvrage en catalan. Professeur de littérature, il s'intéressa cependant à la philosophie de Lulle et offrit l'une des premières vues d'ensemble de son œuvre, renonçant à la scission disciplinaire entre littérature et philosophie. Pour la première fois, un savant envisageait l'œuvre de Lulle comme un système.

Une lecture attentive au jeu de miroir s'instaurant entre l'auteur et son objet pointera d'abord le souci de vulgarisation à l'œuvre dans le *Microcosme lullien*. Dans l'introduction, l'auteur se présente comme un autodidacte et un tardif étudiant en philosophie, qui destine son étude à un public de non-spécialistes, sur le mode libre de l'essai de synthèse. Un parallèle entre la stature d'autodidacte de Lulle, son plurilinguisme et sa liberté d'écriture et les mêmes traits chez R. Pring-Mill serait sans doute indu, si l'œuvre du théologien et philosophe majorquin et l'étude du philologue écossais ne nourrissaient pas toutes deux un fort goût pour la systématisation.

Dans son ensemble, la reconstruction du système lullien par R. Pring-Mill se présente comme un jeu de cadres et de contextes où le micro et le macro se répondent analogiquement<sup>14</sup>: le système lullien est à la fois complètement médiéval et original, selon le cadrage adopté. L'approche même de l'originalité lullienne passe par la reconnaissance de sa dimension essentiellement médiévale, du point de vue culturel, philosophique et théologique. Que peut bien signifier

*médiéval* en un sens si vaste et indéterminé? Un présupposé historiographique sous-tend l'étude de R. Pring-Mill: la croyance en l'existence et l'effectivité historique de lieux communs structurants, d'un substrat idéologique commun à tout le Moyen Âge, dans la durée et l'espace. R. Pring-Mill ne craint pas de parler d'universalité du Moyen Âge, incluant les trois cultures religieuses monothéistes. La différence du christianisme n'est pas *métaphysique*, comme elle l'est par exemple chez Étienne Gilson, mais plutôt dogmatique: la trinité et l'incarnation auraient été les deux marques distinctives du christianisme par rapport au judaïsme et à l'Islam, aux yeux de Lulle comme de tout intellectuel médiéval.

Forte de cette vision concordataire du Moyen Âge, l'étude de R. Pring-Mill réinscrivait l'ensemble de la vaste et polymorphe œuvre de Lulle dans des contextes signifiants communs mais la regardait aussi comme un système vivant et original, pour en accentuer la dimension dynamique et souvent triadique, du point de vue génétique comme dans ses contenus doctrinaux. Ainsi, le système lullien comporte en son centre une nouvelle anthropologie, où l'aspect dynamique et inchoatif du microcosme humain redéfinit l'essence humaine comme activité, comme action de *s'hominifier*. Selon le modèle trinitaire, l'homme est composé d'une forme *hominificative*, d'une matière *hominifiable* et de leur concordance, l'action de *s'hominifier*.

Dans une étude récente, R. Imbach<sup>15</sup> a souligné à nouveaux frais la dimension novatrice de l'anthropologie lullienne, en élucidant la valeur positive accordée par Lulle aux arts mécaniques, habituellement dévalués par la littérature savante, cléricale en particulier<sup>16</sup>. En 2006, Ricardo da Costa a lui aussi consacré une étude à la question des arts mécaniques chez Lulle<sup>17</sup>. Avec son anthropologie alternative aux grandes options théologiques médiévales, Lulle a introduit de nouveaux thèmes dans l'histoire de la philosophie médiévale, à l'instar du travail manuel valorisant et valorisé.

Mais avec Lulle c'est surtout le système qui entre en histoire de la philosophie médiévale. Si la dimension systématique des grandes théologies médiévales, thomasiennes et scotistes notamment, a été discutée et justement remise en question, le cas de Lulle ne prête pas à

discussion, dans la mesure au moins où le laïc catalan revendiquait lui-même la valeur systématique et universelle de l'art qu'il inventait. En 2007, l'un des meilleurs spécialistes de la pensée lullienne, Anthony Bonner, livrait un mode d'emploi de l'art lullien<sup>18</sup>. Dans cet ouvrage sous-titré *A User's Guide*, A. Bonner insiste sur l'omniprésence de l'art lullien, dans les œuvres littéraires également et dans les textes mystiques, c'est-à-dire contemplatifs et philosophiques. Il affirme que l'art n'est pas une logique – ni une logique formelle, ni même une logique matérielle –, mais qu'il concerne tout le réel, à l'instar d'une métaphysique. L'art cimente un système, dans sa forme et son contenu.

Il est bien sûr impossible ici ne serait-ce que d'esquisser un tableau des études lulliennes, tant la recherche est dynamique<sup>19</sup>. On soulignera plutôt une dernière spécificité, qui concerne la politique du savoir et des institutions. Comme pour répondre à la dimension bifaciale de l'œuvre de Lulle, latine et catalane – sans compter les textes en arabe –, l'édition des œuvres de Lulle procède de deux points névralgiques, qui associent deux traditions historiographiques fort différentes: le *Raymondus-Lullus-Institut* de Freiburg im Breisgau (fondé par Friedrich Stegmüller) et le réseau des lullistes des Universités de Palma de Majorque et de Barcelone.

### **2.1.2. Dante**

Les études dantesques constituent sans doute l'un des mondes les plus peuplés de l'histoire du commentaire et des interprétations du XIV<sup>e</sup> siècle à aujourd'hui<sup>20</sup>. Les études littéraires, la linguistique et l'approche par l'histoire culturelle et politique ont ouvert un immense chantier de recherches et de controverses.

Dans le périmètre restreint de l'historiographie philosophique, on doit pourtant à B. Nardi, au XX<sup>e</sup> siècle, un premier regard spécifiquement philosophique sur Dante, faisant largement abstraction de son statut de littérateur. Dans les années cinquante du siècle dernier, alors qu'il découvrait en Albert le Grand le promoteur d'une philosophie autonome, non liée par les réquisits de la théologie chrétienne<sup>21</sup>, Nardi dessinait en effet les lignes d'une généalogie

albertino-dantesque<sup>22</sup>: Albert constituait la source de la théorie de l'intellect que Nardi avait rencontrée chez Dante et dont il avait d'abord cherché les ancêtres chez Pierre de Jean Olivi et Robert Kilwardby, comme l'a récemment montré Massimiliano Lenzi<sup>23</sup>. Depuis, Dante est devenu un auteur de philosophie à part entière – statut qui n'est cependant pas tout à fait assuré aux yeux des spécialistes de Dante issus des autres champs disciplinaires et appelle sans cesse de nouvelles confirmations de la part des historiens de la philosophie<sup>24</sup>. Pour ne mentionner que certains d'entre eux, Cesare Vasoli, Kurt Flasch, Maria Corti, Ruedi Imbach, Thomas Ricklin, Francis Cheneval, Christoph Flüeler ou encore Dominik Perler ont édité, traduit ou commenté les œuvres de Dante dans une optique philosophique. Cette lecture n'exclut pas les œuvres poétiques et littéraires, en particulier la *Comédie* et les lettres, et instaure donc une nouvelle manière d'approche, moins spéculative que ne le fut celle de Nardi, plus attentive à la dimension pratique et esthétique de la philosophie de Dante.

Dans le champ de la philosophie, Dante réalise une configuration singulière, déterminée par sa situation socioculturelle et son statut de laïc, bien qu'elle eût des précédents dans la tradition franciscaine anglaise du XIII<sup>e</sup> siècle, chez Roger Bacon notamment<sup>25</sup>. L'œuvre de Dante oriente en effet la philosophie spéculative scolastique dans une direction éthique et politique, dont la beauté esthétique est une manifestation essentielle. K. Flasch a caractérisé la philosophie de Dante par sa dimension culturelle<sup>26</sup>. Du *Convivio* (dès 1304/5) à la *Monarchie* (dès 1316/7), Dante a 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<sup>27</sup>, Dante est le premier à mettre l'accent sur le quantificateur *tous* dans l'adage inaugural de la *Métaphysique* d'Aristote: *Tous les hommes désirent naturellement savoir*, et cette accentuation n'est pas étrangère au statut laïque de Dante. La classe des hommes est regardée dans son extension, en ses individus concrets, comprenant les femmes et les hommes dépourvus d'érudition scolaire. La dimension intensionnelle et conceptuelle de l'espèce, l'*animal doué de raison*, ne suffit plus à reléguer les individus concrets dans un monde secondaire (parce que



sublunaire) et invisible aux yeux du philosophe. Selon la description dantesque du travail intellectuel, la finitude et l'imperfection de l'individu sont certes compensées par l'espèce, mais il faut comprendre sous cette notion 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 le pouvoir s'exerce de manière autonome par rapport au pouvoir spirituel de l'Église, 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'exhaupe 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. Dans la communauté des sages mortels se résolvent les tensions entre les différentes formes de vie, et la perfection collective *in fieri* assume la finitude située des individus.

Le kaléidoscope des figures historiographiques de Dante est symptomatique de la dimension créative – non pas fictive, mais performante ou efficace – de la lecture. Dante a pu être lu de part en part comme un poète ou, alternativement, comme un philosophe, alors que la superposition des deux figures est beaucoup moins prise en compte par la recherche. Le cas du *De vulgari eloquentia* est emblématique à cet égard. La tradition littéraire et linguistique a produit d'innombrables interprétations de ce traité et de la conception du vulgaire illustré par Dante. Mais les philosophes se sont à leur tour intéressés au texte et en ont proposé une lecture *philosophique*, rattachant les discussions dantesques aux débats scolastiques sur le langage et les inscrivant dans le contexte de la philosophie politique de Dante<sup>28</sup>. Irène Rosier-Catach met actuellement une dernière main à la publication d'un vaste ouvrage sur le *De vulgari eloquentia*<sup>29</sup>. Cette étude attentive aux éléments concrets, aux variations lexicales comme aux modes d'énonciation, défend une lecture cohérentiste de l'ouvrage, sur le plan philosophique. Elle s'oppose ainsi à une tradition, bien illustrée depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, qui souligne les

inconséquences et les revirements dantesques<sup>30</sup>. À la recherche du vulgaire illustre, qui ne peut être identifié ni à une langue savante (comme le latin) ni à la langue vulgaire maternelle (qui est décrite au début du traité), le Dante d'Irène Rosier-Catach trace en philosophe une troisième voie, dans laquelle le vulgaire illustre unit la communauté comme règle et mesure en même temps qu'il procède des meilleures productions poétiques. La même dynamique qui est mise en œuvre dans la *Monarchie*, de l'un au multiple et du multiple à l'un<sup>31</sup>, résout les tensions entre parler vulgaire excellent et parler vulgaires communs, dans le vulgaire illustre qui les assument tous deux et en procèdent à la fois.

### 2.1.3. Pétrarque

Le cas de Pétrarque dessine encore une autre configuration. Si le professeur de littérature R. Pring-Mill a définitivement consolidé la stature philosophique et systématique de l'entreprise lullienne aux yeux mêmes des historiens de la philosophie, si ces derniers ont œuvré à rapatrier Dante dans leur domaine d'étude, Pétrarque a fait une percée difficile dans l'historiographie philosophique. Les spécialistes des études littéraires soulignaient pourtant l'importance de la pensée philosophique de Pétrarque au XIX<sup>e</sup> siècle déjà, alors que le regard de l'histoire de la philosophie médiévale était solidement rivé sur la scolastique. Comme l'a relevé l'historien Étienne Anheim<sup>32</sup>, dans les années soixante-dix du XX<sup>e</sup> siècle les aspects proprement philosophiques de la pensée de Pétrarque étaient encore étudiés par des spécialistes de la littérature tels que Charles Trinkaus et Eckhard Kessler<sup>33</sup>, avant que les historiens de la philosophie ne s'y intéressent – ce qui révèle encore une fois la tenace imprégnation cléricale, en tous cas *scolastique*, de l'historiographie philosophique.

L'affaire devint plus intéressante encore lorsqu'en une phase postérieure de l'histoire de la réception, dans les années 1990-2000, des historiens de la pensée philosophique médiévale, parmi les meilleurs, refusèrent expressément une stature philosophique aux écrits de Pétrarque<sup>34</sup>. La figure de Pétrarque, laïc porteur d'une nouvelle vision du christianisme, inspirait un rejet de la part de ceux

qui traçaient les contours du champ philosophique médiéval. En 2000, Olivier Boulnois refusait à Pétrarque le statut de philosophe<sup>35</sup>, dans la mesure où le rejet de la philosophie scolastique par Pétrarque avait procédé d'une conception étriquée de la philosophie, qui la réduisait à l'éthique<sup>36</sup>. Trois ans auparavant, Alain de Libera avait énoncé un jugement similaire en démarquant Pétrarque, auteur sans philosophie, d'un Dante porteur d'un véritable projet philosophique<sup>37</sup>. La stratégie consistait là-aussi à arrimer Pétrarque dans un passé bien précis, celui des théologiens conservateurs des années 1260-1280 qui s'étaient opposés à la philosophie pratiquée de manière autonome à la Faculté des arts<sup>38</sup>. Par ailleurs, le motif de l'opposition des figures de Pétrarque et de Dante était largement répandu chez les lecteurs universitaires de Pétrarque.

C'est encore à un littéraire que nous devons l'une des dernières monumentales mises au point sur l'écriture et la pensée philosophique de Pétrarque à partir de toute son œuvre: le *Francesco Petrarca. Ein Intellektueller im Europa des 14. Jahrhunderts* publié en 2003 par Karlheinz Stierle, portrait enthousiaste et magnifiant, qui fait de Pétrarque le prototype d'une nouvelle conscience d'intellectuel, celle de la modernité débutante<sup>39</sup>. De manière symptomatique, le Pétrarque de Stierle se construit encore en opposition à Dante, s'appuyant sur un portrait de Dante en représentant de l'ordre ancien, médiéval et vertical, pour mettre en évidence l'horizontalité et la multiplicité qui caractérisent l'existence humaine selon Pétrarque.

La figure de Pétrarque cristallise de fait une différence programmée par la répartition actuelle du travail historiographique entre les disciplines universitaires: les historiens de la philosophie médiévale regardent vers la scolastique, dont Dante est un héritier manifeste; leur centre de gravité se situe toujours dans le Paris des années 1270; les romanistes, les philologues et les littéraires ont de par leur formation moins de goût pour l'écriture et la pensée scolastique, dont ils démarquent sciemment Pétrarque.

La réception du *De sui ipsius et multorum ignorantia* (comme de l'*Ascension du Mont Ventoux* d'ailleurs<sup>40</sup>), œuvre programmatique dans laquelle Pétrarque énonce son projet intellectuel, est particulièrement significative. Cet écrit fut le lieu de rencontre

privilegié entre l'historiographie philosophique et Pétrarque, après que des historiens de la philosophie comme Paul Oskar Kristeller et Cesare Vasoli eurent ouvert une telle voie<sup>41</sup>. Alors qu'en 2000 O. Boulnois introduisait ce texte en lui déniait une véritable portée philosophique, R. Imbach y vit en 2004<sup>42</sup> la formulation d'un projet proprement philosophique, qui supposait une redéfinition de la philosophie comme forme de vie, c'est-à-dire comme pratique concrète, orientée et gouvernée par une vision éthique de cette activité. La louange de la *virtus illiterata* par Pétrarque signifiait une critique philosophique elle aussi, tournée contre un défaut caractéristique de la philosophie scolaire des *aristotéliens*<sup>43</sup>, l'ignorance de leur propre ignorance et le mépris de la foi que consolidaient cette absence de réflexivité et la présomption qui en découlait. Par rapport à Dante, qui sert encore de point de comparaison, Pétrarque inaugurait une philosophie alternative, dont les modèles sont Augustin, Platon et Cicéron plutôt qu'Aristote<sup>44</sup>. Enfin, adoptant la même manière d'approche, É. Anheim reconnu à l'écriture de Pétrarque et à sa théorie de l'écriture une dimension essentiellement philosophique<sup>45</sup>. Cet historien, philosophe à ses heures, a également pointé la valeur de révélateur que revêt la question de l'interprétation de Pétrarque au carrefour des champs disciplinaires<sup>46</sup>.

## 2.2. Les institutions et la circulation du savoir philosophique

Lulle, Dante et Pétrarque semblent se tenir là comme trois phares, aux bornes d'un Moyen Âge dont le périmètre a tendance à s'étendre de jour en jour<sup>47</sup>. Mais l'histoire de la philosophie médiévale se réfère à une longue durée, qui remonte jusqu'à l'endroit où les antiquisants se sont arrêtés, Augustin au IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle ou Isidore de Séville au VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle selon les récits. Son monde n'est pas un ciel constellé de rares étoiles: il ressemble de plus en plus à une mégapole d'un pays émergent, aux innombrables chantiers, où la circulation est dense et multidirectionnelle et où les historiens tentent d'élever des tours toujours plus hautes que les précédentes. Dans ce paysage, les laïcs ont des lieux et des pratiques propres. L'approche de leurs entreprises

philosophiques emprunte encore une fois les voies ouvertes par l'histoire sociale et culturelle.

### **2.2.1. Dans les espaces historiographiques interstitiels**

Pour peupler le monde de la philosophie médiévale laïque, l'historien de la philosophie doit élire des terrains. Il trouve ses laïcs philosophes – *intellectuels* du moins – principalement dans trois types de lieux institutionnels: les cours princières, les centres urbains et leurs écoles et, sur les marges du monde clérical, dans les confréries béguines et spirituelles dont H. Grundmann avait déjà montré l'importance pour l'histoire culturelle en 1935<sup>48</sup>.

Dans les villes, dès le XII<sup>e</sup> siècle, certains laïcs avaient accès à certains enseignements, souvent dispensés par des clercs. Un domaine paraît cependant leur revenir de manière plus spécifique: le droit civil, dont l'usage est par essence laïque, et dont l'attribution revient au pouvoir temporel<sup>49</sup>. Bien sûr, l'historien de la philosophie dont le regard serait informé par la littérature cléricale pourrait immédiatement souligner l'extériorité de cette matière par rapport à la philosophie proprement dite. Pourtant cette objection le met non seulement dans une position où la définition de l'objet philosophique, sa distinction de la théologie en particulier, est plus que problématique au Moyen Âge<sup>50</sup>, mais il rencontre aussi des échanges et des contaminations de la philosophie et de la théologie par les études juridiques. Elsa Marmursztejn<sup>51</sup> a étudié les translations et les emprunts technologiques et thématiques de la théologie et de la philosophie au droit. Récemment encore Alain Boureau et Irène Rosier-Catach<sup>52</sup> ont suivi la même piste, à l'étude des théories philosophiques du contrat (du vœu et du serment), de la norme et de l'obligation.

L'étude des savoirs financés dans les cours princières impose également une redéfinition de l'objet philosophique. La revue *Micrologus* a consacré deux numéros à ces questions: en 1994 un fascicule dédié à la cour de Frédéric II<sup>53</sup> et en 2008 un important volume sur les savoirs de cours en général<sup>54</sup>. Les études réunies dans ces deux publications ouvrent l'éventail laïque des sciences. À côté de

la médecine, du droit et de la littérature courtoise, pour lesquels l'historien a des catégories classificatoires qui correspondent à une certaine compartimentation et organisation disciplinaire médiévale, plusieurs savoirs doivent bien être affiliés à la philosophie au sens large, selon l'aveu même de leurs auteurs médiévaux: l'astrologie, la géographie (inscrite au rang des disciplines philosophiques chez Roger Bacon également), la philosophie politique, la philosophie morale, les mathématiques, la philosophie naturelle et l'alchimie.

Pour revenir au XIV<sup>e</sup> siècle italien et à sa situation géopolitique spécifique, Emmanuele Coccia et Sylvain Piron, contestant la stature d'isolat dévolue à Dante dans l'historiographie, se sont intéressés à une génération d'intellectuels italiens<sup>55</sup>. Cette *saison* intellectuelle – selon l'expression des auteurs – dessine un réseau dense de personnages, souvent laïques, qui œuvraient dans les communes d'Italie du Nord entre 1290 et 1330 (notamment Albertino Mussato, Immanuel Romano, Cecco d'Ascoli, Pietro d'Abano et Cino de Pistoia). Ils associaient à une pratique disciplinaire mixte, qui alliait sciences, philosophie politique et poésie, une forte conscience de la singularité de leur démarche. Cette hybridation des savoirs constitue le terreau intellectuel dans lequel Dante peut être implanté. Elle instaure des embranchements entre savoirs que les institutions médiévales avaient contribué à tenir séparés les uns des autres et réalise aussi une laïcisation de la philosophie cléricale par excellence, celle qui était née au contact des œuvres d'Aristote. Dans cette approche, le réseau paraît donc produire une double *communauté des savoirs*, sur le plan sociopolitique comme dans l'ordre disciplinaire.

### 2.2.2. Pratiques savantes laïques

La redéfinition du savoir imposée par un regard historiographique sur les philosophies laïques ne redessine pas seulement la carte des mondes culturels dans une optique institutionnelle et sociale. Les pratiques savantes laïques se différencient aussi de leurs consœurs cléricales; les usages de la philosophie se coulent dans de nouvelles formes et s'approprient certaines matières plutôt que d'autres.

Le contexte courtois autorise et prescrit par exemple de nouveaux usages de la philosophie aristotélicienne. L'emploi fait par certains intellectuels laïques du début de la *Métaphysique* illustre bien le propos. La définition aristotélicienne du savoir philosophique, intégrée par les maîtres ès arts et les théologiens à l'économie du savoir universitaire, entre désormais au service de la description du prince en savant universel et en sage. La phrase qui résonnait comme le slogan de la philosophie spéculative chez un Albert le Grand ou un Gilles de Rome – *Tous les hommes désirent par nature savoir* – sert de base à l'élaboration du portait du roi en sage. Si Dante mobilisait la sentence pour justifier une extension du *studium* aux laïcs, Christine de Pizan s'en sert pour pointer la sagesse et le savoir du roi Charles V, en un tour élitair qui reproduit l'élitisme clérical<sup>56</sup>. Th. Ricklin a étudié le même phénomène à l'œuvre dans la *General e grand estoria* et dans la *Estoria de Espanna* relativement à la figure du roi Alphonse X de Castille et de Léon<sup>57</sup>.

Certaines cours donnent ainsi naissance à des savants d'un nouveau genre, dont les activités se démarquent du savoir clérical par le projet et le contenu. La figure de Nicole Oresme est emblématique à cet égard. À la cour de Charles V, Oresme a pu élaborer un programme scientifique au service d'une certaine vision de la société où la place des laïcs devait être rehaussée, en le positionnant comme une alternative au *studium* clérical. La figure d'Oresme concentre un faisceau de lignes divergentes : maître en théologie de l'Université de Paris (1356) puis évêque de Lisieux (1377), ce clerc travailla à la cour de Charles V, pour qui il remplit des missions diplomatiques. Il contribua de manière décisive à la diffusion des écrits aristotéliciens dans les mondes laïques, en traduisant en français les *Politiques*, l'*Éthique à Nicomaque*, les *Économiques* et le *Traité du ciel*<sup>58</sup>. Son *Traité des monnaies* signifie bien l'inscription politique et sociale du savoir à l'œuvre dans son entreprise. Ces options pratiques n'entravent cependant pas un important travail dans le champ des sciences physiques, qui signalent une évolution des conceptions de la nature au début du XIV<sup>e</sup> siècle, entrées dans des voies plus quantitatives et mathématisées<sup>59</sup>.

Ces usages alternatifs de la philosophie reposent sur de nouvelles technologies et de nouvelles pratiques, en particulier la traduction des textes savants en langues vulgaires et la compilation des savoirs. Cette double entreprise de vulgarisation opère des sélections dans la masse des savoirs disponibles et reconfigure ainsi les contenus et les manières de la philosophie. Il n'est sans doute pas anodin que l'un des textes les plus traduits en langues vulgaires fut la *Consolation de philosophie*, qui envisage la philosophie comme une forme de vie<sup>60</sup>. On peut en dire autant de la fortune du *Secretum secretorum*, miroir des princes d'origine arabe édité en 1279/80 par Roger Bacon et que les médiévaux tinrent longtemps pour une œuvre rédigée par Aristote à l'intention d'Alexandre le Grand<sup>61</sup>.

En parallèle des traductions, l'œuvre de compilation met le savoir à la disposition des laïcs. L'encyclopédie en est une forme privilégiée. En tant que programme culturel elle porte aussi une vision politique. Comme la souligne Baudouin Van den Abeele en 2008<sup>62</sup>, la description du monde et des savoirs va de pair avec la maîtrise du monde. Dans les encyclopédies, la fonction du prince, sa domination sur le monde temporel, joue un rôle recteur; elle organise et motive le propos. Mais l'encyclopédie joue aussi un rôle séminal dans le champ proprement intellectuel; il suffit de mentionner l'influence de livres comme le *Trésor* de Brunetto Latini ou la partie du *Roman de la rose* rédigée par Jean de Meun. Le jugement sanctionnant le caractère philosophiquement faible des encyclopédies n'a pas de sens, sinon dans une optique absolue et anhistorique, qui prescrit d'ici la valeur des entreprises du passé. La recherche de ces cinquante dernières années<sup>63</sup> a plutôt reconnu la pertinence spécifiquement laïque de ce genre littéraire, pour découvrir les tours propres de la pensée philosophique laïque, notamment sa dimension cumulative, qui n'est pas dépourvue d'intérêt pour une histoire des savoirs et de la culture sur la longue durée.

L'étude des entreprises philosophiques laïques du Moyen Âge signifie sans doute un gain majeur en diversité. Elle remet en question de nombreuses pratiques disciplinaires, en particulier le rapport privilégié du médiéviste philosophe à la scolastique, au latin et aux genres littéraires issus de l'enseignement universitaire – questions,



commentaires et sommes. Elle instaure aussi des contacts avec les autres sciences historiques et les études littéraires. Mais elle signifie surtout une perte, aussi stimulante que tous gains d'un point de vue historique: la perte de ce Moyen Âge refuge d'une vision qualitative de la nature et de la société, où une aristocratie de la forme, déclinée en téléologie de la fin extra-mondaine, organisait la politique et les théories scientifiques, où la justice naturelle et divine faisait obstacle à l'invasion d'une conception positiviste du droit et où l'ordre cosmique et la providence divine imprimaient leur mouvement et leur sens à la cité. Gagnée au contact des laïcs, cette fragilisation du monolithe de la philosophie médiévale érigé au XIX<sup>e</sup> siècle pourra aussi conduire l'historien dans les voies de la découverte de pensées alternatives en milieux cléricaux.

- 1 En ce domaine, les études produites par Y. M. Congar dès les années cinquante furent fondatrices: Y. M. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Cerf, Paris 1953, en particulier le premier chapitre, pp. 19-45; Id., *Laïe*, in H. Fries (éd.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. 3, Kösel, München 1970; Id., *Clercs et laïcs au point de vue de la culture au moyen âge: "Laicus"=sans lettres*, in *Studia mediaevalia et mariologica P.C. Balic OFM septuagesimum expleti annum dicata*, Antonianum, Roma 1971, pp. 309-332. Concernant une tranche temporelle plus réduite: C. Violante, *Laici nella "societas christiana" dei secoli XI e XII*, Vita e pensiero, Milano 1968.
- 2 Voir notamment: A. Vauchez, *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Cerf, Paris 1987; U. M. Schwob, *Formen der Laienfrömmigkeit im spätmittelalterlichen Brixen*, in P. Dinzelbacher, H.-D. Mück (éds), *Volkskultur im europäischen Spätmittelalter*, Kröner, Stuttgart 1987, pp. 159-175.
- 3 Dès les années cinquante, l'historien allemand H. Grundmann fit de la représentation cléricale des laïcs l'un de ses chantiers d'élection. Il a infléchi l'histoire culturelle dans des directions sociales et concrètes, en remplaçant la réalité culturelle médiévale dans un champ de tension opposant la condition de laïc au statut de clerc: H. Grundmann, *Litteratus-illitteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm im Mittelalter*, in *Ausgewählte Aufsätze*, Teil 3, Hiersemann, Stuttgart 1978, pp. 1-66 (éd. orig. 1958). Auparavant, il s'était intéressé aux formes de la culture laïque et à sa répartition sexuelle: H. Grundmann, *Die Frauen und die Literatur im*

*Mittelalter. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Schrifttums in der Volkssprache*, in *Ausgewählte Aufsätze*, Hiersemann, Stuttgart 1978, pp. 67-95 (éd. orig. 1935).

- 4 Voir les travaux cités dans la note 1.
- 5 Dans le monde anglo-saxon, la question de la *literacy* est devenue un objet de recherche prioritaire; par exemple: J. N. Miner, *Schools and Literacy in Later Medieval England*, "British Journal of Educational Studies" 11 (1962), pp. 16-27; B. Stock, *Medieval Literacy, Linguistic Theory, and Social Organization*, "New Literary History" 16 (1984), pp. 13-29. Dans l'univers francophone, on mentionnera, dans une même optique, les travaux de S. Lusignan, notamment: *Parler vulgairement. Les intellectuels et la langue française au XIII<sup>e</sup> et au XIV<sup>e</sup> siècles*, Vrin-Presses de l'Université de Montréal, Paris-Montréal 1986.
- 6 K. Schreiner, *Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter*, "Zeitschrift für historische Forschung" 11 (1984), pp. 257-354.
- 7 Publié le 4 août 1879 par Léon XIII, ce programme d'étude catholique qui accordait à la pensée médiévale un rôle central confortera durablement l'option cléricale. L'encyclique *Aeterni Patris* programmait en effet le recentrement de la philosophie et de la science d'obédience catholique autour de *l'esprit de Saint Thomas*, selon l'intitulé qui accompagne désormais la missive pontificale: *De philosophia Christiana ad mentem sancti Thomae Aquinatis doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda*. Au sujet de l'impact de cette injonction sur les études médiévales, voir L. Hödl, *Zur Wirkungsgeschichte der Enzyklika 'Aeterni Patris' Leos XIII. in der deutschen Philosophie und Theologie*, "Münchener Theologische Zeitschrift" 30 (1979), pp. 241-256. Concernant les décennies qui ont précédé et préparé l'avènement de l'encyclique, voir la remarquable étude de J. Inglis, *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*, Brill, Leiden-Boston-New York 1998.
- 8 J'ai abordé ces points plus en détail dans C. König-Pralong, *L'histoire de la philosophie médiévale depuis 1950: méthodes, textes, débats*, "Annales HSS" 64 (2009), pp. 143-169.

- 9 R. Imbach, *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, Grüner, Amsterdam 1989. On retrouve certaines des enquêtes conduites dans ce livre dans: Id., *Dante, la philosophie et les laïcs*, Éditions universitaires-Cerf, Fribourg-Paris 1996. Dans un proche avenir, du même historien de la philosophie: *Le défi laïque*, Vrin, Paris, qui reprend et complète les études précédentes et comporte également des travaux neufs, notamment sur Dante et Lulle.
- 10 La première partie de cette étude – *Philosophierende Laien im Mittelalter* – établit des contextes généraux. Elle définit les notions de clerc et de laïc, fait une première esquisse de leurs positions respectives dans le champ intellectuel et engage une première étude de la philosophie laïque, en s'intéressant aux individus concrets qui en furent les acteurs historiques: auteurs, destinataires, commanditaires, possesseurs et lecteurs de textes philosophiques. La deuxième partie s'intéresse plus particulièrement à l'un des contextes sociaux privilégiés de cette philosophie de laïcs et pour laïcs, les cours princières européennes des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles (*Philosophie an Europäischen Fürstenhöfen. Skizze und Problematik*). La spécificité de cette culture philosophique et de ses thèmes y apparaît de manière plus concrète. Les deux chapitres suivants sont consacrés à des figures laïques singulières. Le chapitre III présente Raymond Lulle et son impossible dialogue avec la Faculté de théologie parisienne (*Der unmögliche Dialog. Lull und die Pariser Universitätsphilosophie 1309-1311*). Le chapitre IV fait un point sur l'entreprise philosophique de Dante. La dernière partie de l'ouvrage (chapitre V) souligne l'importance de la redécouverte de la philosophie politique au Moyen Âge.
- 11 Quelques pages sont consacrées à Christine de Pizan dans R. Imbach, *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, Grüner, Amsterdam 1989, pp. 73 ss. Depuis les années quatre-vingt-dix, cette figure féminine d'intellectuelle a cependant suscité de nombreuses enquêtes. On ne mentionnera que: B. Zühlke, *Christine de Pizan in Text und Bild: zur Selbstdarstellung einer frühhumanistischen Intellektuellen*, Metzler, Weimar 1994; L. Dulac, B. Ribémont (éds), *Une femme de lettres au Moyen Âge: études autour de Christine de Pizan*, Paradigme, Orléans 1995; E. Hicks, *Au champ des écritures. Actes du III<sup>e</sup> colloque international sur Christine de Pizan*, Champion, Paris-Genève 2000; M. G. Muzzarelli, *Un'italiana alla corte di Francia. Christine de Pizan, intellettuale e donna*, Il Mulino, Bologna 2007.
- 12 Voir *Der unmögliche Dialog. Lull und die Pariser Universitätsphilosophie 1309-1311*, in R. Imbach, *Laien in der Philosophie des Mittelalters* cit., pp. 102-131. Ainsi que: Ch. Lohr, *Raimundus Lullus und die Scholastik*,

“Recherches de théologie et de philosophie médiévale” 73/2 (2006), pp. 335-347.

- 13 R. Pring-Mill, *El microcosmos lul-lià*, Moll, Palma de Mallorca 1961. L'ouvrage a été traduit en allemand par Ulli Roth en 2001 et récemment en français: *Le microcosme lullien* (traduit du catalan par Iñigo Atucha, suivi de la *Vita coetanea* de Raymond Lulle traduite par Ramón Sugranyes de Franch. Introduction et bibliographie par A. Bonner), Cerf-Academic Press, Paris-Fribourg 2008. La vie de Pring-Mill mérite une petite note: il naît en Écosse en 1924. En 1931 – il a alors 7 ans – sa famille s'établit à Majorque. Puis la deuxième guerre mondiale les ramène en Angleterre en 1941. Enrôlé à 17 ans dans l'armée anglaise, il vit en Indes, en Birmanie puis en Malaisie. Il y publie un ouvrage relatif à la conception chinoise de la société et de l'univers, où un certain goût du système se manifeste déjà. Après la guerre, il étudie la littérature espagnole à Oxford puis, dès les années 1950, l'enseigne, jusqu'à sa retraite en 1988. Il a voyagé en Amérique du Sud, notamment au Chili, où il s'est lié d'amitié avec Pablo Neruda.
  
- 14 En conformité avec l'écriture de la philosophie qu'elle découvre chez Lulle, l'étude de Pring-Mill compose un jeu de résonances analogiques, qu'elle établit à trois niveaux. (1) Une première partie établit des contextes, biographique, social (ou “géopolitique” selon le vocabulaire de Pring-Mill) et intellectuel (ou *idéologique* dans les termes de Pring-Mill). (2) La deuxième partie gagne une certaine hauteur de vol, responsable de vastes généralisations. De manière macrologique et en des simplifications parfois extrêmes, elle présente ce que Pring-Mill qualifie de vision médiévale du monde, et qui englobe tout uniment les trois monothéismes à travers leurs différentes phases médiévales et dans leurs diverses manifestations géographiques. (3) La troisième partie se focalise sur la dénommée *vision lullienne du monde*.
  
- 15 R. Imbach, *Die Arbor humanalis und die anthropologische Relevanz der Artes mechanicae*, in F. Domínguez Reboiras, P. Villalba Varneda, P. Walter (éds), *Arbor scientiae. Der Baum des Wissens von Ramon Lull*, Brepols, Turnhout 2002, pp. 135-157.
  
- 16 Au sujet des arts mécaniques dans la littérature médiévale: F. Alessio, *La riflessione sulle artes mechanicae*, in *Lavorare nel Medioevo, rappresentazioni ed esempi dall'Italia dei secc. X-XVI*, Il Mulino, Todi 1983, pp. 257-293; P. Sternagel, *Die Artes mechanicae im Mittelalter, Begriffs- und Bedeutungsgeschichte bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, M. Lassleben,

- Kallmünz 1996; G. H. Allard, S. Lusignan (éds), *Les arts mécaniques au moyen âge*, Bellarmin-Vrin, Montréal-Paris 1982; E. Whitney, *Paradise restored. The mechanical arts from antiquity through the XIIIth century*, "Transaction of the American Philosophical Society" 80/1 (1990); L. Boehm, *Artes mechanicae und artes liberales im Mittelalter. Die praktischen Künste zwischen illiterater Bildungstradition und schriftlicher Wissenschaftskultur*, in K. R. Schnith, R. Pauler (éds), *Festschrift Eduard Hlawitschka zum 65. Geburtstag*, M. Lassleben, Kallmünz 1993, pp. 419-444; voir aussi le compte-rendu de la littérature secondaire de Cl. Gaier, *Travail, travailleurs et arts mécaniques au Moyen Âge*, "Le Moyen Âge" 100 (1994), pp. 101-106.
- 17 R. Da Costa, *Las definiciones de las siete artes liberales y mecanicas en la obra de Ramón Llull*, "Anales del Seminario de Historia de la Filosofía" 23 (2006), pp. 131-164.
- 18 A. Bonner, *The Art and Logic of Ramon Llull*, Brill, New York-Leiden 2007. Au moyen d'enquêtes qui renouvellent ses études précédentes, A. Bonner présente les différents aspects méthodiques de l'art lullien et explicite son évolution: la phase dite *ternaire* de l'art (de 1290 à 1308), qui succède à la première phase, dite *quaternaire* (de 1274 à 1289), signifie une simplification, mais aussi un approfondissement métaphysique et épistémologique.
- 19 Pour une bibliographie des travaux relatifs à Lulle un peu antérieurs à 1985: M. Salleras i Carolà, *Bibliografia lul·liana (1974-1984)*, "Randa" 19 (1986), pp. 153-198; dans le même cahier (p. 199-201) on trouve une chronologie mise à jour. Pour les travaux plus anciens: R. Brummer, *Bibliographia lul·liana 1870-1973*, H. Gerstenberg, Hildesheim 1976. Pour une bibliographie actualisée de la littérature secondaire, se reporter au site <http://orbita.bib.ub.es/llull/>. En outre, une étude critique de la littérature secondaire de la deuxième moitié du xx<sup>e</sup> siècle est présentée par Ch. Lohr, A. Bonner, *The philosophy of Ramon Lull: A survey of recent literature*, "Recherches de théologie et de philosophie médiévale" 68/1 (2001), pp. 170-179.
- 20 La *Bibliografia Dantesca Internazionale* mise en ligne par la *Società Dantesca Italiana* est parlante: <http://domino.leonet.it/sdi/bibliografia.nsf/pgHOME>.

- 21 Dans un récent passé, L. Sturlese et A. de Libera ont suivi cette piste, avec des inflexions différentes. Pour ne citer qu'un ouvrage de chacun d'eux: L. Sturlese, *Storia della filosofia medievale tedesca nel medioevo. Il secolo XIII*, Olschki, Firenze 1996. A. de Libera, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Vrin, Paris 2005. Cette option interprétative est aujourd'hui contestée dans des études à visée conciliatrice, qui considèrent la philosophie d'Albert comme compatible avec sa théologie rationnelle et comme chrétienne. Par exemple: D. B. Twetten, *Albert the Great, Double Truth, and Celestial Causality*, "Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale" 12 (2001), pp. 275-358.
- 22 Les principales études de Nardi sur Dante (antérieures à 1950) sont réunies dans B. Nardi, *Studi di filosofia medievale*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1979 (sur la question de l'intellect, voir en particulier: *L'origine dell'anima umana secondo Dante*, pp. 9-68). Voir aussi: B. Nardi, *Dal Convivio alla Commedia*, Roma, in "Nuovi studi storici" 18 (1992).
- 23 M. Lenzi, *Bruno Nardi, Pietro di Giovanni Olivi e l'origine dell'anima umana in Dante*, in C. König-Pralong, O. Ribordy, T. Suarez-Nani (éds), *Pierre de Jean Olivi. Philosophe et théologien*, W. de Gruyter, Berlin 2010, à paraître. Comme l'a montré M. Lenzi à l'occasion du colloque dont ce volume livrera les actes, B. Nardi avait rencontré l'énigme posée par la présence de Siger dans le paradis de Dante à la lecture de l'étude de P. Mandonnet sur *Siger de Brabant et l'averroïsme au XIII<sup>e</sup> siècle* (1899). Nardi a associé ce problème d'histoire de la philosophie à la thématique averroïste de l'intellect séparé et à la question plus vaste de l'origine et de la constitution de l'âme humaine. Avant d'identifier en 1922 la source de la conception dantesque de l'âme humaine en l'espèce du *De natura et origine animae* d'Albert le Grand, Nardi voyait en Robert Kilwardby et Pierre de Jean Olivi les inspireurs de la doctrine dantesque de l'âme humaine.
- 24 En 2007 encore, R. Imbach et I. Rosier-Catach débutaient ainsi leur introduction à la traduction allemande du *De vulgari eloquentia*: *Zum einem waren wir überzeugt, dass Dante, der Dichter der Divina Commedia, diese kleinen Schriften als Philosoph verfasst hat, d.h. unter Voraussetzung eines klar umrissenen Begriffs von Philosophie ...* (in Dante Alighieri, *Über die Beredsamkeit in der Volkssprache*, Übersetzt von F. Cheneval, mit einer Einleitung von R. Imbach und I. Rosier-Catach und einem Kommentar von R. Imbach und T. Suarez-Nani, Meiner, Hamburg 2007, p. vii.). Malgré ce que pourrait laisser croire ce propos, les œuvres en italien, la *Comédie* et le

*Convivio* notamment, figurent aussi comme des œuvres ouvertes à une lecture proprement philosophique aux yeux de ces historiens.

- 25 Sur ces questions: A. Poppi, *Studi sull'etica della prima scuola francescana*, Centro Studi Antoniani, Padova 1996.
- 26 *Au lieu de fonder la politique, comme Thomas l'avait fait, de manière presque biologique, Dante part d'une vaste philosophie de la culture et de la paix, fondée sur la signification du genre humain.* (K. Flasch, *Introduction à la philosophie médiévale*, Éditions universitaires - Cerf, Fribourg - Paris 1992, p. 161).
- 27 R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Cerf - Éditions Universitaires, Paris - Fribourg 1996, en particulier pp. 173-196.
- 28 Voir en particulier R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs ... cit.*, pp. 197-214, ainsi que l'introduction et le commentaire de Dante Alighieri, *Über die Beredsamkeit in der Volkssprache ... cit.*
- 29 L'ouvrage, intitulé *L'éloquence en vulgaire. Dante et la cité des Italiens* paraîtra en 2010, aux Éditions Fayard, à Paris. Chez le même éditeur, un second volume livrera la traduction française (avec texte latin en vis-à-vis), accompagnée d'un glossaire.
- 30 Tradition encore bien présente. Elle affleure par exemple dans A. R. Ascoli, *Dante and the Making of a Modern Author*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- 31 Voir à cet égard R. Imbach, I. Rosier-Catach, *De l'un au multiple, du multiple à l'un: une clef d'interprétation pour le De vulgari eloquentia*, in *La résistible ascension des vulgaires. Contacts entre latin et langues vulgaires au bas Moyen Age: problèmes pour l'historien*, "Mélanges de l'École française de Rome" 117 (2005), pp. 509-529.
- 32 E. Anheim, *Pétrarque: l'écriture comme philosophie*, "Revue de Synthèse" 129 (2008), pp. 587-609, en particulier pp. 590-594.
- 33 Par exemple E. Kessler, *Petrarca und die Geschichte. Geschichtsschreibung, Rhetorik, Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Wilhelm Fink, München 1978, relativement à la philosophie de l'histoire de

Pétrarque. Ou encore Ch. Trinkaus, *The Poet as Philosopher. Petrarch and the Formation of Renaissance Consciousness*, Yale University Press, New Haven-London 1979, qui associe projet poétique et voie d'accès à la vérité philosophique.

- 34 O. Boulnois vit en Pétrarque un religieux réactionnaire, qui épousait les thèses des censeurs de 1277 contre la philosophie aristotélicienne et ne pouvait donc être le promoteur d'un nouveau projet philosophique: *C'est donc le point de vue du censeur (scolastique) que Pétrarque épouse sans réserve ... Pétrarque ne prétend donc pas modifier le statut de la foi et de la raison. Il admet d'emblée le primat de la foi et critique les prétentions de la raison à atteindre les vérités transcendantes. Et s'il s'engage jusqu'à rejeter certaines thèses philosophiques, c'est moins à partir d'arguments théologiques que parce qu'il épouse le point de vue des institutions ecclésiastiques (la condamnation de 1277 notamment).* (O. Boulnois, *Préface: Scolastique et humanisme. Pétrarque et la croisée des ignorances*, in *Pétrarque, De sui ipsius et multorum ignorantia. Mon ignorance et celle de tant d'autres*, trad. de J. Bertrand revue par C. Carraud, Millon, Grenoble 2000, pp. 5-43, en l'occurrence pp. 15-16).
- 35 *Il ne faudrait pas faire de Pétrarque le philosophe qu'il n'a jamais prétendu être – car ce n'est pas le grandir que de lui prêter une grandeur qu'il n'a pas revendiquée – mais de voir en lui exactement ce qu'il prétendait être: non un savant ni un philosophe, mais un honnête homme et un écrivain. Et plus loin: Chercher dans l'humaniste un philosophe, ce serait se condamner à n'y voir qu'un penseur qui n'a rien à dire mais qui le dit bien: or ce n'est pas un philosophe du tout.* (O. Boulnois, *Préface: Scolastique et humanisme ... cit.*, pp. 36 et 39).
- 36 *L'acception de la philosophie repose sur une immense métonymie: Pétrarque identifie la philosophie avec une 'partie de la philosophie': l'éthique.* (*Ibidem*, p. 31).
- 37 *... le poète du Canzoniere n'est ni un théoricien de la raison ni un philosophe de l'histoire, et son œuvre est, à l'image de sa vie, si extraordinairement tissée de contradictions, qu'on ne peut espérer trouver en elle de quoi reconstruire un type de discours – le discours philosophique – qu'elle ne veut ni ne peut d'elle-même construire.* (A. de Libera, *Pétrarque et la romanité*, in Ch. Menasseyre, A. Tosel (éds), *Figures italiennes de la Renaissance*, Flammarion, Paris 1997, pp. 7-35, en l'occurrence p. 7).



- 38 Ivi, pp. 21-22, p. 31.
- 39 K. Stierle, *Francesco Petrarca. Ein Intellektueller im Europa des 14. Jahrhunderts*, Hanser, München 2003. Voir la recension de l'ouvrage par K. Flasch, in "Frankfurter Allgemeine Zeitung" du 07.10.2003.
- 40 À ce sujet: G. Billanovich, *Petrarca e il Ventoso*, in Id., *Petrarca e il primo umanesimo*, Antenore, Padova 1996, pp. 168-184.
- 41 Voir notamment: C. Vasoli, *Petrarca e i filosofi del suo tempo*, "Quaderni Petrarqueschi" 9-10 (1992-1993); P. O. Kristeller, *Petrarch's "Averroists": A Note in the History of Aristotelianism in Venice, Padua, and Bologna*, in Id., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, t. II, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1985, pp. 206-216; Id., *Il Petrarca, l'Umanesimo e la Scolastica a Venezia*, ivi, pp. 217-238.
- 42 R. Imbach, *Virtus illiterata. Zur philosophischen Bedeutung der Scholastikkritik in Petrarca's Schrift De sui ipsius et multorum ignorantia*, in J. A. Aertsen, M. Pickavé (éds), "*Herbst des Mittelalters?*" *Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts*, W. de Gruyter, Berlin-New York 2004, pp. 84-104.
- 43 Au sujet de la réception d'Aristote à la Renaissance, voir: L. Bianchi, *Studi sull'Aristotelismo del Rinascimento*, Il Poligrafo, Padova 2003.
- 44 Au sujet de la bibliothèque de Pétrarque voir les études réunies récemment dans: F. La Brasca (éd.), *La bibliothèque de Pétrarque*, Brepols, Turnhout 2009.
- 45 E. Anheim, *Pétrarque: l'écriture comme philosophie ... cit.*
- 46 Au départ de son enquête, É. Anheim précise: *Le fait que ce dernier [i.e. Pétrarque] relève aujourd'hui du discours littéraire et non pas philosophique en apprend davantage sur la constitution de ces champs disciplinaires dans la culture occidentale que sur son inscription historique: derrière l'opposition factice entre philosophie et belles-lettres se dissimule chez Pétrarque, sinon une pratique de l'écriture philosophique, du moins une pratique philosophique de l'écriture, un projet intellectuel qui est aussi un projet de vie.* (Ivi, p. 590)

- 47 Dans K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Reclam, Stuttgart 2000<sup>2</sup>, le quinzième siècle italien est intégré au Moyen Âge; la réforme, Machiavel et Luther en tracent la frontière, au-delà de laquelle on entre dans la modernité (*Die neue Zeit*, pour le dire comme l'auteur).
- 48 H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Georg Olms, Hildesheim 1961<sup>2</sup> (éd. orig. 1935).
- 49 Pour ne citer qu'un ouvrage récent où cet aspect est traité: P. Demouy (éd.), *Les laïcs dans les villes de la France du Nord au XIII<sup>e</sup> siècle*, Brepols, Turnhout 2008. Voir en particulier les études de J. Verger, P. Riché et F. Gasparri.
- 50 Voir C. König-Pralong, *L'histoire de la philosophie médiévale depuis 1950 ...* cit.
- 51 E. Marmursztejn, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII<sup>e</sup> siècle*, Les Belles Lettres, Paris 2007.
- 52 A. Boureau, I. Rosier-Catach, *Droit et théologie dans la pensée scolastique. Le cas de l'obligation et du serment*, "Revue de Synthèse" 129 (2008), pp. 509-528.
- 53 *Le scienze alla corte di Federico II*, "Micrologus" 2 (1994). Avant cela, on signalera encore une fois le chapitre *Philosophie an Europäischen Fürstenhöfen (XIII. und XIV. Jahrhundert). Skizze einer Problematik*, in R. Imbach, *Laien in der Philosophie des Mittelalters ...* cit., pp. 79-101.
- 54 *I saperi nelle corti*, "Micrologus" 16 (2008).
- 55 E. Coccia, S. Piron, *Poésie, science et politique. Une génération d'intellectuels italiens (1290-1330)*, "Revue de Synthèse" 129 (2008), pp. 549-586.
- 56 C'est ainsi qu'en 1404, faisant un portrait du roi Charles V en philosophe, Christine de Pizan mobilise le début de la *Métaphysique*: ... *et premierement sur ce que je propose ce que Aristote dit: "Tous hommes par nature savoir desirent" disent les ditionneurs, aucuns pourroient avoir doubtte, se ainsi est*

que tous hommes par nature aient desir de sçavoir, comment c'est que tous hommes ne poursuivent science ... (*Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V, Partie III, c. 64*, S. Solente (éd.), Champion, Paris 1936-1940, vol. 2, p. 162.) Ce constat débouche sur l'éloge exclusif du roi, qui concentre le maximum de sagesse et qui doit être établi dans un loisir propice à la philosophie.

- 57 Th. Ricklin, *Alfonso X. von Kastilien und Léon: die mythologische Schöpfung des Königs als "Sabio"*, "Micrologus" 16 (2008), pp. 487-514.
- 58 J. Quillet (éd.), *Autour de Nicole Oresme*, Vrin, Paris 1990; A. Segonds, P. Souffrin (éds), *Nicolas Oresme. Tradition et innovation chez un intellectuel du XIV<sup>e</sup> siècle*, Les Belles Lettres, Paris 1988; S. Lusignan, *Parler vulgairement. Les intellectuels et la langue au XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles* cit., pp. 154-166; S. Lusignan, *Nicole Oresme traducteur et la pensée de la langue française savante*, in A. Segonds, P. Souffrin (éds), *Nicolas Oresme ...* cit., pp. 93-104; J. Quillet, *Nicole Oresme, traducteur d'Aristote*, ivi, pp. 81-92; F. Gregorio, *Frankreich im 14. Jahrhundert. Nicole Oresme*, in Ch. Horn, A. Neschke-Hentschke (éds), *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen Politik von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, Metzler, Stuttgart 2008, pp. 140-161.
- 59 Au sujet de l'importance de cet auteur pour les sciences de la nature: M. Clagett, *Nicole Oresme and Medieval Scientific Thought*, "Proceedings of the American Philosophical Society" 108 (1964), pp. 298-309; E. Grant, *Scientific Thought in Fourteenth-Century Paris: Jean Buridan and Nicole Oresme*, in *Machaut's World, Science and Art in the Fourteenth Century*, Academy of science, New York 1978, pp. 105-124; J. H. J. Schneider, *Oresme, Nicolas*, in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, t. VI, Bautz, Herzberg 1993, pp. 1238-1252; U. Taschow, *Nicole Oresme und der Frühling der Moderne. Die Ursprünge unserer modernen quantitativ-metrischen Weltaneignungsstrategien und neuzeitlichen Bewusstseins- und Wissenschaftskultur*, Avox Medien, Halle 2003.
- 60 Voir A. Van de Vyver, *Les traductions du De consolatione philosophiae de Boèce en littérature comparée*, "Humanisme et Renaissance" 6 (1939), pp. 247-273; P. Courcelle, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire: Antécédents et postérité de Boèce*, Études augustinienes, Paris 1967; M. J. F. M. Hoenen, L. Nauta (éds), *Boethius in the Middle Ages: Latin and vernacular traditions of the Consolatio philosophiae*, Brill, Leiden 1997. Récemment encore ces deux ouvrages savants dédiés à la traduction

réalisée par Jean de Meun: D. Billotte, *Le vocabulaire de la traduction par Jean de Meun de la "Consolatio philosophiae" de Boèce*, Champion, Paris-Genève 2000; *La consolation de la philosophie de Boèce dans une traduction attribuée à Jean de Meun d'après le ms. Leber 817 de la Bibliothèque municipale de Rouen*, édition critique reproduisant les enluminures sur un CD-Rom, par I. Bétemps, M. Guéret-Laferté, N. Lenoir, S. Louis, J. Maurice et C. Mira, Publications de l'Université de Rouen, Mont-Saint-Aignan 2004. De manière plus générale, au sujet de la traduction au Moyen Âge en milieu clérical également: S. G. Lofts, W. Rosemann (éds), *Éditer, traduire interpréter: Essais de méthodologie philosophique*, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie-Peeters, Louvain-Paris 1997; R. Beyers, J. Brams, D. Sacré, K. Verrycken (éds), *Tradition et traduction. Les textes philosophiques et scientifiques grecs au Moyen Âge latin*, Leuven University Press, Leuven 1999; L. Bianchi, "Interpréter Aristote par Aristote": *parcours de l'herméneutique philosophique à la Renaissance*, "Methodos" 2 (2002), pp. 267-288; J. Jenkins, O. Bertrand (éds), *The Medieval Translator. Traduire au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout 2007; *Tradurre l'intraducibile*, "Doctor virtualis" 7 (2007).

- 61 Voir S. J. Williams, *The Secret of Secrets. The scholarly career of a pseudo-Aristotelian text in the Middle Ages*, Oxford University Press, Ann Arbor 2003. Pour un état de la recherche durant ces dernières années: R. Imbach, *Set asini respuunt propter magnitudinem sapientie, et propter modum loquendi. Zwei neue Arbeiten zum pseudo-aristotelischen Secretum secretorum*, "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie" 54 (2007), pp. 600-609. Au sujet des traductions allemandes: *Das Geheimnis der Geheimnisse: die arabischen und deutschen Fassungen des pseudo-aristotelischen "Sirr al-asrār / Secretum secretorum"*, R. Forster (éd.), L. Reichert, Wiesbaden 2006. Il faut également mentionner une version espagnole éditée par P. B. Jones (éd.), *The "secreto de los secretos", a castilian version*, Scripta humanistica, Potomac (Md) 1995.
- 62 B. Van den Abeele, *Encyclopédies en milieu de cour*, "Micrologus" 16 (2008), pp. 31-56.
- 63 De nombreux ouvrages collectifs sont parus ces dernières années, notamment: P. Binkley (éd.), *Pre-Modern Encyclopedic Texts, Proceedings of the Second COMERS Congress, Groningen, 1-4 July 1996*, Brill, Leyde-New York-Köln 1997; R. Luff, *Wissensvermittlung im europäischen Mittelalter. "Imago mundi"-Werke und ihre Prologe*, Niemeyer, Tübingen 1999; S. Lusignan, A. Nadeau, M. Paulmier-Foucart (éds), *Vincent de Beauvais*,

*intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen Âge, Actes du XIV<sup>e</sup> colloque de l'Institut d'études médiévales, Vrin, Paris 1990; S. Lusignan, M. Paulmier-Foucart (éds), Lector et compiler, Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII<sup>e</sup> siècle, Créaphis, Grâne 1997; Ch. Meier (éd.), Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter zur frühen Neuzeit, W. Fink, München 2002. Pour un état de la recherche jusqu'en 2000: Ch. Meier, Tendenzen der neueren Forschung zur Enzyklopädie des Mittelalters, in A. Berteloot, D. Hellfaier (éds), Jacob van Maerlants Der naturen bloeme und das Umfeld. Vorläufer – Redaktionen – Rezeption, Waxmann, Münster 2001, pp. 29-47.*