

Compte rendu

Ouvrage recensé :

LIBERA, Alain de, *La philosophie médiévale*

par Claude Lafleur

Laval théologique et philosophique, vol. 48, n° 2, 1992, p. 284-289.

Pour citer ce compte rendu, utiliser l'adresse suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/400696ar>

DOI: 10.7202/400696ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

irréremédiablement arbitraire» (p. 51), n'insiste que sur la raison, ses aises et l'expérience qu'elle a d'elle-même quand il cherche à remonter au fondement constitutif de l'essence même de la matière dialectique. Affirmer que «le probable, bien que provenant prochainement du sujet, devient presque quelque chose d'objectif, parce qu'il réside dans les opinions qui, pour être reçues communément, appartiennent assez naturellement au discours de la raison humaine» (p. 51), c'est prêter à Aristote une conception de l'objectivité qui est presque subjective. Sans remettre en cause la distinction entre *évidence scientifique* découlant de l'expérience appropriée et *assentiment à une opinion*, j'aurais aimé voir Pelletier afficher plus clairement son réalisme aristotélicien en reconnaissant explicitement qu'une certaine expérience *de la réalité* et une certaine évidence, si partielles et superficielles soient-elles, peuvent jouer un rôle important dans la formation des opinions.

En se préoccupant de façon aussi spéculative qu'il le fait du lieu dialectique et de sa définition essentielle («critère et fondement d'inférence» et «affinité d'attribution») (p. 258-285), Pelletier est bien conscient qu'«il y a paradoxalement quelque chose de déjà pas tout à fait aristotélicien» à concentrer ainsi son effort sur la théorie plutôt que sur l'aspect utilitaire de la logique du dialogue (p. 21-22). Nul doute, cependant, que ses explications soignées et élaborées sur le lieu, l'espèce, l'instrument et les genres de problème en dialectique ne soient d'un grand secours pour ouvrir à l'intelligence du traité des *Topiques* et de la dialectique aristotélicienne. Même que le contenu de *La dialectique aristotélicienne* pourrait inspirer, s'il était complété par de plus nombreux exemples et des exercices appropriés, un enseignement qui contribuerait grandement à la formation fondamentale post-secondaire, en développant une meilleure conscience réflexive des outils logiques assurant la fécondité maximale aux discussions et à la recherche des solutions les plus plausibles sur tous les problèmes se posant à la réflexion contemporaine.

Louis BRUNET

Collège de Sainte-Foy et Université Laval

Alain DE LIBERA, **La philosophie médiévale**. Coll. «Que sais-je?», no 1044. Paris, Presses universitaires de France, 1989, 128 pages.

Le remarquable petit ouvrage que nous offre Alain de Libera présente un survol historique original de la philosophie au Moyen Âge. On ne peut s'empêcher d'y voir, en microcosme, l'équivalent, en version française, de la déjà célèbre — bien qu'encore récente — *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*¹. Alain de Libera adopte, en effet, la démarche thématique et disciplinaire qui était celle de la cinquantaine de spécialistes — dont lui-même faisait partie — ayant contribué à la synthèse collective éditée par Kenny, Kretzmann et Pinborg. Comme *The Cambridge History*, l'auteur de *La philosophie médiévale* appuie avec insistance sur les nouveaux acquis de la recherche dans ce domaine, principalement en ce qui concerne la logique et la philosophie du langage. Évidemment, malgré sa parfaite maîtrise du sujet et l'extrême densité de sa présentation, il ne prétend pas atteindre, en moins de cent trente pages petit format, au degré d'exhaustivité et d'élaboration qui caractérise le collectif anglais de plus de mille pages. Il n'en demeure pas moins, toutefois, que son exposé est d'un niveau beaucoup

1. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*, editors Anthony KENNY, Norman KRETZMANN, Jan PINBORG (associate editor Eleonore STUMP), Cambridge, Cambridge University Press, 1982, xiv-1035 p.

plus élevé que celui qu'on s'attendrait normalement à trouver dans un court texte paru dans la collection «Que sais-je?».

Tout en mentionnant le problème d'image dont souffre, encore aujourd'hui, la philosophie médiévale et en nuancant quelques «idées hâtives» que certains — Bertrand Russell et Martin Heidegger, par exemple — ont contribué à répandre à son sujet, l'Auteur indique, d'entrée de jeu, que son unique ambition est de «plaider, dans le domaine des idées, pour un 'autre Moyen Âge'» et qu'il entend, pour ce faire, «dresser le bilan des recherches récentes» (p. 4). Cet engagement est rempli à souhait dans le reste de l'ouvrage. Pour parvenir à son but, Alain de Libera emploie — comme je l'ai déjà signalé — une démarche thématique et disciplinaire, plutôt que chronologique, et décrit ainsi son «fil conducteur», qui n'est autre que le plan du livre: «l'étude des textes fondateurs, celle de l'environnement social, puis l'analyse philosophique, discipline par discipline — logique, physique, métaphysique, psychologie, éthique» (p. 5).

Le premier chapitre traite donc des sources de la philosophie médiévale. Sa première section, intitulée «Textes et traductions», condense, en quelques pages, une somme étonnante d'informations relatives aux corpus philosophiques grec, arabe et juif, sans oublier l'apport de la didactique romaine (le lecteur ne se laissera pas induire en erreur par une petite bévue typographique [p. 14]: Varron est mort non pas en 127, mais en 27 av. J.C.). L'exemple des cinq versions successives de la *Métaphysique* d'Aristote aux XII^e et XIII^e siècles est retenu, à juste titre, pour montrer comment «la multiplicité des traductions pèse lourdement sur l'intelligibilité d'oeuvres qui finissent par coexister en différentes versions plus ou moins complètes, presque toujours discordantes, en tout cas assez éloignées de l'Aristote restitué par la philologie moderne» (p. 10).

La deuxième partie du premier chapitre — «Genres littéraires et formes du savoir» — s'intéresse d'abord au cadre pédagogique (écoles et universités) de la transmission de la connaissance philosophique au Moyen Âge pour se pencher, ensuite, sur ses modes d'expressions (gloses et commentaires, questions et sentences, sommes et petites sommes [*summulae*]). Il est toujours bon de se faire rappeler l'exigence du cursus universitaire médiéval. À une époque où l'espérance de vie était, de beaucoup, plus limitée qu'aujourd'hui, on ne peut que s'étonner à la pensée que les études à la faculté des arts — qui ne constituaient, règle générale, qu'une simple propédeutique aux études «supérieures» (en théologie, en droit ou en médecine) — duraient une dizaine d'années et qu'avant de pouvoir, éventuellement, prétendre au titre de maître en théologie, par exemple, il fallait encore fréquenter l'institution pendant environ quinze ans. Vingt-cinq ans de formation universitaire... Voilà qui laisse songeur quant aux programmes d'études accélérées qu'on prône parfois de nos jours! (Loin de moi la pensée, cependant, que les étudiants actuellement inscrits aux deuxième et troisième cycles doivent interpréter cette remarque comme une incitation à retarder l'achèvement de leur mémoire de maîtrise ou celle de leur thèse de doctorat).

Le terme 'artiens' — pour rendre le latin *artistae* — que l'Auteur emploie, entre guillemets, pour désigner les maîtres et les étudiants de la faculté des arts, devrait, normalement, pouvoir être utilisé sans cette précaution typographique, puisque, dès le deuxième quart du XIII^e siècle, il est attesté, chez Henri d'Andeli, dans *La bataille des sept arts*: «Et li **arcien** n'ont mès cure, Lire fors livres de nature» (éd. L.J. Paetow, vers 91-92, p. 44). Bien que disparu de l'usage courant par la suite, les spécialistes l'ont — depuis quelques décennies déjà — remis en circulation, afin d'éviter l'ambiguïté que pourrait aujourd'hui susciter la traduction du mot latin par 'artistes'.

Le deuxième chapitre, qui traite de logique, débute par des considérations sur la constitution et la division du corpus, avant de décrire l'évolution de la forme «summuliste». Trois étapes de la logique médiévale sont ensuite distinguées : la phase boécienne, la mise en ordre du corpus aristotélicien dans les petites sommes du XIII^e siècle et la période des innovations et des percées théoriques. À la sémantique boécienne correspond la formation des notions de *quod est* et de *quo est*, de même que la naissance de la *suppositio* ; à celle des *Summulae logicales* se rattachent l'opposition des traditions oxonienne et parisienne, la théorie des *modi supponendi*, les méthodes d'analyse (*descensus* et *consequentia*) et l'étude des propriétés des termes syncatégorématiques. Les principales innovations de la logique médiévale se condensent dans l'argumentation topique et la théorie des conséquences, ainsi que dans le passage de la dispute sophismatique à la théorie des paradoxes, où la problématique des *insolubilia est* « enrichie des acquis de la pratique de la dispute obligationnelle » (p. 50).

Lorsqu'à la connaissance de la *logica vetus* (formée des *Catégories* et du *De interpretatione* d'Aristote, complétés par l'*Isagoge* de Porphyre et flanqués des monographies logiques de Boèce) est venue s'ajouter, dans la deuxième moitié du XII^e siècle, celle de la *logica nova* (regroupant les *Premiers* et les *Seconds analytiques*, les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques*), les logiciens médiévaux ont été poussés à chercher un principe rationnel de classement des traités aristotéliciens. Comme le montre bien l'Auteur : « La première grille d'intelligibilité du corpus logique d'Aristote a été fournie aux Latins par le *De scientiis* d'al-Fârâbî... Le second modèle général de systématisation de l'*Organon* est attribué à 'Aristote' et correspond à l'ordre auquel nous sommes aujourd'hui habitués » (p. 35-36). Il est intéressant de noter, à cet égard, que dans sa *Divisio scientiarum*, écrite vers 1250, Arnoul de Provence, un maître ès arts de Paris, qui fut réputé en son temps, mentionne encore la classification farabienne des traités d'Aristote, avant d'en venir — en passant par la division boécienne de la logique — à l'ordonnance de l'*Organon* devenue familière² :

Diffinit autem Alpharabius eam [sc. logicam] sic : *Logica est scientia disserendi diligens, id est discernendi uerum a falso. Diuidit autem eam in partes octo que sunt hee : Cathegorie Aristotilis, liber Interpretationis, id est Peryarmenias, liber Topicorum, liber Sophisticorum sillogismorum, liber Priorum analeticorum sillogismorum, liber Posteriorum analeticorum, poetica et rethorica ; has duas ultimas partes non reponit Aristotiles sub logica nec communis usus. [...] Secundum Aristotilem uero potest haberi eius diuisio ; nam, cum tota logica sit de sillogismo aut de partibus eius, secundum ipsum diuiditur diuisione sillogismi : aut enim est de sillogismo in sui communitate, scilicet in quantum sillogismus, aut de partibus eius.*

Après avoir présenté la division de la logique (en *de esse* et *de bene esse logicae*) du *Guide de l'étudiant* du ms. Ripoll 109 — compilé, vraisemblablement, par un maître ès arts de Paris dans les années 1230-1240 —, Alain de Libera écrit (p. 36) :

Les *Introductions à la philosophie* dues aux maîtres parisiens des années 1240-1250 (l'anonyme *Philosophica disciplina*, vers 1245, la *Divisio scientiarum* d'Arnoul de Provence, vers 1250) suivent approximativement la même ligne, mais se distinguent par la place qu'elles accordent aux *Premiers Analytiques* ; c'est que, pour la première fois, la distribution du corpus est explicitement pensée à partir d'une division de la science de la logique qui se veut « aristotélicienne ». Les parties du corpus se divisent selon les divisions

2. Éd. Claude LAFLEUR, *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle. Textes critiques et étude historique*, Publications de l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal, 23 (Montréal, Institut d'études médiévales ; Paris, Vrin, 1988), p. 342 (ligne 634) – p. 343 (ligne 649).

du sujet de la logique: le syllogisme et les parties du syllogisme. Dans ce dispositif, les *Premiers Analytiques* qui traitent du syllogisme en général ont une place à part.

Ce passage appelle deux précisions. D'abord, la première des cinq divisions de la logique que mentionne le *Guide de l'étudiant* distribuée — presque aussi « explicitement » que l'anonyme *Philosophica disciplina* et la *Divisio scientiarum* d'Arnoul de Provence — le corpus aristotélicien selon les parties du syllogisme et les divers types de ce dernier³. Deuxièmement, seule l'introduction à la philosophie *Philosophica disciplina* s'étend longuement sur « la place à part » des *Premiers Analytiques* — qui traitent du syllogisme en général —, en comparant, *mutatis mutandis*, leur statut à celui de la *Physique* — ayant pour sujet le corps mobile en général — et de la *Métaphysique* — qui porte sur l'étant « *in sua communitate* »⁴. L'allusion à l'universalité formelle du syllogisme étudiée par les *Premiers Analytiques* n'est guère moins explicite dans le *Guide de l'étudiant* que dans la *Division des sciences* d'Arnoul de Provence: « De syllogismo uero secundum suam formam uniuersaliter et secundum quod est exemplar, agitur in libro Priorum » (*Guide de l'étudiant*, ms. Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón, Ripoll 109, f. 144^{ra})⁵.

Le troisième chapitre étudie d'abord le passage des cosmogonies fantastiques — inspirées du platonisme, de l'exégèse biblique et de la science arabe — à la physique du mouvement proprement aristotélicienne (sans oublier, chemin faisant, les théories oxoniennes physico-métaphysiques de la lumière), avant de se pencher sur la révolution scientifique du XIV^e siècle, caractérisée par la mathématisation de la physique et le raisonnement *secundum imaginationem*.

L'admirable quatrième chapitre, d'une densité véritablement stupéfiante, est consacré à la métaphysique. L'Auteur y passe en revue, avec beaucoup de virtuosité, la problématique de l'être (Boèce et la métaphysique « gréco-latine »; La philosophie arabe et la naissance de la métaphysique « péripatéticienne »; La métaphysique comme science des « réalités séparées de la matière »; La conception « nominaliste » de la métaphysique) et les grands thèmes de la métaphysique médiévale de l'être (L'être et l'essence; L'analogie de l'être). Son survol s'achève par une présentation originale du « dépassement » de l'ontologie aristotélicienne par l'hénologie de la mystique rhénane, dans lequel on peut voir « la véritable confrontation » médiévale — longtemps retardée pour des raisons historiques — « de 'Platon' et d' 'Aristote' » (p. 95).

Le livre s'achève par un chapitre, fort bien construit, traitant, successivement, de la psychologie et de l'éthique médiévales; en voici le plan: I. Le sujet de la pensée: 1. Objet et définition de la psychologie; 2. Structure et fonctionnement de l'âme: A) Théorie des facultés et localisation cérébrale; B) Origine de la connaissance et transcendance de l'intellect; C) De la psychologie à la « mystique ». — II. L'objet de la pensée [où l'on trouve une présentation très condensée et richement documentée du problème classique des universaux]. — III. La destination éthique et la fin de la pensée (cf. p. 128). Dans cette dernière section, l'Auteur s'applique principalement à décrire la morale philosophique de l'« aristotélisme radical » — qui, selon lui, pourrait aussi bien s'appeler « aristotélisme éthique ». Ce courant, qui tire son origine de la faculté des arts et « qui a nourri l'exaltation de la vie philosophique comme telle [...] se définit par la rencontre d'une psychologie philosophique particulière — la théorie de l'intellect du péripatétisme gréco-arabe — mise au service de l'interprétation de la signification

3. Cf. LAFLEUR, « Logique et théorie de l'argumentation dans le 'Guide de l'étudiant' (c. 1230-1240) du ms. Ripoll 109 », *Dialogue* XXIX (1990), p. 351, n. 9.

4. Cf. éd. LAFLEUR, *Quatre introductions à la philosophie*, p. 282 (ligne 450) – p. 283 (ligne 463).

5. Pour le passage équivalent de la *Divisio scientiarum* d'Arnoul de Provence, voir éd. LAFLEUR, *Quatre introductions à la philosophie*, p. 343 (lignes 650-658).

éthique et métaphysique de la contemplation philosophique — la «sagesse théorétique d'Aristote» (p. 122).

Au début de cette recension, j'ai mentionné que l'opuscule d'Alain de Libera constituait, de par l'originalité de ses vues, l'extrême richesse de son contenu et le caractère poussé de ses analyses, un «Que sais-je?» tout à fait singulier. C'est que l'auteur — il ne s'en cache pas d'ailleurs — a voulu écrire une oeuvre de combat. Qui sait lire entre les lignes voit bien que son livre vise à remettre le monde francophone, et tout particulièrement les Français, à l'heure juste: plusieurs décennies se sont écoulées depuis les études et les synthèses magistrales d'Étienne Gilson, et il y a fort longtemps que la France ne marque plus le pas de la recherche en philosophie médiévale⁶.

Le plaidoyer d'Alain de Libera en faveur d'un «autre Moyen Âge» philosophique est en fait une harangue visant à secouer la vaniteuse torpeur du milieu intellectuel français et à inciter ce dernier à un rattrapage, en acceptant à son tour d'emprunter les voies nouvelles où, depuis plus de trente ans déjà, les spécialistes étrangers ont engagé la recherche en philosophie médiévale. Voilà qui est fort bien: une telle attitude, me semble-t-il, s'imposait. On peut toutefois se demander si un «Que sais-je?» représentait l'endroit idéal pour en faire montre. Du point de vue de la diffusion, donc de l'impact potentiel, la réponse est, très certainement, affirmative. Du point de vue de l'adéquation entre le public cible de cette collection d'initiation et la complexité du message — sans parler de ses sous-entendus —, la chose est moins évidente. Pour être en mesure de profiter pleinement du livre d'Alain de Libera, le lecteur doit bien connaître son point de départ — disons, pour être bref, *La philosophie au Moyen Âge* d'Étienne Gilson — et avoir quelque idée de son point d'arrivée — par exemple, la *Logica Modernorum* de L.M. de Rijk et ses développements ultérieurs. Or, même à l'université, le public néophyte que représentent, règle générale, les étudiants de premier cycle ne possède pas ces prérequis. On pourrait donc être porté à reprocher à l'Auteur un certain manque de pédagogie. Mais, en fait, s'il fallait en vouloir à quelqu'un, ce serait plutôt aux Presses universitaires de France, qui ont décidé de retirer de leur catalogue l'ouvrage homonyme d'Édouard Jeuneau, paru dans les années 1960 et plusieurs fois réédité par la suite⁷. Bien que grand spécialiste du platonisme médiéval — en particulier de Jean Scot et du courant chartrain —, l'auteur de ce texte, écrit avec un souci pédagogique évident, avait opté pour une présentation chronologique de la philosophie médiévale, qui, tout en ne négligeant pas les doctrines, fournissait les informations essentielles sur la vie des philosophes — sans dédaigner, à l'occasion, quelques détails anecdotiques mémorables —, et dressait d'utiles listes de leurs oeuvres. Cet ouvrage accessible, de facture et de style très classiques, correspondait ainsi parfaitement aux attentes d'un public non-initié. En particulier, il constituait toujours, malgré ses trente ans d'existence — ou presque —, un petit manuel fort commode pour un cours d'introduction à la philosophie médiévale. C'est pourquoi il est regrettable que les Presses universitaires de France n'aient pas trouvé le moyen de le maintenir dans leur collection en accueillant la nouvelle version de *La philosophie médiévale*, étant donné, surtout, que l'approche des deux auteurs — l'une chronologique et

6. À cet égard, il est significatif que, dans sa bibliographie (p. 125), Alain de LIBERA ait préféré indiquer la version anglaise de *La philosophie au Moyen Âge* d'Étienne GILSON (*History of Christian Philosophy in the Middle Ages* [New York, Random House, 1^{re} éd., 1955]): l'éminent médiéviste — co-fondateur, avec les Basiliens, du *Pontifical Institute of Medieval Studies* de Toronto (le plus important centre d'études médiévales au monde) — a beaucoup œuvré dans le milieu anglophone, et c'est à ce public qu'il a livré le dernier état de ses réflexions sur l'ensemble de l'histoire de la philosophie médiévale.

7. Édouard JEAUNEAU, *La philosophie médiévale*. Que sais-je? n° 1044 (Paris, Presses universitaires de France, 1^{re} éd. 1963, 3^e éd. [mise à jour] 1975), 127 p.

l'autre thématique — était complémentaire. Mis à part cette réserve — pour ainsi dire extrinsèque —, on ne peut que se réjouir de la parution de l'excellent ouvrage d'Alain de Libera, qui contribuera — il faut l'espérer — à la cause de la philosophie médiévale et fera, tout au moins, les délices des spécialistes dans le domaine, de même que celles de leurs étudiants gradués.

Claude LAFLEUR
Université Laval

Georges CHAMPOUTHIER, **Au Bon vouloir de l'homme, l'animal**. Avec en annexe la « Déclaration universelle des droits de l'animal ». Coll. « Médiations ». Paris, Denoël, 1990, 263 pages.

Si on reconnaît de plus en plus dans les questions de bioéthique une « nouvelle génération » de problèmes éthiques, il semble que ces questions ne reçoivent pas toute la même attention : le débat public autour des procréations artificielles et de l'expérimentation humaine a soulevé une curiosité intense et des contributions de qualité ; mais on a trop souvent l'impression que les questions liées à l'expérimentation animale et, de façon générale, à l'attitude des hommes à l'égard des animaux ne sont susceptibles que de provoquer l'indifférence de la majorité silencieuse ou les invectives des minorités agissantes : les « amis des animaux » semblent mus par une sensiblerie suspecte, les expérimentateurs sont présentés comme des bourreaux, la violence des propos dissimule souvent des intérêts et des pratiques plus que contestables.

On peut donc dire que l'étude de G. Champouthier aborde une « question mortelle » où se croisent ce que l'on appelle (avec un brin de condescendance) les problèmes de société et les interrogations éthiques fondamentales. Ce travail est la version condensée d'un doctorat d'État de philosophie soutenu en 1986, à Lyon III, sous la direction de F. Dagonet. Son auteur est aussi biologiste, chercheur scientifique au CNRS, de telle sorte qu'il a une connaissance directe des problèmes soulevés par l'expérimentation animale.

Le plan de l'ouvrage est particulièrement clair : la première et la seconde partie décrivent un certain nombre de contextes où les hommes et les animaux sont en rapport, ces rapports pouvant prendre une forme éthiquement problématique ; relation avec les animaux domestiques, pratique de la tauromachie, de la chasse, existence des cirques et des zoos, attitude à l'égard des espèces en voie de disparition, alimentation carnée et surtout recherche scientifique et médicale sur l'animal vivant sont les thèmes abordés ici. L'idée essentielle est que si certaines pratiques (chasse, élevage en batterie, destruction ou pillage des animaux dans leur milieu naturel etc.) sont visiblement inadmissibles de par leur caractère irresponsable ou de par leurs effets pernicioeux, le véritable problème concerne l'expérimentation animale ; en effet la recherche scientifique concerne la connaissance pure ; la recherche médicale le bien-être de l'humanité. Or, à tort ou à raison la tradition humaniste et rationaliste considère que l'accroissement de la connaissance et l'augmentation du bien-être sont des activités dignes d'intérêt. On n'est plus ici dans le domaine de l'arbitraire, du caprice ou de la rentabilité à court terme : d'authentiques enjeux philosophiques sont liés à de telles pratiques.

Aussi la troisième partie opère un détour : les grandes traditions philosophiques et religieuses vont être examinées. Quel statut accordent-elles à l'animal ? Ici l'auteur se montre prudent : au sein d'une même culture il faut distinguer entre les pratiques effectives vis-à-vis de l'animal et le statut de ces derniers dans la tradition philosophico-religieuse. Les deux domaines ne se recouvrent pas toujours absolument. Quoi qu'il en soit, l'évaluation est la suivante : globalement, la tradition occidentale ignore le respect de l'animal. En témoignent la faible influence d'une