

Article

« *Penser au Moyen Âge* d'Alain de Libera : une perspective novatrice sur la condamnation parisienne de 1277 »

David Piché

Laval théologique et philosophique, vol. 52, n° 1, 1996, p. 199-217.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/400979ar>

DOI: 10.7202/400979ar

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

◆ note critique

PENSER AU MOYEN ÂGE D'ALAIN DE LIBERA :

UNE PERSPECTIVE NOVATRICE SUR LA CONDAMNATION PARISIENNE DE 1277*

David PICHÉ

INTRODUCTION ET PRÉSENTATION GÉNÉRALE DE L'ŒUVRE

P*enser au Moyen Âge* d'Alain de Libera est un ouvrage ludique. L'auteur y déploie un discours désinvolte qui déjoue les programmes narratifs et se joue des conventions de lecture. Le livre se veut d'abord et avant tout un essai qui entend cerner avec originalité un événement crucial de l'histoire de la pensée : l'émergence de l'intellectuel occidental, comme type humain et philosophique, au tournant du XIII^e et du XIV^e siècle (p. 9).

En fait, il s'agit d'une œuvre éclectique qui, tout au long de son parcours discursif, transgresse avec un réel bonheur les lignes de démarcation séparant habituellement les genres littéraires et traverse promptement les frontières délimitant les moments de l'histoire. Ainsi, le lecteur est convié à un cheminement impromptu par lequel il rencontre les figures du polémiste, du critique social et de l'historien médiéviste qu'Alain de Libera incarne successivement. Ces figures mêlent leurs voix distinctes mais adroitement consonantes pour discourir à propos de la place exigüe réservée au médiévisme philosophique dans la culture en général, dans les études d'histoire de la philosophie et dans l'édifice du savoir universitaire en particulier (chap. 1) ; de la spécificité de l'apport philosophique médiéval, de sa pertinence et de son actualité, contre les préjugés négatifs qui guident la perception courante sur le Moyen Âge (chap. 2) ; de la récupération déformante du Moyen Âge dans certains discours politiques fondamentalistes (chap. 3) ; des problématiques de la laïcité et des relations interculturelles dans le contexte de l'immigration à tonalité islamique en France (chap. 4) ; du nouveau projet de vie philosophique offert aux penseurs médiévaux latins par l'appel de l'intellectualité que leur communiquèrent les philosophes du monde arabo-musulman (chap. 4 et 5), de la sanction ecclésiastique de ce projet de vie (chap. 6) et de ses tentatives de reformulation en dehors du milieu universitaire par l'intermédiaire de Dante (chap. 7) et de Maître Eckhart (chap. 8).

Penser au Moyen Âge est donc un ouvrage dense, complexe et polymorphe.

* Alain DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil (« Chemins de pensée »), 1991. Dans le corps de notre étude critique, les indications de pages entre parenthèses renvoient à cet ouvrage.

Nous ne voulons pas en faire un compte rendu général ou un survol d'ensemble, car cela équivaudrait, selon nous, à se limiter à une exposition en surface qui n'ajouterait strictement rien à cet essai remarquable¹. Notre intention est plutôt d'en dégager librement, suivant la manière dont notre auteur lui-même procède dans sa lecture des textes, quelques thèses qui nous semblent briller par leur caractère original et audacieux. Ainsi, notre étude se développera suivant un plan tripartite dans le cadre duquel elle demeurera circonscrite. En un premier temps, nous chercherons à exhiber les postulats heuristiques qui déterminent la vision de l'histoire de la pensée médiévale et la démarche historique adoptées par notre auteur — postulats qu'il ne formule pas explicitement, mais dont nous avons découvert la présence implicite dans *Penser au Moyen Âge* (I).

En second lieu, nous présenterons la façon particulière dont notre auteur applique ces postulats au traitement herméneutique du phénomène de la condamnation parisienne de 1277, lequel marque avec force, selon lui, l'apparition dérangeante de l'intellectuel philosophe dans la chrétienté latine de la fin du Moyen Âge (II).

Avant de conclure, nous terminerons notre étude par quelques commentaires d'ordre critique concernant l'interprétation hautement inédite développée par l'auteur de *Penser au Moyen Âge* à propos de ce geste ecclésiastique de 1277 (III).

I. CARACTÉRISATION D'UNE NOUVELLE HISTORICITÉ

L'aspect ludique de l'ouvrage, auquel nous faisons allusion ci-haut, tient principalement, selon nous, dans le fait que l'auteur met en jeu un étonnant dispositif spéculaire par lequel certains traits saillants de la pensée médiévale se reflètent dans le regard que l'historien jette sur elle. Nous avons la nette impression d'être en présence ici d'une véritable réflexion. Non pas réflexion du médiéviste *sur* la pensée médiévale, mais bien plutôt réflexion *de* la pensée médiévale sur elle-même par l'entremise du médiéviste qui joue le rôle du miroir grâce auquel cette pensée peut se réfléchir. Cet habile jeu de miroir nous permet d'assister à une séduisante spéculation par laquelle la vision du médiéviste sur la pensée médiévale se trouve à coïncider avec une certaine vision médiévale de la pensée.

Première manifestation du jeu de miroir : la réflexion s'exprime sous la forme d'une philosophie particulière de l'histoire de la pensée médiévale. Sans qu'Alain de Libera ne le mentionne explicitement, nous voyons apparaître, en filigrane de l'exposition qu'il fait de sa méthode historique, une analogie frappante entre celle-ci et l'épistémologie apophatique à partir de laquelle Eckhart pense l'être. Tout se passe comme si A. de Libera orientait sa recherche historique sous l'influence de la théologie négative élaborée par Maître Eckhart.

Ainsi, il met en œuvre ce qui pourrait bien être une nouvelle historicité de la philosophie, une historicité tout à fait inédite, une historicité de l'inédit, que l'on pourrait caractériser comme une *historiologie apophatique* — si l'on nous permet le néologisme contenu dans cette formule. En effet, pour suivre A. de Libera dans son investigation historique de la pensée médiévale, il faut apprendre à se délester du poids encombrant des catégories historiographiques traditionnellement instituées par les médiévistes. A. de Libera en appelle à un dépassement de cette pratique historique instrumentale qui consiste à utiliser des notions historiographiques conventionnelles pour découper le tissu de l'histoire en pièces détachées facilement manipulables. Pour refléter la continuité et l'interdépendance des multiples fils conducteurs formant la trame mouvante de la réalité historique,

1. Cette tâche a, de toute façon, déjà été effectuée ailleurs. Voir à ce sujet François BEETS, *Dialogue*, XXXII, 4 (1993), p. 850-852. Pour des comptes rendus plus critiques, voir Jacques FOLLON, « Le "néo-médiévisme" d'Alain de Libera », *Revue philosophique de Louvain*, 1992, p. 75-81 ; et O. BOULNOIS, « Un Moyen Âge sans censure ? », *Critique*, XLVII, 535 (1991), p. 979-987.

l'historien médiéviste doit plutôt délaissier ces outils que sont les figurations herméneutiques figées et devenir le lieu de réverbération de la polyphonie complexe composée par les penseurs médiévaux (éloquentes à cet égard, les pages 149 à 155).

Alain de Libera nous indique un chemin qu'il aimerait voir emprunté par la recherche historique, une expédition hors des sentiers battus de l'historiographie, sur le chemin de l'inattendu, là où aucune topographie n'a été dressée ni aucun panneau indicateur n'a été planté. Parlant du médiéviste, il dit ceci :

Il peut savoir ce qu'il cherche, il ne sait jamais ce qu'il trouvera. Son domaine est l'inédit, donc l'imprévisible [...]. C'est à l'inconnu de s'emparer du chercheur, non au chercheur de se reproduire lui-même en proposant une « nouvelle interprétation » de faits qui n'existent que parce que ses prédécesseurs ou ses pairs les ont inventés. Le mot d'ordre de l'idée philosophique de la lecture ne peut donc être que de *défaire les faits* (p. 68 et 74).

Plutôt que de traduire de force les textes médiévaux en leur accolant des étiquettes aux libellés simplificateurs tels que « averroïsme », « mysticisme » ou « thomisme », il convient plutôt, suivant notre auteur, de briser ces images mentales réductrices et de se traduire soi-même devant les discours philosophiques originaux qui émanent des manuscrits.

De cette façon, A. de Libera plaide en faveur d'une vision historique pluraliste qui ouvre l'espace de jeu nécessaire à l'éclosion d'un libre marché où l'intellectualité peut transiger entre une multiplicité de lieux d'arrimage.

Lorsque l'historien médiéviste délivre son regard des conventions historiographiques, il voit surgir un domaine de la pensée où la raison philosophique se trouve et s'accomplit tout autant chez les théologiens et les maîtres ès arts de l'époque — les « artiens », ceux qui enseignaient la philosophie dans les universités médiévales —, que chez un « poète » comme Dante ou un « religieux » comme Eckhart.

L'historicité mise en branle par notre auteur est donc iconoclaste, au sens étymologique du terme tout autant qu'au sens courant. Qui ne voit pas, *mutatis mutandis*, la similitude de cette méthodologie historique avec la pratique spirituelle de la dépossession conceptuelle mise de l'avant par Maître Eckhart dans le sillage de la tradition de la théologie apophatique ?

La pratique historique d'A. de Libera se situe ainsi dans la mouvance du renouveau mondial du médiévisme philosophique qui, depuis les années 1960-1970, a pris naissance et s'est développé sur la base du rapprochement et de la coopération entre la philologie et l'histoire de la philosophie.

Quelle démarche doit être celle du philosophe médiéviste ? La réponse est difficile et coûteuse. On la trouvera sans doute décevante. Elle tient en un mot : philologie [...]. L'histoire de la philosophie est une exégèse sans présupposés (p. 73).

Selon notre auteur, l'histoire de la pensée médiévale doit s'écrire au rythme des éditions de textes. L'historien médiéviste doit délaissier les représentations interprétatives convenues pour aller prendre contact directement avec les manuscrits.

Ce paradigme scientifique [...] veut une histoire écrite à fleur de sources, indépendamment de tout schéma historiographique, au plus près des archives, des silences et des oublis².

En somme, pour nous, le premier acquis important de *Penser au Moyen Âge* se situe précisément dans cette prise de conscience que l'auteur induit chez le lecteur sur la question de la contingence de toute catégorie historiographique, contingence qui se laisse mesurer à l'aune d'une fréquentation assidue du substrat de la pensée médiévale que sont les manuscrits. Le médiéviste doit se placer dans un état d'inconnaissance afin de laisser aux manuscrits qu'il scrute attentivement la

2. A. DE LIBERA, « Retour de la philosophie médiévale ? », *Le Débat*, 72 (1992), p. 164.

possibilité d'écrire eux-mêmes en lui le scénario véritable d'une histoire intellectuelle mouvante. Il ne lui appartient pas de donner forme à l'histoire de la pensée : il lui incombe au contraire de se laisser in-former par celle-ci. Nous avons cru déceler une ressemblance entre ce mode d'accès à la pensée médiévale et la théologie apophatique d'un Maître Eckhart : c'est pourquoi nous avons parlé d'un jeu de miroir.

Seconde manifestation du jeu de miroir : la thèse médiévale du monopsychisme — avec son corollaire obligé, la désobjectivation de l'acte de pensée — semble se refléter dans la manière dont A. de Libera conçoit l'histoire de la philosophie médiévale. À vouloir raconter celle-ci en suivant la liste des documents officiels aux signataires illustres, on court le risque d'en occulter des épisodes majeurs. En effet, nous fait remarquer A. de Libera, le Moyen Âge enseigne que les penseurs ne sont pas les inventeurs ni même les instigateurs d'une pensée envers laquelle ils détiendraient des droits d'auteur ou des titres de propriété. Les intellectuels qui s'adonnent à la pensée ne sont que les antennes réceptrices d'un réseau de thèses et d'idées qui circulent librement dans l'univers anonyme des discours où elles se rencontrent, se recourent et interfèrent l'une dans l'autre.

Par lui [le Moyen Âge], nous découvrons que nous sommes moins fils de nos œuvres qu'usufruitiers du pensable et débiteurs de paroles sans sujet. Ce n'est pas rien. Comprendre l'histoire de la pensée comme une histoire anonyme, telle est selon nous la première tâche du médiéviste (p. 67).

La noétique médiévale du monopsychisme, dans la mesure où elle implique une désindividuation de l'activité intellectuelle, invite donc l'historien médiéviste à s'aventurer en marge des textes signés par les auteurs re-connus, prendre acte de ce qui a été marginalisé, entrer dans le monde inexploré des écrits anonymes.

[...] Les vrais, sinon les « grands », auteurs du XIII^e siècle s'appellent, entre autres, *Nomen divinum* pour la logique, *Sicut dicit Remigius* pour la grammaire — ce sont des anonymes, des instantanés du travail universitaire, le relevé des discussions au jour le jour [...]. C'est dans cette histoire blanche qu'il faut séjourner si l'on veut échapper au cliché [...] (p. 66-67).

Ainsi, le second postulat heuristique que nous venons de mettre en relief annonce la fin d'une histoire de la pensée médiévale qui incorpore exclusivement dans son développement des doctrines assignables à des personnalités re-nommées, Thomas d'Aquin, Albert le Grand, Guillaume d'Occam et les autres. La « logique des patronymes » (p. 65), qui invente une histoire fictive en reliant les noms propres d'auteurs disponibles en textes édités, est mise en échec lorsqu'on tente de l'appliquer à la pensée médiévale. Elle est inadéquate pour relater l'histoire de cette pensée qui est contenue presque entièrement dans une masse d'écrits anonymes dont la grande majorité n'a toujours pas franchi l'étape de l'édition. Ce second postulat consacre l'autonomie du discours philosophique envers les sujets de la connaissance : le savoir n'est pas un objet produit par des individus, mais un message qui passe à travers eux ; les penseurs ne sont pas la cause efficiente de la pensée, mais le lieu d'exercice de celle-ci. Nous avons cru apercevoir une similitude entre ce point de vue à partir duquel A. de Libera investit la pensée médiévale et la thèse, jugée hérétique au Moyen Âge, du monopsychisme, en ce sens qu'il implique un désassujettissement de la pensée — *homo non intelligit*. C'est pourquoi nous avons ici aussi parlé d'un jeu de miroir.

Ces deux postulats, qui structurent la philosophie de l'histoire d'A. de Libera, caractérisent son « état d'esprit » en face du déroulement historique de la pensée médiévale. De cette philosophie de l'histoire découle ensuite une perspective historique plus précise, une « orientation de pensée » à partir de laquelle les faits historiques sont saisis.

Notre auteur nous donne à voir clairement, tout au long de son essai, cette perspective historico-philosophique qui est la sienne, en la distinguant nettement de l'approche socio-historique telle

que développée par Jacques Le Goff dans son ouvrage *Les intellectuels au Moyen Âge*³. Les deux perspectives peuvent être mises en parallèle car elles s'attaquent au même phénomène : la naissance de l'intellectuel « moderne », c'est-à-dire ce savant qui fait profession d'enseigner sa pensée dans le cadre des écoles urbaines au XII^e siècle et dans le milieu universitaire à partir du XIII^e siècle.

Tout notre problème se ramène donc, pour finir, à une seule question : qu'appelle-t-on penser, non pas en général, mais au tournant du XIII^e et du XIV^e siècle ? [...] Pour y répondre, nous tenterons de défaire une partie du réseau d'interprétation que l'histoire a jeté sur la naissance des intellectuels. Cette démarche critique passera donc par une mise en perspective, voire par des contre-propositions à certains des présupposés qui animent *Les intellectuels au Moyen Âge* (p. 16).

Ce qui intéresse la socio-histoire, c'est l'émergence du groupe socio-professionnel, en l'occurrence le milieu vivant des écoles urbaines au XII^e siècle et la corporation universitaire nouvellement créée au XIII^e siècle. Ce sont ces institutions d'enseignement qui assurent un profil spécifique à l'intellectuel médiéval parmi les autres agents sociaux œuvrant de concert avec lui sur le chantier urbain. La démarche socio-historique de Le Goff le conduit donc à ne retenir comme représentants de l'intellectualité médiévale que ceux qui évoluent dans l'univers scolaire, plus spécialement, pour le XIII^e siècle, dans le monde universitaire. La perspective soutenue par A. de Libera quant au phénomène de la naissance de l'intellectuel médiéval diverge profondément des thèses avancées par Le Goff.

Soyons clairs. Ce n'est pas en regardant au télescope les conditions de vie des maîtres parisiens des années 1260 que nous verrons jamais naître les « intellectuels ». [...] L'essentiel n'est pas dans la sociologie du métier, mais dans la déontologie qu'il [l'intellectuel] s'invente et la manière dont elle est reçue — souvent critiquée, quelquefois imitée (p. 179-180).

Dans l'optique de notre auteur, l'émergence de l'intellectuel dans un contexte socio-historique déterminé est consécutive au traitement et à la discussion du problème de l'intellectualité soulevé dans les textes médiévaux. Autrement dit, l'élaboration discursive des catégories philosophiques par les penseurs du Moyen Âge constitue la condition de possibilité du phénomène sociologique que représente l'apparition de l'intellectuel à cette époque. Bref, pour A. de Libera, la genèse de l'intellectuel ne se trouve pas tant dans le moment de son actualisation sociale que dans le moment de sa conception philosophique.

C'est pourquoi il importe au plus haut point de mettre la main sur l'autoportrait de l'intellectuel médiéval : c'est là, d'après A. de Libera, qu'il s'offre le mieux à notre regard investigateur pour être lu dans sa version authentique.

Les intellectuels du Moyen Âge se sont représentés eux-mêmes leur singularité, c'est cette représentation, cette conscience de soi, cette « estime » ou plutôt cette auto-évaluation qui doit être, à présent, étudiée (p. 11).

Conduit par le devenir discursif de la temporalité philosophique, l'auteur de *Penser au Moyen Âge* veut savoir ce que les intellectuels se proposaient de vivre, quel type d'existence ils anticipaient d'accomplir pour eux-mêmes, ce qu'ils avaient l'intention d'être : c'est ce qui le pousse à rechercher, dans les textes mêmes, la manière dont les intellectuels médiévaux définissaient conceptuellement leur programme de vie.

C'est ici que l'on retrouve la philosophie, son histoire et sa dynamique (p. 11).

3. J. LE GOFF, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Seuil (« Points-Histoire », 78), 1985² (1957¹).

II. ACHEMINEMENT VERS L'ÉCLAIRCISSEMENT D'UN ÉVÉNEMENT HISTORIQUE : LA CONDAMNATION PARISIENNE DE 1277

À partir de cette base historico-philosophique, A. de Libera ouvre un horizon herméneutique à l'intérieur duquel il positionne et accorde ainsi un sens nouveau à la condamnation décrétée le 7 mars 1277 par l'évêque de Paris, Étienne Tempier.

La méthodologie historique de l'auteur de *Penser au Moyen Âge*, parce qu'elle contourne les grilles d'analyse conventionnelles, conduit à la mise au jour de trois éléments indissolublement impliqués dans l'histoire de l'acte de censure de 1277 : la définition philosophique de l'intellectuel médiéval (1) ; la *translatio studii* (2) et, enfin, ce qu'A. de Libera appelle la « déprofessionnalisation de la philosophie » (p. 12-13) (3). Il convient de parcourir préalablement ces trois points avant d'en arriver à l'analyse de la censure de 1277, afin de donner à celle-ci sa pleine intelligibilité (4).

1. La définition philosophique de l'intellectuel médiéval

La figure de l'universitaire médiéval diverge considérablement selon qu'elle est dessinée par la plume de J. Le Goff ou celle d'A. de Libera. Le Goff le drape sous l'habit d'un artisan de l'esprit solidaire des autres classes urbaines laborieuses, il met à nu le libertin naturaliste qui tente en permanence le libre penseur professionnel⁴. A. de Libera, quant à lui, met en scène un universitaire de la faculté des arts qui s'affiche tout autrement : il se prend littéralement pour un autre en jouant la reprise médiévale du rôle antique du philosophe aristocrate, qui réclame le droit à l'abstinence matrimoniale pour se consacrer égoïstement à la noble activité de la pensée (p. 220-227).

De plus, c'est la gamme des signifiés auxquels renvoie le terme « intellectuel » qui s'élargit considérablement par la définition que lui accorde A. de Libera. L'extension qu'il donne à la configuration de l'intellectuel médiéval provoque l'éclatement du cadre étroit délimité par l'institution universitaire : des artiens ou des théologiens, des marginaux évoluant à l'extérieur de l'université mais qui pratiquent une certaine expérience de la pensée, des littéraires tel que Dante ou des religieux tel que Eckhart se trouvent réunis sous l'égide de l'intellectualité. Pour comprendre comment se définit philosophiquement l'intellectuel médiéval, il faut être en mesure de cerner et de décrire l'idéal de vie qui anime les maîtres de la faculté des arts, ce qui implique la prise en considération de leur morale car :

C'est par la morale que la philosophie a ressuscité au Moyen Âge [...] (p. 203).

En faisant l'éloge de la vie philosophique — comme le fait, par exemple, le maître ès arts Boèce de Dacie dans son traité *De summo bono* —, l'intellectuel de l'université parisienne du XIII^e siècle a fait advenir pour son époque une façon originale d'être au monde. En s'inspirant du modèle du philosophe contemplatif — élaboré à partir du livre X de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote —, ils cherchent à acquérir, dès ici-bas, la sagesse théorétique par la pratique de l'ascétisme intellectuel (p. 177). En misant sur l'exercice et le perfectionnement de la faculté la plus élevée dans la hiérarchie des puissances humaines, l'intellectuel s'ennoblit.

L'émergence de l'intellectuel comme figure sociale est inséparable de l'invention d'une nouvelle forme de noblesse, celle d'une noblesse de l'intellect, supérieure à la noblesse du sang (p. 227).

4. *Ibid.*, p. 9-10 et 118-120.

2. *La translatio studii*

Pour schématiser l'évolution des intellectuels médiévaux, Le Goff adopte une périodisation ternaire. La ligne historique qu'il trace est de forme sinusoïdale répartie en trois segments : une courbe ascendante, qui figure le dynamisme des intellectuels « nouveau genre » œuvrant dans les écoles urbaines du XII^e siècle⁵, un sommet, correspondant à la création de la corporation universitaire au XIII^e siècle, la réalisation des idéaux qui animaient les intellectuels au siècle précédent⁶, et une courbe descendante qui marque le déclin de l'intellectuel médiéval au XIV^e et XV^e siècles⁷.

Plusieurs facteurs expliquent ce déclin de l'intellectuel médiéval : entre autres, il est miné de l'intérieur par ce que Le Goff appelle « les contradictions de l'esprit scolastique ».

La crise la plus aiguë, selon Le Goff, est celle qui résulte de l'effilochement, dans le dernier quart du XIII^e siècle, du précaire équilibre que la scolastique avait su instaurer entre la foi et la raison. La célèbre théorie dite « de la double vérité » est le symptôme majeur de cette crise⁸.

Pour A. de Libera, ce scénario en trois actes de l'histoire intellectuelle et cette idée du « drame » de la scolastique constituent des exemples typiques de catégories historiographiques qui, après enquête auprès des documents de l'époque, doivent être rejetées (p. 149-150). Dans *Penser au Moyen Âge*, on peut voir se profiler une périodisation de l'histoire intellectuelle qui s'articule également autour de trois moments, lesquels ne sont cependant pas du tout synchronisés avec ceux qui scandent l'histoire reconstituée par Le Goff. A. de Libera orchestre la partition de l'intellectuel médiéval selon trois grands mouvements.

Le premier est une variation universitaire sur des thèmes philosophiques importés : c'est ici que l'on retrouve la *translatio studii*, la transposition de la culture scientifico-philosophique « péripatéticienne » qui, aux XII^e et XIII^e siècles, passe du monde arabo-musulman à l'Occident latin sous la poussée du travail des équipes de traducteurs. Notre auteur nous fait traverser un processus d'anamnèse pour nous permettre de recouvrer la mémoire de cet « héritage oublié » (titre du chap. 4), c'est-à-dire cette éthique de la destination intellectuelle de l'homme que les penseurs de terre d'Islam ont transmis aux Latins médiévaux.

Notre conviction est que l'histoire de l'aristotélisme occidental est, pour une large part, celle d'un emprunt — d'un emprunt aux Arabes (p. 19-20).

Le second mouvement est celui de « l'interprète total du siècle » (p. 204), Étienne Tempier, qui, entendant les choses à sa façon, décide péremptoirement d'imposer le silence aux voix discordantes provenant de la faculté des arts en décrétant sa célèbre condamnation.

Ce qui, selon A. de Libera, aura comme conséquence paradoxale et inattendue de susciter une modulation qui permettra le passage au troisième mouvement : la transposition, dans un autre registre que celui de l'université, de cet hymne à la philosophie que les artiens n'ont pu écrire qu'entre les lignes, mais auquel la censure a su, par un curieux paradoxe, donner sa véritable portée en faisant résonner ses diverses harmoniques aux oreilles attentives d'un auditoire extra-universitaire.

La déprofessionnalisation de la philosophie est donc, pour nous, ce qui signe le véritable moment de la naissance des intellectuels [...] (p. 12-13).

L'*historiologie apophatique* de l'auteur de *Penser au Moyen Âge* donne ici la mesure de son efficacité. Brisant l'interprétation éculée de la « crise de la scolastique » — dont la condamnation

5. *Ibid.*, principalement p. 9-10 et 24-29.

6. *Ibid.*, p. 73.

7. *Ibid.*, p. 137-146.

8. *Ibid.*, p. 121-128.

de 1277 représente le point culminant — vue comme difficile harmonisation des impératifs contradictoires de la raison et de la foi, Alain de Libera aperçoit au cœur de cet événement un phénomène beaucoup plus fondamental. L'enjeu véritable de cette supposée « crise » se trouve en fait dans l'émergence d'un nouveau type d'individus, l'intellectuel artien, incarnant une pensée venue d'ailleurs — teintée d'une forte coloration « arabisante » qui n'est pas sans soulever des inquiétudes — et participant à un processus de laïcisation, ou d'universalisation, d'un mode de vie philosophique.

Vu par un historien de la philosophie, le phénomène central de la supposée « crise de la scolastique » n'est pas la contradiction de la raison et de la foi, c'est la « naissance des intellectuels » [...]. C'est ce modèle de la contemplation philosophique qui était un danger pour la vie chrétienne, et c'est lui qui représentait non pas une double, mais une *autre vérité* — un autre rapport à la vérité, où des laïcs pouvaient s'engager (p. 137).

3. La déprofessionnalisation de la philosophie

Les artisans du processus d'universalisation de l'idéal philosophique, lequel part des clercs universitaires pour aller rejoindre des laïcs non professionnels, se nomment Dante et Eckhart. Le premier le réalisa en écrivant son *Banquet*, véritable œuvre programmatique pro-intellectuelle, le second en prêchant dans la vallée du Rhin devant un public composé principalement de béguines, des femmes célibataires non affiliées à un ordre religieux, mais désireuses de mener en toute liberté une vie spirituelle.

Comment Dante et Eckhart ont-ils pu s'interposer comme moyen terme entre le clerc universitaire et l'ensemble de la société ? Sur quoi A. de Libera fonde-t-il la filiation intellectuelle qu'il établit entre les artiens et les supposés médiateurs de leur idéal philosophique ? Selon nous, il importe au plus haut point d'apporter une réponse à ces questions, car, dans l'optique de notre auteur, l'anticipation, par l'évêque Tempier, du phénomène de la déprofessionnalisation de la philosophie représente le principal facteur explicatif de la condamnation parisienne de 1277 ; plus encore, l'événement qui permet de lui donner tout son sens. Si le pont érigé entre le projet intellectuel des artiens et ses prétendus propagateurs s'écroule, l'interprétation nouvelle et singulière qu'A. de Libera propose de la condamnation de 1277 doit être fortement mise en doute.

Notre auteur nous répond que le maître mot permettant de relier les artiens, l'Alighieri et Eckhart est la noblesse, la *nobiltade*, l'*Edelkeit*. Tous ont proclamé la noblesse de l'homme selon l'intellect, celui qui se consacre à la contemplation philosophique et dont la vie s'accorde avec les principes de la sagesse théorétique.

Tous ont participé, chacun à sa façon et selon son propre langage, à la définition de ce modèle d'existence par lequel l'intellectuel médiéval des années charnières du XIII^e et XIV^e siècle reçoit sa véritable identité : l'aristocratie intellectualiste. Si l'idée maîtresse de la noblesse a servi de principe recteur pour orienter l'existence d'une multitude de laïcs, si donc les aspirations philosophiques des maîtres ès arts de la fin du XIII^e siècle ne se sont pas éteintes malgré le couvre-feu imposé par la censure — contrairement à ce que défend Le Goff —, c'est en grande partie grâce au travail de synthèse, de vulgarisation et de diffusion des grandes thèses de l'aristocratie intellectualiste entrepris d'une main de maître par Dante et Eckhart.

4. La condamnation parisienne de 1277

Pour bien mettre en relief les thèses audacieuses de notre auteur à propos de l'acte de censure de 1277, nous allons faire intervenir l'ouvrage le plus exhaustif qui ait été rédigé en langue française sur le sujet : *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, de Roland His-

sette⁹. La confrontation de ces deux auteurs fera ressortir toute la spécificité de l'interprétation proposée par A. de Libera.

Pour Hissette, la condamnation de 1277 représente le résultat prévisible d'une grave crise intellectuelle suscitée par l'afflux massif de doctrines philosophiques païennes en chrétienté. Elle est le dénouement logique des tensions suscitées par la pénétration progressive du savoir philosophique gréco-arabe dans la culture chrétienne depuis le début du XIII^e siècle. Elle représente la réaction presque inévitable des autorités ecclésiastiques, qui se devaient d'intervenir alors que de plus en plus d'esprits universitaires se laissaient dangereusement séduire par une riche pensée articulée qui, sur plusieurs questions, apportait des réponses incompatibles avec les articles de la foi catholique¹⁰. L'enjeu primordial de l'acte de censure de 1277 est donc simple et clair pour Hissette : ériger un rempart pour protéger la pensée chrétienne contre l'invasion grandissante de la pensée païenne.

Dans le cadre de son enquête, R. Hissette réalise un remarquable travail de recherche des sources textuelles des articles prohibés. Il tourne tout naturellement son regard vers les écrits provenant de la faculté des arts puisque le prologue du décret de Tempier fait allusion à des erreurs doctrinales présentes chez les artiens. Quels sont les résultats auxquels aboutit cette enquête ?

En regard des documents qui étaient disponibles à son investigation, l'enquête menée par Hissette ne permet pas de recueillir suffisamment d'éléments de preuve pour pouvoir déclarer coupables les artiens accusés. Pour la majorité des articles incriminés, il nous recommande donc de garder une présomption d'innocence vis-à-vis de leur(s) auteur(s), et de mettre en doute le témoignage des censeurs¹¹. Sur les 219 articles, 151 peuvent être attribués à un ou des auteurs dont l'œuvre en est la source, selon un degré de vraisemblance qui va de l'hypothèse plausible à la certitude. Pour les autres articles condamnés, il n'a pas été possible d'identifier leur source de manière concluante.

Mais voici la conclusion la plus importante pour notre propos : pour la majorité (99 articles) de ces 151 articles dont la source a été identifiée, plus précisément pour 65,6% des articles possédant une attribution, les thèses jugées hérétiques ne correspondent pas à l'enseignement des maîtres tel qu'on peut le connaître par leurs écrits ou les reportations de leurs cours. En leur imputant ces thèses, les censeurs n'ont donc pas respecté la véritable opinion des artiens qu'ils accusent d'hérésie. Dans la majorité des cas (64 articles), on attribue aux artiens des thèses hétérodoxes alors que les maîtres indiquent sans ambages qu'elles sont présentées d'un point de vue relatif et limité (*secundum quid*), le point de vue philosophique ou celui de la raison naturelle (point de vue du *philosophus naturalis*), et que selon la vérité « absolue » (*simpliciter*), c'est-à-dire selon les enseignements de la foi catholique, ces thèses doivent être rejetées¹².

Le malentendu provient du fait que les censeurs confondent, à tort ou à raison — c'est là toute la question —, la pensée personnelle du maître condamné avec une doctrine « hérétique » des philosophes, et ce même si le maître en question prend la peine de préciser qu'il n'assume pas personnellement cette doctrine qu'il enseigne. Ainsi, il semble que les censeurs n'aient pas lu, ou n'aient pas cru, ou encore aient feint d'ignorer les propos des maîtres lorsque ceux-ci affirment que leur intention se limite à vouloir exposer de façon neutre et objective la pensée des philosophes sans la reprendre à leur compte (*secundum intentionem philosophorum*).

9. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, tome XXII, Louvain, Publications Universitaires (« Philosophes médiévaux »), 1977. Pour l'édition du décret d'Étienne Tempier, voir H. DENIFLE et A. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, volume I, Paris, 1889-1891.

10. R. HISSETTE, *op. cit.*, p. 7-8.

11. *Ibid.*, p. 317-318.

12. *Ibid.*, p. 316-317.

Le bilan de l'enquête entreprise pour découvrir les sources des thèses frappées d'interdit n'est donc pas très fructueux. Nous sommes en présence d'un évêque qui condamne un nombre important de thèses, à cause de leur prétendu caractère hétérodoxe, en accusant directement des membres de la faculté des arts. Or, si on vérifie les écrits produits à l'intérieur de cette faculté dans les années qui précèdent les condamnations, on n'y trouve pas cette abondance d'erreurs dénoncées par Étienne Tempier.

Cette absence de coupables est justement ce qui rend la censure de 1277 difficilement compréhensible pour les médiévistes. Comment comprendre alors l'intervention de Tempier ? Doit-on conclure que l'évêque s'est fourvoyé et que ses condamnations, pour une large part, sont le résultat d'une mauvaise lecture des textes philosophiques de la faculté des arts ? C'est à cette conclusion qu'arrive Hissette. Tout en reconnaissant que « l'intervention de l'autorité religieuse était nécessaire et urgente » pour contrer le péril doctrinal qui menaçait la foi catholique, il invite le lecteur à se méfier du témoignage des censeurs, à cause de leur « manque d'objectivité et de discernement »¹³.

Il résulte de tout cela que le décret du 7 mars 1277 donne de l'enseignement à la faculté des arts une image injuste, beaucoup plus sombre que la réalité. On l'a dit souvent, ce décret est le résultat d'une enquête hâtive et désordonnée, qui trahit l'esprit partisan de Tempier et de certains théologiens¹⁴.

L'interprétation qu'A. de Libera propose de la condamnation de 1277 diverge profondément de celle de R. Hissette. Elle est un petit chef-d'œuvre d'habileté herméneutique qui renouvelle la perception du phénomène. Elle s'appuie sur les deux postulats heuristiques que nous avons explicités plus haut. Le phénomène de la censure de 1277 est le champ d'expérimentation privilégié pour l'application et la vérification de ces deux principes.

Essentiellement, l'enquête historique de notre auteur est guidée par l'idée selon laquelle c'est la transgression qui apparaît suite à l'imposition d'un interdit et non l'interdit qui intervient en réaction contre la transgression ; l'idée que la formulation d'une loi est la condition de possibilité pour fournir au délit son existence effective, ce qui le fait passer de la virtualité à la réalité, de la puissance à l'acte. Cette idée est l'axe directeur que suit A. de Libera pour interpréter la condamnation des philosophes énoncée par Étienne Tempier en 1277. C'est ce qu'il appelle « la vérité prémonitoire » du censeur (p. 15).

Le principal auteur des condamnations, Étienne Tempier, évêque de Paris, n'avait pas tous les jours sous les yeux le désolant tableau qu'il prétendait brosser, mais il nous semble que, à sa manière, il le voyait venir et qu'il a, en attaquant d'avance, largement contribué à faire exister ce qui n'existait pas encore. Cette inventivité malencontreuse de la censure sera notre guide (p. 15).

Mais plus précisément, quel est l'objet, l'enjeu, de l'acte de censure de 1277 ? Quels sont les motifs qui, selon A. de Libera, peuvent expliquer l'intervention ecclésiastique de 1277 ? Notre auteur nous apprend que l'évêque de Paris s'insurgea contre une *libido* immodérée pour la philosophie qui emportait les maîtres de la faculté des arts.

En effet, les artiens proclament la dignité de leur *status* — terme équivoque qui peut prendre diverses significations allant de « condition de vie » à « métier », en passant par « état » —, ils font l'éloge de la philosophie, ils revendiquent la possibilité de l'étudier et de s'y adonner pour elle-même, le droit de lui accorder une valeur intrinsèque.

L'engouement très poussé pour la philosophie, comme champ d'étude et comme style de vie, qui s'empare de la faculté des arts dans le dernier quart du XI^e siècle, frôle la démesure aux yeux

13. *Ibid.*, p. 318.

14. *Ibid.*

d'un théologien conservateur comme Tempier. D'autant plus que cet appétit jugé excessif pour la sagesse théorétique se transmue en attachement exclusif, il devient une véritable fixation. Certains maîtres de la faculté des arts sont affectés par un problème d'« accrochage » scolaire, ils ne veulent plus quitter leur occupation de philosophe, ils veulent demeurer en permanence dans cet état de « félicité mentale » que leur procure l'exercice de la philosophie. Selon A. de Libera, ce qui échappe à la distinction opérée par l'historien sociologue entre intellectuel « organique » et intellectuel « critique », c'est cette catégorie d'intellectuels qui décident, à l'intérieur du cadre institutionnel, de s'arrêter en chemin dans leur parcours académique, de ne pas accéder aux rangs supérieurs du cursus, et de renoncer par le fait même aux bénéfices socio-économiques offerts par l'Église à ceux qui poursuivent plus loin.

C'est ce phénomène étonnant qui se produit chez certains maîtres de la faculté des arts à la fin du XIII^e siècle. Ces artiens veulent se consacrer leur vie durant à la philosophie pour le seul bénéfice du plaisir qu'ils en retirent : la philosophie acquiert pour eux la valeur d'une fin en soi.

Le mot d'ordre est lancé : *Ibi statur*, « restons-en là ».

La sanction de ce renoncement volontaire est tombée quand Étienne Tempier a condamné la thèse affirmant qu'il n'y avait « pas de *status* plus excellent que de vaquer à la philosophie » (*quod non est excellentior status, quam vacare philosophiae*) (p. 147).

Avec ce choix d'un mode de vie apparaît l'idée, dangereuse pour le dogme catholique, d'une béatitude terrestre à laquelle peut accéder l'homme qui vit selon l'intellect ; l'idée révolutionnaire, et révoltante pour un esprit chrétien, d'une véritable rédemption philosophique pouvant transfigurer l'homme dès ici-bas ; l'idée, scandaleuse à l'aune du credo catholique, d'une voie naturelle, la contemplation philosophique, pouvant amener l'âme humaine à réaliser l'union avec la Première Cause. Selon A. de Libera, c'est cette « espérance philosophale », et non la « double vérité » alléguée dans le prologue du décret, qui constitue le premier enjeu de la promulgation d'Étienne Tempier.

Notre auteur choisit d'aborder la condamnation de 1277 principalement sous l'espèce de l'éthique sexuelle, parce que c'est sur ce point, selon lui, que s'effectue de la manière la plus tranchante la scission entre les anciennes valeurs et l'apparition du nouveau mode de vie philosophique.

À considérer ce qu'A. de Libera appelle le « système du sexe » (p. 194), c'est-à-dire les six thèses condamnées qui sont relatives à la morale sexuelle, tout porte à croire que le dévergondage des mœurs pactisait avec l'intromission des nouveautés philosophiques chez les artiens. Selon toute vraisemblance, ces thèses proviennent d'un livre explicitement mentionné et condamné dans le prologue du décret de Tempier, le *De amore* d'André le Chapelain, véritable petit manifeste du libre amour. La manière de vivre des artiens faisait-elle réellement corps avec cette morale du libertinage sexuel, ou plutôt avec cet immoralisme libidineux ? La réponse apportée par A. de Libera nous fournit une fois de plus un précieux indicateur sur sa méthodologie historique :

Le problème d'une *histoire intellectuelle* n'est pas de savoir si la population scolaire du Quartier latin suivait à la lettre les prescriptions de tel ou tel livre — seule nous importe sa proscription. Pour nous, la censure est un opérateur historique, c'est elle qui transforme un énoncé en thèse, elle qui fait passer les discours dans le réel [...]. En somme, c'est la condamnation qui donne vie à l'écriture (p. 193-194).

L'argumentation développée par le maître ès arts Siger de Brabant dans sa *Question IV* sur la morale, où il démontre que le *status virginalis* constitue le style de vie le plus apte au libre épanouissement de l'activité philosophique, nous donne une idée du genre d'éthique sexuelle professé par les artiens : beaucoup plus proche de l'ascétisme que du libertinage (p. 220-224). Le plus étonnant dans cette question sur la morale sexuelle, et ce qui doit attirer notre attention selon A. de Libera, c'est que Siger calque intégralement le raisonnement déployé par Thomas d'Aquin sur cette

même question dans sa *Somme de Théologie* à une différence près, et c'est là l'essentiel : ce que Thomas dit implicitement à propos du religieux et de la « vierge pieuse », Siger le transpose sur la personne du philosophe. Autrement dit, si les arguments invoqués sont identiques, l'intention qui les anime et la fin qu'ils visent divergent profondément. On pourrait citer plusieurs textes écrits par des artiens de l'époque de Siger et y trouver la même manœuvre de récupération du discours religieux au profit du discours philosophique. Et c'est ce que Tempier ne pouvait accepter.

Quel était en effet le danger qui menaçait le plus le pouvoir du théologien ? Ce n'était pas, comme le croient certains historiens, la montée d'un libertinage intellectuel [...], mais bien au contraire [...], une tendance croissante à l'assimilation philosophique du discours chrétien (p. 236).

Tel est, selon A. de Libera, la véritable épreuve que devait affronter « l'intelligence chrétienne » à la fin du XIII^e siècle, n'en déplaise à Hissette : l'émergence, à côté du modèle de vie chrétien, d'un modèle de vie philosophique hautement compétitif ; l'apparition d'un discours philosophique venant rivaliser avec le discours théologique sur la définition d'une vie éthiquement bonne.

Nous sommes bien loin des catégories historiographiques traditionnelles, utilisées par Le Goff à la suite de Mandonnet, qui présentent les « averroïstes » de la faculté des arts comme des libres penseurs et libertins, esprits forts et hors-la-loi manigançant des subterfuges théoriques pour se tirer d'affaire lorsque leurs hérésies sont mises au jour¹⁵.

Dépasant ainsi les spéculations sur la sincérité des parties en présence, véritable pierre d'achoppement pour des médiévistes tels que Hissette, A. de Libera se fait l'avocat du diable et rend un jugement qui tranche en faveur du procureur Étienne Tempier. À une condition cependant : qu'on reconnaisse les artiens coupables de l'infraction contraire à celle dont on les accuse. Parlant de Tempier, A. de Libera affirme :

Il faut le prendre au mot, considérer le système qui porte son geste plutôt que dénoncer, après tant d'autres, l'arbitraire ou l'inopportunité de ses interventions. Il faut toutefois s'entendre sur cette « vérité de la censure ». Si [...] le regard du censeur [est] un « révélateur » de l'histoire, la meilleure image sera celle du négatif. On nous parle de libertinage, il s'agit de son contraire ; on dénonce un dévergondage, il s'agit d'ascétisme (p. 15-16).

Le statut de la censure, telle que nous la présente A. de Libera, est donc rien moins que paradoxal, et ce de deux façons : d'abord, A. de Libera nous apprend qu'il faut la prendre comme la constitution d'une représentation inversée de la figure réelle du philosophe universitaire et, ensuite, que cette représentation est en avance sur son temps, qu'elle devance la réalité qu'elle est censée représenter, bref que la fiction dépasse la réalité.

Pourquoi la plupart des médiévistes, dont Hissette, ont-ils eu du mal à expliquer l'événement de la censure de 1277 ? Pourquoi celui-ci leur est-il apparu entouré d'une aura de mystère, comme une intervention énigmatique difficilement justifiable et compréhensible en regard des véritables thèses professées par les artiens dans leurs écrits ?

Selon nous, la réponse s'entend d'elle-même si l'on considère le deuxième postulat heuristique qui guide l'enquête par laquelle A. de Libera réussit, lui, à faire jaillir le sens caché de la condamnation : c'est parce que ces médiévistes demeurent rivés à une conception *subjectivocentrique* de la pensée. Si on leur pose la question heideggerienne « qu'appelle-t-on penser ? », ils répondront sans doute quelque chose qui ressemblera à ceci : « un acte de l'esprit humain par lequel un individu parvient à se représenter intérieurement une quelconque réalité extérieure ». Incapables d'assigner les propositions incriminées par Tempier à des penseurs individuels, à des justiciables identifiables, seuls ou regroupés au sein d'un même courant de pensée, ils en ont déduit que l'évêque s'était fourvoyé et qu'il n'y avait pas eu de « crime ».

15. J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 118-126.

Bien des historiens, échouant à identifier les fauteurs de troubles — les vrais tenants des thèses condamnées —, en ont conclu à la mauvaise foi ou à la bêtise des censeurs [...]. Faute de pouvoir nommer les coupables, on a conclu que le délit n'existait pas. C'était se tromper gravement sur la nature de la censure (p. 178).

Si, contrairement à Hissette qui y voit, suite à beaucoup d'historiens, « le résultat d'une enquête hâtive et désordonnée », l'auteur de *Penser au Moyen Âge* parvient, quant à lui, à comprendre l'acte du censeur comme un geste sensé, comme un « système complet, cohérent, polémique, d'un mot : rationnel, riche de sous-entendus, d'implications et de réserves » (p. 178), c'est précisément parce qu'il apporte une tout autre réponse à la question de Heidegger, ou encore parce qu'il répond différemment à l'appel de la pensée. C'est parce qu'il rompt avec une conception de la pensée qui en fait un instrument manipulable par un individu à la disposition duquel elle serait mise.

Pour comprendre la censure de 1277, il faut déconstruire la notion du *sujet-connaissant-maître-et-possesseur-de-ses-idées* ; il faut épouser la thèse hérétique *homo non intelligit* liée à la doctrine médiévale du monopsychisme ; il faut croire que la pensée ne provient pas des hommes mais advient en eux, que c'est la pensée qui se sert des hommes pour trouver à travers eux son lieu d'expression, son ouverture au langage, et qu'autrement elle circule librement « dans l'esprit du temps », en déployant son réseau de thèses, notions, idées et concepts ; bref, il faut parvenir à concevoir la pensée comme un univers discursif trans-subjectif.

Le philosophe condamné par Tempier existe à partir du moment où ce dernier pige, recueille et rassemble un certain nombre de thèses disparates qui se trouvaient disséminées ici et là, et qui, une fois regroupées par le censeur dans son syllabus, en viennent à former un portrait-robot du philosophe qui pouvait dès lors servir de modèle de vie. C'est cette articulation systématique de thèses opérée par l'acte de censure qui donne naissance au philosophe, peu importe si tel ou tel auteur a oui ou non défendu tel ou tel article hétérodoxe, peu importe s'il nous est possible aujourd'hui d'attribuer avec précision des articles censurés à certains auteurs suspects de l'époque.

Telle qu'elle s'écrit dans le syllabus d'Étienne Tempier, la philosophie est et ne peut être que *globalement introuvable* ; ce déficit empirique est, toutefois, secondaire. Pourquoi faudrait-il que la philosophie s'énonçât en toutes lettres dans une œuvre ou un courant précis ? [...] Celui qui condamne peut tout dire, le justiciable doit savoir se taire (p. 201 et 236).

Le censeur détient le droit, le pouvoir et la liberté d'inventer le prototype du philosophe qu'il accuse, peu importe si quelqu'un lui correspond dans la réalité, et cela à partir du moment où les propositions condamnées, elles, existent. Si l'on comprend bien l'herméneutique d'A. de Libera, c'est à l'évêque de Paris que revint l'honneur d'être, par l'acte de censure, le lieu où ces thèses dispersées et divergentes allaient se relier et se structurer en un discours cohérent auquel tentèrent de participer quelques existences.

En composant sa liste improbable, Étienne Tempier a, autour du sexe, donné corps à l'impalpable : il a inventé le projet philosophique du XIII^e siècle (p. 202).

III. CRITIQUES

Nous voudrions terminer cette étude de l'ouvrage *Penser au Moyen Âge* en formulant quelques critiques à l'endroit de certaines thèses soutenues par A. de Libera. Nous croyons y avoir aperçu un certain nombre de points qui nous apparaissent contestables et face auxquels nous aimerions adopter une attitude questionnante.

Concernant le syllabus lui-même, A. de Libera n'exagère-t-il pas, sinon n'invente-t-il pas, sa cohérence lorsqu'il prétend y trouver un système logique et rationnel ? Sur ce point, il s'oppose non seulement à la grande majorité des médiévistes, pour qui le décret de Tempier se caractérise par

son manque flagrant d'articulation logique, mais également au jugement de plusieurs théologiens contemporains de Tempier, dont Henri de Gand, Gilles de Rome et Godefroid de Fontaines, qui tous ont remis en question la pertinence du décret, ou du moins de certaines de ses parties, à cause des contradictions qui s'y trouvent. Hissette affirme ceci :

[...] L'incohérence est perceptible à la première lecture du document et Godefroid de Fontaines [...] l'a dénoncée à plusieurs reprises¹⁶.

Comment un tel texte, alignant une série de propositions apparemment sans lien logique entre elles, se succédant l'une après l'autre en désordre, pourrait-il offrir un portrait robot du « philosophe », comme le veut A. de Libera ? Comment est-il possible d'y reconnaître, en reliant les articles les uns aux autres, la figure cohérente et systématique du « philosophe » condamné, et de dire que ce dernier obtint ainsi, grâce à la censure, la visibilité nécessaire pour devenir un modèle de vie accessible aux laïcs ?

Nous avons du mal à comprendre comment un texte miné par des contradictions semblables peut permettre de résoudre les ambiguïtés de langage dans lesquelles les artiens emballaient leurs propos, et de lever conséquemment le voile sur la véritable nature du projet philosophico-intellectuel du XIII^e siècle. À la lecture du syllabus, on en vient à penser, contrairement à A. de Libera, que ce décret de Tempier est plus un facteur de confusion, qui retarde l'essor du projet intellectuel des maîtres universitaires en les frappant aveuglément, qu'un facteur de cohésion et de précision qui aurait permis, comme le soutient A. de Libera, d'aider à la formulation d'une définition explicite de l'existence philosophique et à sa diffusion à l'extérieur de l'université.

Mais la difficulté principale ne réside peut-être pas tant dans les contradictions qui affectent la cohérence interne du syllabus de Tempier que dans le statut ambivalent que l'auteur de *Penser au Moyen Âge* accorde au décret. Cette difficulté peut s'exprimer par la question suivante : comment le décret de Tempier peut-il être à la fois l'archétype positif du « philosophe » et son image inversée ? Comment peut-il, par la mise en relation de plusieurs thèses auparavant dispersées, former le portrait robot du « philosophe », si certaines de ces thèses correspondent effectivement à des aspects positifs de l'idéal philosophique, tel que le présente A. de Libera, alors que d'autres posent l'exacte antinomie, le négatif, des principes qui constituent cet idéal ?

A. de Libera affirme que la censure peut se lire comme le révélateur de l'idéal philosophique des artiens. Plutôt que de se méfier du geste de Tempier et de protester contre son caractère arbitraire, il suggère de le prendre au sérieux et de lui attribuer une valeur de vérité, mais ce à une condition : considérer le décret comme une reproduction en négatif de l'idéal philosophique. Ce principe herméneutique convient bien à certaines des thèses relatives à la morale sexuelle. En effet, si l'on met en parallèle le « système du sexe » construit par Tempier et l'éthique des artiens en matière de sexualité, telle qu'on peut la trouver dans leurs écrits, on s'aperçoit que celle-ci représente le contraire de celui-là. Mais ce principe n'est plus valide lorsqu'on rencontre une proposition telle que : « il n'y a pas de *status* plus excellent que de vaquer à la philosophie » (article 40 dans le Cartulaire de l'université de Paris). En effet, suivant l'interprétation d'A. de Libera, cette thèse évoque l'essence même de l'idéal des intellectuels de la faculté des arts : elle ne saurait être, par conséquent, une image négative du projet de vie des maîtres parisiens.

Comment, dès lors, pouvons-nous distinguer les articles du syllabus qui font écho directement aux véritables idées élaborées par les artiens et ceux qu'il faut savoir lire à l'envers, comme le reflet d'un texte dans un miroir ?

D'autres interrogations concernent le phénomène qu'A. de Libera appelle « la déprofessionnalisation de la philosophie ». Rappelons-nous que celui-ci constitue le motif principal qui, pour notre

16. R. HISSETTE, « Étienne Tempier et ses condamnations », *Rech. théol. anc. méd.*, 47 (1980), p. 266.

auteur, permet d'expliquer l'intervention de Tempier. La stratégie interprétative élaborée par A. de Libera pour tirer au clair le sens obscur de la condamnation de 1277 repose essentiellement sur la filiation intellectuelle qu'il établit entre l'idéal des artiens et l'expérience de la pensée que Eckhart a communiquée aux laïcs par l'entremise de ses prédications. C'est donc dire que notre auteur place Eckhart sur le même itinéraire intellectuel que les artiens, en optant pour la continuité plutôt que la rupture entre ces acteurs de l'histoire de la pensée.

Il faut souligner l'importance de cette option en faveur de la continuité dans le scénario construit par A. de Libera : elle est essentielle, car si le lien entre Eckhart et les artiens ne tient plus, l'interprétation de la censure comme « opérateur historique », ou comme « vérité prémonitoire », sera alors fortement minée dans sa crédibilité.

Or, nous croyons justement avoir repéré quelques points de rupture dans ce fil conducteur et, à cause d'eux, nous sommes conduit à une remise en question critique de la liaison entre l'idéal des maîtres ès arts et le projet spirituel de Maître Eckhart. A. de Libera aurait-il effectué un concordisme contestable pour donner raison à son hypothèse d'un évêque visionnaire qui condamne par anticipation ? Pour tenter d'esquisser une réponse à ces questions, nous allons exposer les quatre principales divergences que nous avons aperçues entre Eckhart et les artiens. Nous nous limiterons à Eckhart, tout en étant conscient qu'il faudrait soumettre le cas de Dante au même exercice.

1. A. de Libera se base sur une même idée de la noblesse pour effectuer un rapprochement entre les maîtres ès arts et Eckhart. Or, les artiens et le dominicain allemand ne s'entendent pas sur la manière dont se réalise l'ennoblissement de l'homme qui vit selon l'intellect. Pour les maîtres ès arts, le perfectionnement de la nature humaine réside dans l'acquisition positive de connaissances philosophiques et la pratique des vertus intellectuelles. C'est par ce travail spéculatif que l'homme peut volontairement se libérer de la réalité sensible afin de s'élever au monde des Intelligences séparées puis, par-delà ces principes de l'ordre cosmique, tenter d'atteindre le Premier principe. La noblesse est comme la récompense qui attend celui qui parvient au terme de cette ascension (p. 140-142 et 244).

Or, dans l'esprit de Maître Eckhart, la noblesse n'est pas le résultat d'un effort de la volonté humaine. Pas plus qu'elle n'est d'ailleurs le fruit d'une montée progressive de l'intelligence vers l'Intellect divin. Au contraire, c'est par la pratique du détachement que l'ennoblissement de l'homme peut se produire. Cette pratique consiste à se défaire de sa volonté propre afin de créer un état de vacuité intérieure vers lequel Dieu pourra descendre aussi naturellement que la pierre libérée de l'emprise de la main tombe vers le sol (p. 317-333).

2. L'aristocratie intellectualiste des maîtres ès arts ne va pas sans une certaine attitude élitiste, le désir de se distinguer du vulgaire : l'idée d'une séparation entre le philosophe, qui s'efforce de comprendre intelligemment le monde, et le commun des mortels, qui se contente d'une naïve crédulité.

En se consacrant pleinement à leur vocation de penseur, les artiens ont conscience de former une caste de l'esprit supérieure à la masse populaire. Selon A. de Libera, c'est d'ailleurs cette attitude qu'a fustigée Raymond Lulle et qu'il a voulu combattre en s'en prenant aux « averroïstes » parisiens.

Posons que ce que dénonçait Lulle, ce n'était pas la duplicité de philosophes imaginaires, mais l'essence du phénomène universitaire et, à terme, le risque qu'il faisait peser sur le monde chrétien : l'intensification du clivage entre l'élite et le vulgaire (p. 130).

Cette attitude n'est-elle pas à l'opposé de celle d'un Eckhart qui côtoie le vulgaire afin de lui fournir les outils intellectuels nécessaires à la formulation de son expérience de pensée ? Comment une telle attitude de la part des artiens aurait-elle pu faire craindre à Tempier un débordement de leur idéal sur l'ensemble de la société ? Comment l'élitisme affiché par les professionnels univer-

sitaires, qui ne va pas sans un certain mépris pour le peuple inculte, aurait-il pu séduire des laïcs non professionnels et gagner des adeptes parmi eux ? Un tel aristocratism intellectueliste peut-il s'universaliser sans se détruire lui-même ?

3. L'intellectuel universitaire n'acquiert sa configuration propre que dans le cadre d'une vision du monde bien particulière, celle du cosmos « péripatéticien ». C'est à partir de, dans et pour cet univers construit par la métaphysique néoplatonicienne, laquelle trouve son illustration la plus parfaite dans le *Livre des causes*, que l'intellectuel puise la conscience de sa spécificité, qu'il réussit à se définir en tant qu'intellectuel. L'idéal gréco-arabe du philosophe contemplatif requiert cet univers comme toile de fond : soutirer ce cosmos « péripatéticien » aux artiens équivaut à faire avorter l'intellectuel médiéval qui cherche à naître en eux et à travers eux (p. 291-292 et 296).

La contemplation philosophique a nécessairement un objet, elle en a même plusieurs. Or, précisé-ment, et pour Aristote lui-même, cet objet n'est pas un Dieu transcendant au monde, c'est la totalité du divin, autrement dit la totalité des principes, des « substances » qui jouent un rôle dirigeant dans l'univers [...]. En termes « aristotéliens », la noblesse ne saurait donc être le fruit d'un acosmisme, la contemplation d'un Dieu sans univers. Au contraire, elle réclame le monde visible et ses moteurs, cette hiérarchie cosmique à la fois intellectuelle et intelligible, pensée et pensante [...] (p. 291-292).

Or, pour Eckhart, ce cosmos « péripatéticien » n'est qu'un échafaudage, certes fort utile, mais dont le philosophe doit savoir se départir, le déconstruire, afin que se réalise en lui l'unique but nécessaire : la déification de son être. Selon Eckhart, la contemplation philosophique de la totalité cosmique n'est pas, comme pour les artiens, la cause finale de l'existence humaine : elle n'est qu'un moyen qui doit éventuellement céder la place au néant, qui doit quitter l'espace de l'intellect afin de laisser le champ de l'esprit libre de tout.

La fin visée par l'expérience de la pensée n'est pas la prise en charge conceptuelle d'un ensemble ordonné de Principes cosmiques mais, au contraire, la décharge libératrice de l'âme qui doit se déprendre de toutes représentations intellectuelles, qui doit anéantir totalement le créé en elle, afin de laisser être, dans cette « inhabitation intérieure » (p. 324), l'unique Un divin dans la plénitude de son être. La noblesse selon Eckhart semble donc supposer un acosmisme, ce qui la situerait aux antipodes de l'idéal intellectuel des artiens.

[...] L'homme de l'intellect, l'homme noble, se réalisent dans « un pur dépouillement, une liberté affranchie qui ne saisit rien et ne se soumet à rien » [...]. Cela veut dire que l'image du monde elle-même doit être brisée, que l'expérience de la pensée n'est liée à aucun modèle provisoire d'intelligibilité de l'univers, qu'elle est l'intelligible lui-même [...] (p. 347).

4. Finalement, il nous semble qu'A. de Libera n'applique pas le même traitement herméneutique au projet des maîtres ès arts et à celui d'Eckhart, et que cette lecture en « deux poids, deux mesures » masque une divergence entre les deux projets. Cette divergence fondamentale se situe sur le plan des intentions. Rappelons-nous l'analyse que fait A. de Libera de l'exposé de Siger de Brabant sur le *status virginalis*. Celle-ci a permis de mettre en lumière le fait que, malgré une similitude de façade entre l'apologie de l'abstinence sexuelle par Siger et la justification de la chasteté par Thomas d'Aquin, les deux discours divergeaient radicalement sur le fond : l'intention respective qui porte chacun d'entre eux. Ainsi, le dévoilement de l'intention cachée à l'intérieur des propos est ce qui fournit à A. de Libera la différence spécifique à partir de laquelle il peut saisir, au-delà des stratégies argumentatives apparemment semblables, ce qui distingue le discours des philosophes de celui des théologiens et, partant, de mieux comprendre la censure de 1277.

Or, que découvrons-nous si nous allons voir du côté de la pensée de Maître Eckhart ? Quelle est l'intention qui anime son projet spirituel ? Est-elle semblable à celle des artiens, à tel point

qu'on puisse faire de Eckhart le médiateur de leur idéal philosophique ? Laissons A. de Libera répondre :

L'intention de Eckhart est de convertir des chrétiens. Il s'agit de les mener par le verbe à l'événement de pensée qu'est, dans l'écoute attentive des phrases, le Verbe qui les transit [...]. Pour Eckhart, l'ultime visée de la prédication était de permettre aux fidèles de « se rendre conformes à la forme du Christ qui seul est égal au Père¹⁷ ».

Pour parvenir à cette fin, Eckhart utilise tous les outils que la science philosophique de son époque met à sa disposition : son intention est donc formulée dans une conceptualité similaire à celle des artiens.

Toutefois, comme on vient de le voir en citant A. de Libera, cette intention est complètement différente, voire même diamétralement à l'opposé de celle des artiens. D'où cette question : comment se fait-il que ce qui sert de critère différenciateur entre les artiens et les théologiens, c'est-à-dire l'intention, ne s'applique plus lorsqu'il s'agit de rapprocher Eckhart de ces mêmes artiens ? Pourquoi ce traitement inégal ?

Maître Eckhart se sert de la philosophie comme d'un instrument discursif qu'il emploie aux fins de ses prédications religieuses, dont le but est la déification du chrétien. À l'inverse, si l'on en croit A. de Libera, les artiens s'opposent à cette conception ancillaire de la philosophie et cherchent à émanciper leur discipline de la dépendance à l'égard de la religion, dans laquelle les théologiens veulent la maintenir. Alors que les artiens proclament leur *ibi statur* et décident de s'installer dans un style de vie strictement philosophique qui se veut distinct du modèle de vie chrétien, Eckhart prêche la réconciliation en proposant une solution à l'antinomie qui oppose la vertu des philosophes, la magnanimité, et la vertu des théologiens, l'humilité (p. 317-321).

Comment est-il possible, si l'on prend acte de cette divergence radicale d'intention, de faire d'Eckhart le propagandiste de l'idéal de vie philosophique des maîtres ès arts ?

En somme, si l'on considère les quatre points critiques susmentionnés, il semble qu'A. de Libera opère un certain nivellement, atténuant grandement les réelles différences qui apparaissent entre le programme de vie des artiens et l'expérience spirituelle qu'Eckhart a voulu vivre et partager par ses prédications. Et si nos objections sont fondées, si le lien entre les maîtres parisiens et le dominicain allemand est contestable, alors c'est l'interprétation de la censure de Tempier comme geste prémonitoire et amplificateur du « délit » qui s'écroule. Car la censure n'a pu être motivée par le pressentiment que la philosophie, telle que conçue par les artiens, allait connaître une extension de sa sphère d'influence par la médiation d'Eckhart si la mission que celui-ci a réalisée avait une tout autre finalité.

Les divergences que nous avons relevées ne sont-elles pas suffisantes au moins pour nous inviter à adopter un certain scepticisme envers le scénario par lequel A. de Libera établit une filiation entre Eckhart et les artiens pour donner un sens à la condamnation de 1277 ? Convient-il de parler de continuité ou de rupture ? Nous laissons la question ouverte...

*
* *

Au-delà de ces critiques et interrogations, nous croyons que le grand mérite de *Penser au Moyen Âge* réside dans cette tentative entreprise par l'auteur pour résoudre la difficulté centrale du phénomène de la censure épiscopale de 1277 : l'absence apparente de coupables. Le premier postulat heuristique que nous avons repéré chez notre auteur, en libérant son regard des schèmes histo-

17. ECKHART, *Traité et sermons*, traduit par A. de Libera, Paris, GF-Flammarion, 1993, p. 19 et 34.

riographiques qui obnubilent bon nombre de médiévistes, lui fait voir dans le processus de déprofessionnalisation de la philosophie la raison d'être posthume de l'acte de censure de 1277, le chaînon manquant pour reconstituer une histoire signifiante de l'intervention de l'évêque de Paris. Le second postulat heuristique, que nous avons aperçu derrière l'idée d'une histoire anonyme, permet à notre auteur de sortir de l'impasse herméneutique vers laquelle conduit une vision historique construite à partir d'une métaphysique de l'individualité, en orientant la recherche vers les systèmes d'énoncés formés par le jeu de la censure, de préférence à l'assignation de thèses à des auteurs difficilement identifiables : l'intellectuel condamné est, par-delà son existence effective, une invention propositionnelle de la censure.

L'interprétation de la condamnation de 1277 mise en branle par A. de Libera ne prend donc sens qu'à condition de consacrer définitivement la fin d'une histoire mettant en scène des monades subjectives productrices d'idées. C'est dans le cadre d'une histoire où la notion de sujet subit une déconstruction radicale, une histoire à l'intérieur de laquelle il appartient aux discours de construire et de déconstruire ses sujets, qu'il nous est possible de comprendre le récit de la condamnation de 1277 tel que narré par l'auteur de *Penser au Moyen Âge*.

Avec cette hypothèse de l'invention de l'intellectuel médiéval par la censure, le lecteur est reconduit presque automatiquement à une expression qu'on rencontre chez Derrida : « Inventions de l'autre¹⁸ ». On pourrait dire que, dans l'optique de notre auteur, l'intellectuel médiéval est carrément une « invention de l'autre ». L'intellectuel est d'abord cet autre qui est inventé, cette différence, cette altérité qui surgit inopinément comme un événement imprévisible, inattendu, inacceptable dans le contexte culturel de l'époque ; un avènement intempestif qui vient produire une altération dans les structures épistémiques de son temps, une survenance inédite et déroutante pour les programmes institutionnalisés de la chrétienté, lesquels n'avaient aucunement planifié sa venue. Mais il est aussi ce qui est inventé par l'autre, il est le produit de l'action de l'autre, il provient de l'intervention d'un autre que lui-même.

L'intellectuel du XIII^e siècle n'est pas né de lui-même, tout au plus a-t-il tracé l'ébauche de son identité : son invention réclame une conjonction entre le pro-jet des philosophes arabes et, paradoxalement, le re-jet de la censure ecclésiastique.

Par ailleurs, d'autres raisons, beaucoup moins « subtiles » que celles proposées par A. de Libera, peuvent être invoquées pour expliquer ce problème de l'arrimage des propositions condamnées à des auteurs en particulier. Premièrement, il est possible que Tempier ait eu accès à des écrits qui sont aujourd'hui disparus, ou encore qui dorment toujours dans les bibliothèques de manuscrits en attendant une édition. Comme le mentionne Hissette :

[...] Faute de documents, il est encore difficile, en bien des cas, de savoir si certaines thèses ont réellement été enseignées par des artiens, ou si elles leur ont été attribuées à tort [...] ¹⁹.

Il est fort probable que des manuscrits contenant certaines des thèses incriminées furent délibérément mutilés ou carrément détruits par leurs possesseurs ou des « inquisiteurs » zélés suite au décret de Tempier²⁰. Ensuite, peut-être que les thèses condamnées ont fait l'objet d'un enseignement oral, que Tempier aurait connu, dans le cadre duquel leur hétérodoxie était plus manifeste que dans les écrits que nous possédons aujourd'hui. Finalement, en prenant en considération cet univers agonistique de questions disputées qu'était l'université médiévale, on peut penser que les articles suspects circulaient librement à travers la population scolaire de la faculté des arts, détachés des écrits

18. J. DERRIDA, *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987.

19. R. HISSETTE, « Note sur le syllabus antirationaliste du 7 mars 1277 », *Revue philosophique de Louvain*, 88, 79 (1990), p. 410.

20. Voir à ce sujet l'article fort intéressant de M.-Th. D'ALVERNY, « Un témoin muet des luttes doctrinales du XIII^e siècle », *AHDLM*, 17 (1949), p. 223-248.

des maîtres dans lesquels ils se trouvaient enveloppés de nuances et de précautions, et nourrissaient ainsi l'esprit de disciples plus prompts que leurs maîtres à défier l'enseignement du Magistère ecclésiastique.

Nous voudrions conclure en mentionnant l'existence d'une troisième voie interprétative menant à l'éclaircissement de l'acte de censure de 1277, entre l'interprétation de la condamnation comme conflit doctrinal, développée par R. Hissette, et celle élaborée par A. de Libera, qui y voit la sanction d'une alternative éthique proprement philosophique. Dans son ouvrage *Il vescovo e i filosofi*, L. Bianchi met l'accent sur un autre enjeu qui serait plus fondamentalement au cœur du décret de Tempier : la volonté, affichée par les maîtres ès arts, de libérer la recherche philosophique de tout engagement religieux ; la revendication, toute moderne, d'une neutralité axiologique du savoir philosophique, seule capable d'en sauvegarder l'autonomie et l'intégrité ; le désir d'accorder à la philosophie, en tant que science possédant ses méthodes et principes propres, une valeur intrinsèque déliée de toute finalité théologique.

Cette aspiration à un véritable « pluralisme épistémologique », dans le cadre duquel philosophie et théologie pourraient coexister sans interférence, s'opposait à la conception traditionnelle d'une sagesse théocentrique unitaire et totalisante à laquelle la philosophie devait s'intégrer et se subordonner, et, par conséquent, menaçait le pouvoir institutionnel détenu par les théologiens conservateurs, dont Tempier, qui réagirent alors par la censure de 1277²¹.

La solidité de l'étude de L. Bianchi provient du fait qu'elle s'appuie sur la consultation d'un vaste répertoire de documents manuscrits grâce auxquels on apprend que, loin de se transporter à l'extérieur de l'université après et à cause de la condamnation de Tempier, comme le veut A. de Libera, l'apologie de la vie philosophique s'est perpétuée à la faculté des arts de Paris au point de devenir, durant le XIV^e siècle, un véritable *topos* du discours des *magistri artium*²².

Mais ces quelques considérations tirées de l'ouvrage de L. Bianchi réclament pour elles seules une nouvelle étude critique dans laquelle elles pourraient être développées plus amplement.

21. L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, Pierluigi Lubrina Editore (« Quodlibet », 6), 1990, principalement chap. 3, p. 107-148.

22. *Ibid.*, p. 173.