

POURQUOI ET COMMENT ÉTUDIER LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE ?

Chirine Raveton (Paris IV)

I.

L'étude de la philosophie médiévale a une dimension historique nécessairement très marquée, pour des raisons structurelles et indépendamment de tout parti pris méthodologique.

Cela est dû en premier lieu à la nature de la période étudiée : le Moyen Âge, et précisément à son extension temporelle – il embrasse 1000 ans d'histoire – ainsi qu'à sa distance temporelle et surtout culturelle. Retenons en particulier deux éléments de cet éloignement culturel, qui impose au philosophe médiéviste des connaissances d'ordre historique afin d'éviter des contresens : 1) les philosophes médiévaux sont des hommes de foi et leur philosophie ne peut être bien étudiée sans la prise en compte de leur théologie 2) les modalités du discours philosophique sont très différentes des nôtres : pour comprendre ces textes, il faut être initié aux techniques des Commentaires des Sentences, Quodlibets ou autres Questions disputées, et plus encore il faut connaître les techniques d'argumentation, par exemple comprendre le sens argumentatif de l'appel aux Autorités et déceler l'intertextualité permanente de ces œuvres.

Mais en second lieu, et c'est corrélatif, c'est la difficulté matérielle d'accès aux textes médiévaux qui impose au médiéviste, avant d'être philosophe, d'être paléographe, philologue et traducteur. Le Moyen Âge philosophique est pour une bonne part une *terra incognita*, et quantité d'auteurs et d'œuvres restent méconnus, parce que leurs manuscrits dorment dans les bibliothèques et n'ont pas encore trouvé d'éditeur. Le philosophe médiéviste est donc souvent aussi un éditeur et il accomplit un travail d'archive, à la manière de l'historien.

II.

Ceci étant dit, est-ce là la seule dimension des études de philosophie médiévale ? Le travail du médiéviste consiste-t-il uniquement à éditer des textes, à les traduire et à les inscrire dans leur contexte intellectuel et religieux ? Ne peut-on lire ces textes en tant que philosophe, avec une motivation proprement philosophique et pour une fécondité philosophique ?

Cette question de l'apport philosophique de la recherche en histoire de la philosophie, fut précisément au centre d'une controverse méthodologique, qui a débuté

il y a une quinzaine d'années et opposé deux figures de médiéviste, ou plutôt un médiéviste patenté, Alain de Libera, et un philosophe lecteur attentif des médiévaux, Claude Panaccio.

Alain de Libera est l'historien de la philosophie médiévale que vous connaissez tous, professeur à l'université de Genève et directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études.

Claude Panaccio est quant à lui un philosophe canadien, longtemps professeur à l'Université du Québec à Trois-Rivières, aujourd'hui à Montréal où il y est titulaire de la Chaire de recherche du Canada en théorie de la connaissance. Il appartient à la tradition analytique et s'intéresse aux questions d'ontologie, de philosophie du langage et de philosophie de l'esprit, mais a cette particularité d'être également très bon connaisseur de la philosophie médiévale. Ses deux œuvres majeures de "médiéviste" sont en 1991 un ouvrage sur Guillaume d'Occam : *Les mots, les concepts et les choses – La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, puis en 1999 *Le discours intérieur de Platon à Guillaume d'Ockham*¹.

III.

C'est ce premier ouvrage de Panaccio sur Guillaume d'Occam, *Les mots, les concepts et les choses*, qui a lancé le débat entre Paris et Québec. Le projet général en est de faire dialoguer sur une même question, celle du nominalisme, Guillaume d'Occam, philosophe et théologien franciscain du XIV^e siècle, et des philosophes analytiques contemporains, essentiellement américains, en particulier Jerry Fodor, Donald Davidson et Nelson Goodman. Panaccio remarque la grande parenté entre le nominalisme médiéval et le nominalisme contemporain, marqués tous deux par le souci d'une ontologie économique et la pratique de l'analyse logico-sémantique, et il estime qu'il est fécond pour le « nominalisme d'aujourd'hui » de puiser aux discussions scolastiques. Occam fournirait ainsi des notions, des distinctions conceptuelles et des analyses permettant de résoudre ou tout au moins d'éclairer, telle ou telle difficulté contemporaine.

Cette confrontation entre philosophie médiévale et philosophie contemporaine suppose deux gestes théoriques : 1) comme l'écrit Panaccio, « traduire l'occamisme dans un idiome philosophique d'aujourd'hui » ; en effet, pour qu'un dialogue soit possible, il faut un « langage commun »². Ce geste de traduction suppose la commensurabilité du discours philosophique médiéval et du nôtre. Panaccio fait sienne cette phrase de Peter F. Strawson (*Individuals*), qu'il cite en exergue : « Aucun philosophe ne comprend ses prédécesseurs s'il n'a pas repensé leur pensée dans ses

¹ C. Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin, 1991 ; *Le discours intérieur de Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil, 1999.

² *Les mots, les concepts et les choses*, p. 18.

propres termes contemporains ». 2) mettre entre parenthèses la théologie de Guillaume d'Occam et ne considérer que les segments naturels et profanes de sa pensée.

On le voit, ce projet induit une certaine approche des textes philosophiques, une lecture qui ne sacrifie pas le souci de la « pertinence philosophique » aux « exigences de la fidélité »¹. En effet, explique Panaccio, à trop vouloir caractériser historiquement les doctrines du passé, en en cernant la place « dans des réseaux institutionnels et polémiques », en en cherchant les sources, en en « décortiqu[ant] la structure interne », en « en recens[ant] le vocabulaire » etc., on accède certes à « l'intimité » de ces œuvres, on les voit un peu comme leurs contemporains pouvaient les voir, mais ce faisant on risque

« de ne plus prendre bientôt les pensées qu'on étudie que pour des objets esthétiques ou des témoignages culturels et d'en négliger la prétention la plus pressante : celle de dire quelque chose de vrai. Les philosophes [...] ont toujours avancé des thèses et les ont, en général, soutenues par des arguments. Or ces thèses portent le plus souvent sur certains aspects stables du monde, du langage et de la pensée. Elles excèdent par leur visée le contexte immédiat qui leur a donné naissance et elles interpellent en principe non seulement les contemporains de leurs auteurs, mais aussi, par delà les siècles, tout interlocuteur rationnel possible. On ne les prend au sérieux que si l'on accepte de jouer avec elles le jeu de l'évaluation aléthique »².

Autrement dit, ce n'est pas la contextualisation qui permet de rejoindre la véritable intimité d'une pensée, mais une approche philosophique qui répond au vœu profond de cette pensée, à savoir « dire quelque chose de vrai ». Léo Strauss écrit dans le même sens :

« Si nous nous intéressons donc à une compréhension adéquate de la philosophie médiévale, nous devons être prêt à envisager la possibilité qu'elle soit tout simplement vraie ou, pour s'exprimer de manière moins paradoxale, que la philosophie médiévale soit supérieure, sur le point décisif, à tout ce que nous pouvons apprendre d'un philosophe contemporain quel qu'il soit. Nous ne pouvons comprendre la philosophie médiévale que si nous sommes prêts à apprendre, non simplement quelque chose *au sujet* des philosophes du Moyen Âge, mais quelque chose *provenant* d'eux »³.

Par conséquent, d'une certaine manière, il n'y a pas de dilemme entre la « fidélité » et la « pertinence philosophique », dans la mesure où la plus grande fidélité à un auteur du passé, c'est de le rejoindre là où il a voulu se placer, c'est-à-dire sur le terrain de la pertinence philosophique.

Avant de passer à la critique d'Alain de Libera, une remarque historiographique. L'approche de Panaccio faisant dialoguer philosophies médiévale et contemporaine fut ouverte en 1982 par un ouvrage de philosophie médiévale tout à fait novateur dans sa

¹ *Ibid.*, p. 17.

² *Ibid.*

³ L. Strauss, « Pour commencer à étudier la philosophie médiévale », in *La renaissance du rationalisme politique classique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 286.

méthode : *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*⁴, couvrant la période 1100-1600, organisé non pas chronologiquement, mais thématiquement, dirigé par Norman Kretzmann, Anthony Kenny et Jan Pinborg. Il s'agissait d'établir une « continuité intellectuelle » entre la philosophie contemporaine, particulièrement de tradition analytique, et la philosophie médiévale, continuité bénéfique à chacun des deux champs. Il s'agissait de briser le « ghetto philosophique » dans lequel était confinée l'étude de la philosophie médiévale, ainsi que l'ignorance des travaux contemporains à l'égard de développements médiévaux sur des sujets identiques. Cette approche est souvent qualifiée d'analytique ou d'anglo-saxonne, mais c'est tout à fait réducteur ; citons pour nous en convaincre un article précurseur du médiéviste français, Paul Vignaux, le maître d'ailleurs d'Alain de Libera, article de 1977 : « La problématique du nominalisme médiéval peut-elle éclairer des problèmes philosophiques actuels ? »², dans lequel il établit une parenté entre le nominalisme d'Abélard et d'Occam et celui de la philosophie analytique contemporaine ; il dresse également un pont entre le nominalisme médiéval et la pensée de Leibniz et Hume. Il n'est donc pas nécessaire d'appartenir à la tradition analytique pour établir une continuité entre philosophie médiévale, philosophie moderne et philosophie contemporaine. On peut penser, dans une tout autre perspective, aux travaux de Jean-Louis Chrétien, qui se réapproprie philosophiquement, dans une veine phénoménologique, les textes patristiques et médiévaux.

IV.

Quoi qu'il en soit, la méthode employée par Claude Panaccio a suscité la critique d'Alain de Libera, tout d'abord dans un article du *Débat*, « Retour de la philosophie médiévale ? »³. De Libera met en doute les présupposés de Panaccio : à savoir « la commensurabilité des « questions et des réponses » »⁴ d'un auteur du passé avec les nôtres et plus fondamentalement la stabilité du monde, qui pourrait n'être qu'une « fiction théorique » ou une « convention collective »⁵. Dans la lignée de son *Penser au Moyen Âge* (1991), de Libera s'oppose à « l'idée d'une continuité phénoménale du monde »⁶ : nous ne vivons pas dans le même monde que les intellectuels des XIII^e et XIV^e siècles, nous ne voyons pas le monde tel que les Anciens le voyaient. D'où la thèse du « relativisme historique » : pour de Libera,

¹ *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600*, ed. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge University Press, 1982.

² P. Vignaux, « La problématique du nominalisme médiéval peut-elle éclairer des problèmes philosophiques actuels ? », in *Revue philosophique de Louvain*, 75 (1977), pp. 293-331.

³ A. de Libera, « Retour de la philosophie médiévale ? », in *Le Débat*, 72 (1992), pp. 155-169.

⁴ *Ibid.*, p. 160.

⁵ *Ibid.*, p. 161.

⁶ *Ibid.*

« toute thèse est [...] relative au monde qui l'a vu naître et la réclame, en même temps, pour être *monde*. *Toute thèse philosophique est une thèse du monde*. Le relativisme bien compris est un holisme, et pour cette raison il est aussi discontinuiste »¹.

Le holisme implique de rapporter toujours une thèse au monde qui l'a vu naître, et en particulier au corpus qui l'a vu naître. D'où l'appel d'Alain de Libera à être fidèle au corpus dans sa spécificité, à être fidèle à sa langue, sa structure, son organisation argumentative etc., dans la mesure où le contenu de la pensée est lié selon lui à ses formes d'énonciation². Dans ces conditions, il est impossible de détacher une thèse de son corpus et de la considérer isolément ; il est vain donc de considérer une thèse ontologique de Guillaume d'Occam indépendamment de sa théologie, comme le fait Panaccio. Le médiéviste doit toujours étudier les textes « en fonction de leurs univers de discours respectifs »³.

On le voit, l'opposition d'Alain de Libera est frontale. Ceci dit, il s'agit là de sa première critique, et dans un format éditorial assez restreint. Mais au fil des échanges, nos deux auteurs vont développer, préciser et nuancer leur pensée. Chacun va définir une méthode et des outils appuyés sur quelques principes fondamentaux.

V.

Claude Panaccio⁴ distingue deux composantes de la recherche en histoire de la philosophie : « le récit explicatif » et « la reconstruction doctrinale ». Le récit explicatif inscrit le phénomène intellectuel étudié dans un scénario diachronique, où interviennent des rapports de causalité diachronique. La reconstruction doctrinale quant à elle consiste à présenter sous une forme rationnelle le contenu d'une doctrine du passé, où priment cette fois-ci des rapports logiques et conceptuels. Puisqu'on est en histoire de la *philosophie*, il n'y a pas de récit explicatif sans reconstruction. En revanche, il est possible, même si c'est rare, de procéder à une reconstruction sans récit explicatif. D'où la primauté *in fine* de la reconstruction en histoire de la philosophie.

Il s'agit d'une re-construction, et non d'une simple présentation, dans la mesure où l'historien de la philosophie a nécessairement un rôle actif : il ne répète pas la doctrine, mais la reformule au discours indirect. Ce faisant, nécessairement, il la traduit. Dans ce travail de reconstruction, intervient une pondération variable entre les

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 165.

³ *Ibid.*, p. 164.

⁴ Voir en particulier C. Panaccio, « De la reconstruction en histoire de la philosophie », in *La philosophie et son histoire*, éd. G. Boss, Zurich, éd. du Grand Midi, 1994, pp. 173-195 ; « Philosophie analytique et histoire de la philosophie », in *Précis de philosophie analytique*, dir. P. Engel, Paris, P.U.F., 2000, pp. 325-344. Voir aussi P. Engel, « La philosophie peut-elle échapper à l'histoire ? », in *Passés recomposés, champs et chantiers de l'histoire*, dir. J. Boutier et D. Julia, Paris, Autrement, 1995, pp. 96-111.

contraintes de fidélité, qui imposent une certaine équivalence entre le discours de l'historien et celui du philosophe passé, et les contraintes de pertinence philosophique, qui sont fonction des objectifs du chercheur et des attentes du public, et qui vont nécessairement guider la manière dont la doctrine est reconstruite. Quand les contraintes de fidélité l'emportent, on peut parler de « reconstruction historique » ; mais quand le souci de pertinence philosophique est premier, on peut parler de « reconstruction rationnelle », et c'est cette méthode-là de la « reconstruction rationnelle » qui caractérise l'approche de Panaccio.

Elle a un certain nombre de présupposés, en particulier : 1) l'atomisme des thèses, c'est-à-dire la possibilité de détacher une thèse du corpus d'où elle est extraite ; le critère est le suivant : une thèse est séparable de tout ce qu'elle n'implique pas logiquement ; autrement dit, il faut distinguer les rapports logiques et les connexions psychologiques ou les motivations ; certes, Guillaume d'Occam a pu soutenir telle thèse ontologique parce qu'il avait tel objectif théologique, mais cela n'implique pas que les deux thèses, ontologique et théologique, soient nécessairement liées. 2) la continuité réelle du monde ; certes il n'y a pas de continuité phénoménale, mais une continuité réelle du monde ; en effet, il y a une continuité spatio-temporelle de l'environnement physique, une continuité de la physiologie humaine, de la structure syntaxico-sémantique des langues, des conditions d'application des prédicats. D'où la commensurabilité possible des doctrines passées et présentes.

À la méthode de la reconstruction s'oppose chez Alain de Libera¹ celle de l'archéologie. L'historien de la philosophie a pour champ de fouilles les corpus de textes, l'histoire de la philosophie est une histoire des textes.

Pour bien comprendre cette méthode, il faut en dégager le soubassement essentiel, qui est une thèse philosophique : il n'existe pas de problèmes philosophiques permanents. De Libera s'oppose « à cette variété nuisible du réalisme qu'est la croyance en l'existence de 'problèmes philosophiques permanents'' »². En effet, les problèmes philosophiques ne naissent pas selon lui d'un questionnement sur le monde, mais de la lecture des textes et des systèmes philosophiques. Par exemple, le problème des universaux ne vient pas du monde, mais « est un produit de l'aristotélisme – du corpus d'Aristote –, c'est un produit de sa tradition interprétative et pas n'importe laquelle : la néoplatonicienne »³ ;

« le point de départ du problème *médiéval* des universaux n'est pas dans *notre* monde, il est dans les systèmes philosophiques et les champs d'énoncés disponibles à l'époque où il a précipité en *problème* »⁴.

¹ Voir en particulier A. de Libera, *Conclusion de L'art des généralités*, Paris, Aubier, 1999, pp. 609-636 ; « Archéologie et reconstruction. Sur la méthode en histoire de la philosophie médiévale », in *Un siècle de philosophie, 1900-2000*, Paris, Gallimard – Centre Pompidou, 2000, pp. 552-587. Des références complémentaires dans A. de Libera, *Archéologie du sujet*, vol. I, *Naissance du sujet*, introduction, Paris, Vrin, 2007.

² *L'art des généralités*, p. 630.

³ *Querelle des universaux*, p. 33 (cité dans « Archéologie et reconstruction », p. 571).

⁴ *Ibid.*, p. 63 (*ibid.*).

Dès lors, on comprend que l'historien de la philosophie n'ait pas affaire à des énoncés portant sur le monde, mais à des phrases à interpréter par d'autres phrases, et non par la référence mondaine des termes de cette phrase. Le monde de l'historien de la philosophie est donc un monde de textes, d'où il ne sort pas. Claude Panaccio a dénoncé chez de Libera « l'impérialisme du texte », que ce dernier corrige en un « empire du texte »¹. Notons que de Libera justifie particulièrement sa méthode pour l'étude de la philosophie antique et médiévale, qui est depuis le néoplatonisme une activité fondamentalement exégétique ; il estime que dans ce cadre, ce qui appelle à penser, ce n'est pas le réel ou le monde, mais le texte lu, d'où la légitimité d'une histoire de la philosophie conçue comme histoire des textes et de la lecture².

Le travail de l'historien de la philosophie consistera donc à « décrire la genèse d'une thèse philosophique à l'intérieur du champ d'énoncés auquel elle appartient »³. Il s'agit de rendre attentif à la problématique originelle de l'auteur, à son horizon de problématisation. Autrement dit, l'archéologue ne rapporte pas uniquement les réponses fournies à un problème supposé permanent, mais il recherche ce *à quoi* répond une doctrine. L'histoire de la philosophie n'est pas qu'une histoire des réponses, mais une histoire des *problèmes* et des réponses. C'est une histoire des « complexes de questions et de réponses », les CQR, notion-clé chez de Libera empruntée à Collingwood (1889-1943).

En définissant cette méthode, Alain de Libera précise souvent qu'il ne fait que définir la bonne méthode de *l'histoire* de la philosophie, mais que cela ne remet pas en cause la possibilité, pour le *philosophe*, de discuter une thèse hors de son contexte, d'évaluer sa vérité, de reconstruire une doctrine ou de lire les textes pour y chercher des réponses à un problème déterminé au préalable. Ces concessions faites au philosophe ont de quoi nous surprendre. En effet, tout le monde dans ce débat est bien d'accord pour dire que le *comment* dépend du *pourquoi* ; la méthode dépend de l'objectif. Panaccio dit lui-même que s'il avait voulu présenter la pensée de Guillaume d'Occam en tant que telle, il aurait été absurde de mettre entre parenthèses sa théologie. Mais il est clair que l'objectif de Panaccio était fondamentalement philosophique et non pas historique dans son ouvrage sur Occam. S'il y a eu débat, ce n'est donc pas en raison d'une inadéquation entre méthode et objectif.

Il apparaît plutôt qu'il y a une divergence au niveau de l'objectif : philosophique pour Panaccio, historique pour de Libera. Et si cette divergence est devenue débat, c'est que le choix de l'objectif n'est pas neutre. L'un et l'autre ne sont pas respectivement philosophe et historien pour des raisons accidentelles ou par tempérament. Non, le choix de l'objectif, philosophique ou historique, a ici un fondement philosophique. Alain de Libera est un historien de la philosophie parce qu'il est d'abord un philosophe

¹ « Archéologie et reconstruction », p. 572.

² *Ibid.*, p. 584.

³ *L'art des généralités*, p. 623.

qui nie l'existence de problèmes philosophiques permanents. Et il est patent que sa pratique d'historien de la philosophie dépend totalement de cette thèse philosophique.

VI.

Afin d'approfondir les fondements philosophiques de l'approche historiciste et relativiste, nous allons nous tourner vers une troisième figure de médiéviste : celle de Kurt Flasch. Kurt Flasch est un médiéviste allemand né en 1930, professeur émérite de l'Université de Bochum, dans la région de la Ruhr, où il a enseigné durant 25 ans. Son influence sur l'orientation des études de philosophie médiévale en Europe est considérable. Ruedi Imbach a travaillé avec lui à Bochum à l'édition des œuvres de Dietrich de Freiberg, un dominicain allemand anti-thomiste contemporain de Maître Eckhart (fin XIII^e-début XIV^e s.). Alain de Libera, s'il n'est pas un élève de Flasch, en a indéniablement reçu l'influence. En Italie, où Flasch a beaucoup d'attaches institutionnelles, de nombreux médiévistes appartiennent également à sa tendance méthodologique.

Kurt Flasch est intervenu dans le débat Panaccio-de Libera en 1994 par un article assez fourni, intitulé « Comment écrire l'histoire de la philosophie médiévale ? », sous-titré : « À propos du débat entre Claude Panaccio et Alain de Libera sur la valeur philosophique de la recherche en histoire de la philosophie »¹. C'est un soutien unilatéral à Alain de Libera et une critique de la méthode de la reconstruction. Flasch conteste la thèse continuiste de Panaccio, et ce sur trois plans :

1. Il s'oppose à la continuité spatio-temporelle du monde, qu'avait invoquée Panaccio pour soutenir l'existence d'une continuité réelle du monde, à défaut d'une continuité phénoménale. Précisément, pour Flasch, on ne peut pas distinguer le réel du phénoménal, la chose de la manière dont on la voit. Panaccio avait pris l'exemple du manuscrit médiéval, comme étant la même chose aujourd'hui qu'au XIII^e siècle. Flasch estime au contraire que le livre au XIII^e siècle était *autre chose* que ce qu'il est aujourd'hui, en raison des connotations qui y étaient associées : la rareté, le temps pris à l'écrire etc. Ces connotations concernent pour Flasch non pas la manière dont on voyait la chose, mais la chose elle-même. Et dissocier la chose de ses connotations historiques est pour lui un geste d'abstraction illégitime. Il estime que la distinction entre substance et accident fut « un procédé ingénieux »² trouvé pour effacer l'historicité du réel.

2. Flasch s'oppose à la continuité des règles logiques.

Pour montrer que les règles d'attribution des prédicats sont variables et historiques, Flasch cite l'exemple des réflexions chrétiennes sur la Trinité de Dieu puisque, alors, l'unité la plus pure peut être aussi considérée comme une certaine

¹ K. Flasch, « *Wie schreibt man Geschichte der Mittelalterlichen Philosophie ? Zur Debatte zwischen Claude Panaccio und Alain de Libera über den philosophischen Wert der philosophiehistorischen Forschung* », in *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, 20 (1994), pp. 1-29.

² *Ibid.*, p. 19.

pluralité. On est confondu par un tel exemple, dans la mesure où précisément tout l'effort de la théologie trinitaire a été de préserver le principe de non-contradiction, et de montrer que si Dieu était un et trois, ça n'était pas sous le même rapport ! Et on aurait envie de demander à Kurt Flasch si, selon lui, le principe de non-contradiction a une valeur permanente ou bien n'est qu'un phénomène historique.

Et si Panaccio croit en la stabilité des règles logiques, c'est selon Flasch parce qu'il subit une illusion de myope. Il se fait prendre par la continuité ininterrompue de la logique aristotélicienne, mais il ne voit pas que ce long moment de continuité est un phénomène historique, et qu'il ne s'agit là que d'un îlot contingent de continuité au milieu de la discontinuité générale. Pour Flasch, la discontinuité radicale n'exclut pas des phases locales de continuité ; cette continuité n'est pas un donné, mais est elle-même historique, elle est le fruit des circonstances contingentes et des mécanismes institutionnels. C'est le cas en particulier de la logique aristotélicienne, et donc, je suppose, du principe de non-contradiction.

3. Flasch s'oppose à la continuité des problèmes philosophiques. Il n'est pas possible de puiser aux auteurs médiévaux pour avancer dans la résolution de tel ou tel problème.

Par exemple, il est vain, selon lui, de chercher à penser le mal ou bien Dieu à l'aide de saint Thomas, dans la mesure où le traitement de ces questions serait indissociable chez Thomas d'une cosmologie dépassée.

Il est vain de penser que deux auteurs disent la même chose quand ils affirment une même proposition. Par exemple "toute connaissance humaine commence par les sens", ou même le premier article de foi "Je crois en Dieu le Père tout-puissant". Ces énoncés ont des significations tout à fait différentes d'un auteur à l'autre, en raison des conditions historiques et individuelles, qui sont variables.

Ce discontinuisme des concepts et donc des problèmes vient de ce que, pour Flasch, le sens d'un mot excède sa définition. Les termes philosophiques sont chargés d'un « surcroît de sens » (*ein Sinnüberschuss*)¹. Ce surcroît de sens comprend les connotations individuelles, liées à l'idiosyncrasie de chaque philosophe, ainsi que des associations historiques : ainsi le concept de Dieu chez Thomas est chargé de la cosmologie péripatéticienne, le concept d'âme au XIII^e siècle est chargé du *De anima* d'Aristote ainsi que des controverses sur le sort de l'âme après la mort. Par conséquent : « Faire l'histoire de la philosophie, cela signifie : se mouvoir dans une langue riche d'associations, semi-poétique. »² Corrélativement, Flasch définit la reconstruction théorique de Panaccio comme un procédé méthodique pour vider systématiquement les textes philosophiques de leurs nuances de sens individuelles et historiques³.

La langue philosophique conçoit comme une langue semi-poétique. Cela nous révèle la conception de la philosophie qu'à Flasch : la philosophie assimilée à la

¹ *Ibid.*, p. 23.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 24.

littérature, les théories philosophiques assimilées dans un autre texte à des œuvres d'art¹, des œuvres philosophiques dont l'une des fonctions essentielles est de manifester l'individualité de leur auteur, à la manière effectivement d'une œuvre d'art. La philosophie est donc pour Flasch une activité poétique, productrice d'une œuvre originale, et non plus une activité théorétique anonyme de contemplation du vrai. La philosophie rompt les amarres avec la logique et le souci de la démonstration.

VII.

Cette conception de la philosophie a chez Flasch un fondement philosophique très précis : le rejet de l'universalité de la raison humaine. Cela apparaît explicitement aussi bien dans l'article sur Panaccio et de Libera, que dans un autre texte méthodologique essentiel : « Pourquoi étudions-nous la philosophie médiévale ? »², rédigé en 1990 et remanié en 2005.

Les raisons pour lesquelles Flasch étudie la philosophie médiévale sont essentiellement non philosophiques. Retenons en trois : 1. la curiosité pour l'étrange et l'inconnu ; Flasch avoue que les questions des médiévaux ne sont pas les siennes, et que c'est précisément pour cela qu'elles l'intéressent, pour un travail « quasi-ethnographique »³, et c'est son terme ; 2. la connaissance du monde médiéval, dans la mesure où la philosophie et la théologie sont les aspects de la vie médiévale les mieux documentés et dans la mesure où ces textes ont des rapports avec la vie concrète, morale et politique ; 3. l'évaluation plus juste de l'époque moderne et de ses prétendues innovations.

Flasch est assez méprisant à l'égard des tentatives d'approche philosophique des textes médiévaux. Cependant, il discerne dans son propre travail une fécondité philosophique immanente. Son étude de la philosophie médiévale est philosophique dans la mesure où elle permet « de démontrer *ad oculos* ce qu'il y a d'exotique dans le concept européen de raison »⁴. Être historiciste en montrant comment les théories philosophiques sont l'expression d'une conscience historique, étudier les scolastiques afin de dénoncer l'échec de « leur rêve [...] d'une philosophie *comme science, comme science sérieuse, rigoureuse et apodictique* »⁵ en montrant combien leur métaphysique est conditionnée par le monde historique de la vie morale et politique, tout cela c'est être d'abord et avant tout un philosophe qui relativise l'universalité de la raison.

¹ Voir K. Flasch, « *Wozu erforschen wir die Philosophie des Mittelalters ?* », in *Philosophie hat Geschichte*, vol. 2, *Theorie der Philosophiegeschichte*, Francfort/M., Vittorio Klostermann, 2005, pp. 318-338, trad. par J. Schmutz in K. Flasch, *D'Averroès à Maître Eckhart. Les sources arabes de la « mystique » allemande*, Paris, Vrin, 2008, pp. 191-211.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 194.

⁴ *Ibid.*, p. 211.

⁵ *Ibid.*

VIII.

Vous l'avez compris, cet exposé avait entre autres objets celui de remettre en cause la méthode historiciste, en particulier dans le champ de la philosophie médiévale, en en manifestant les soubassements philosophiques contestables.

Et ce pour défendre une approche philosophique des textes médiévaux, approche qui peut revêtir de très nombreuses formes, et pas seulement analytique, mais qui repose sur quelques principes philosophiques fondamentaux :

- l'universalité de la raison, aussi bien dans le temps que dans l'espace ; parce qu'on en a des preuves suffisamment abondantes, parce que nier l'universalité de la raison, c'est nier la raison elle-même et parce qu'à nier cette universalité, on en vient nécessairement à un moment ou à un autre, à nier qu'un homme soit un homme ;

- la stabilité réelle du monde, certes pas dans ses dimensions politiques et sociales, mais dans ce qu'il a de plus fondamental et qu'étudie précisément la philosophie, à savoir ses dimensions ontologiques et existentielles ; le corollaire de cette stabilité du monde est l'existence de problèmes philosophiques permanents.

- la définition de la philosophie comme une activité théorique et non pas poétique ; comme une activité démonstrative et essentiellement anonyme, fondée a) sur la définition rigoureuse des concepts, qui ne sont certes pas univoques, mais dont la pluralité de sens peut être réglée philosophiquement et élucidée ; b) sur la permanence essentielle, et non contingente, des règles d'implication logique et du principe de non-contradiction.