

Alain de Libera, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Le Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2003, 512 pages.

David Piché

Volume 32, Number 1, Spring 2005

Questions d'interprétation

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/011077ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/011077ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Piché, D. (2005). Review of [Alain de Libera, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Le Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2003, 512 pages.] *Philosophiques*, 32(1), 259–263.
<https://doi.org/10.7202/011077ar>

Comptes rendus

Alain de Libera, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Le Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2003, 512 pages.

Dans *Penser au Moyen Âge*, un essai qu'il faisait paraître en 1991, Alain de Libera proposait une nouvelle interprétation de la célèbre condamnation parisienne de 1277. Le médiéviste français y avançait entre autres une thèse audacieuse qui, depuis, a été loin de faire l'unanimité : la créativité de l'acte de censure. Alors que la plupart des médiévistes insistent sur le caractère réactionnaire de la mesure épiscopale, Libera, réactivant au passage la critique foucauldienne de « l'hypothèse répressive », affirme que la condamnation de l'évêque Tempier a paradoxalement inventé le projet philosophique qu'elle entendait pourtant contrecarrer et, ce faisant, a rendu possible sa diffusion à l'extérieur de l'enceinte universitaire. Dans *Raison et foi*, Libera persiste et signe. Cette thèse est maintenue. Mais notre auteur a sensiblement modifié le tir sur au moins deux points.

D'abord, l'événement de 1277 est recadré dans un scénario plus vaste, que le médiéviste français appelle « la crise parisienne de 1270-1277 ». Dans ce scénario, c'est le Thomas d'Aquin polémique contre les partisans de l'unité de l'intellect qui tient le premier rôle. Selon la lecture de Libera, l'Aquinat met au point une stratégie logique redoutable qui aura pour conséquence d'enfermer ses adversaires, certains maîtres en philosophie de l'Université de Paris, au premier rang desquels se trouve Siger de Brabant, dans une attitude épistémologique auto-contradictoire, qui consiste à affirmer la nécessité de thèses philosophiques rationnellement établies et à proclamer simultanément la vérité des enseignements opposés de la foi catholique. C'est précisément à titre d'adeptes de ce que l'historiographie a baptisé « la doctrine de la double vérité » que les membres de la Faculté des arts de Paris (les professionnels de la philosophie à l'époque) seront condamnés par Tempier. « Ils disent en effet que cela est vrai selon la philosophie, mais non selon la foi catholique, comme s'il y avait deux vérités contraires » : la formule de l'évêque fera fortune. Ainsi, selon Libera, Tempier prolonge violemment sur le registre du politico-religieux une intervention que Thomas avait magistralement et finement déployée sur le plan de la stricte argumentation philosophique.

Une deuxième ligne de démarcation qu'il importe de souligner entre *Penser au Moyen Âge* et *Raison et foi*, la plus importante puisque c'est par elle que passe l'axe central autour duquel Libera a composé son dernier essai, concerne l'évaluation du rôle qu'a pu jouer Albert le Grand dans cette « crise parisienne de 1270-1277 ». Libera soutient ici avec force une thèse qui n'était présente qu'en sourdine dans le percutant ouvrage de 1991 : bien qu'Albert ne fût nullement un protagoniste de la crise en question — il n'était plus à Paris lorsqu'elle eut lieu —, son œuvre, dont le noyau dur à ce chapitre est le *De intellectu et intelligibili*, constitue la matrice textuelle d'où naîtront les prises de position philosophiques stigmatisées de façon décisive par Tempier en 1277. Cette alliance tacite entre la pensée d'Albert et celle des philosophes condamnés à Paris est postérieurement scellée par la virulente critique que le chancelier Gerson adresse au Colonais à l'aube du xv^e siècle. Pour Libera, Gerson est à Albert

le Grand ce que, *mutatis mutandis*, le décret de Tempier est aux maîtres ès arts parisiens des années 1260-70 : un prisme à travers lequel le détracteur nous donne à lire avec plus d'acuité et de clarté le sens (ou un des sens) *médiéval* de la pensée qu'il réproouve. Le médiévisse français fait de ce prisme un des outils dont il se sert pour décoder les langages albertiniens. La figure théorique du Colonnais est multiforme et Libera la retrace brillamment dans toute sa complexité, déconstruisant au passage les mythes, clichés et stéréotypes forgés par la néo-scholastique. Comme Libera l'expose, le legs qu'Albert a transmis à ses avatars artiens contient trois théories qui, sous un aspect ou l'autre, présentées dans un idiome similaire à celui d'Albert ou reformulées autrement, seront effectivement frappées d'interdit par la censure épiscopale de 1277.

La première théorie tourne autour de l'idée selon laquelle la métaphysique d'Aristote culmine en une théologie (ou, plus justement, une « théologie ») proprement philosophique que le Colonnais construit autour de la notion capitale de « flux » ou « influx » (*fluxus*), laquelle désigne l'écoulement, l'émanation ou la procession des étants à partir de l'Être premier, qui est aussi Bien suprême et Un absolu. À propos de cette notion originellement néoplatonicienne de « flux », Libera amorce une enquête généalogique qui parcourt à la fois la branche gréco-latine (qui conduit au Boèce du *De hebdomadibus*) et la branche arabo-latine (qui à travers l'alfarabo-avicennisme remonte au *Liber de causis*); deux branches d'un arbre, l'albertisme, au sujet duquel, à suivre la présentation érudite, fouillée, précise et détaillée qu'en donne Libera, il n'aura sans doute jamais été aussi vrai de dire qu'il cache une forêt !

La deuxième théorie consiste en un projet éthique de vie parfaitement bonne qui, porté par l'espérance philosophale (*fiducia philosophantis*), doit culminer ici-bas en une « félicité mentale » obtenue au terme d'un processus d'ascension graduelle qui mène l'âme humaine à un état de conjonction, connexion ou union avec l'Intellect séparé en lequel se réalise la contemplation philosophique des réalités divines (*divina*). Cet idéal éthique d'accomplissement de l'essence de l'homme comme être intellectuel est pensé par Albert dans l'horizon de la noétique cosmologisée du péripatétisme gréco-arabe. Comme réponse dynamique symétriquement inverse du mouvement de procession précédemment exposé, il représente la conversion par laquelle, grâce à la médiation de l'intellectualité humaine, la totalité des créatures peut effectuer un retour à l'Un dont elle a hiérarchiquement jailli.

Enfin, Albert élabore une réflexion épistémologique sur la nature, la portée et les limites du pouvoir de connaître des disciplines philosophiques, réflexion qui vise à circonscrire les domaines de savoir respectifs (correspondant à des régions particulières de l'étant) à l'intérieur desquels celles-ci non seulement peuvent mais aussi doivent se déployer de manière autonome en vertu et sur la base de leurs principes et méthodes propres. Albert est le premier grand théologien médiéval à prôner vigoureusement l'autonomie des sciences profanes par rapport à la doctrine sacrée : celle-ci n'a pas à s'ingérer dans les champs de compétence de celles-là, car ses principes (les *credita* révélés) sont d'un autre ordre. La réciproque est tout aussi vraie : pour le Colonnais, le philosophe en tant que philosophe n'est pas autorisé à traiter de questions purement théologiques. Albert lance ainsi une formule, pour ne pas dire un programme de recherche, qui deviendra un leitmotiv épistémologique pour plusieurs générations de philosophes médiévaux qui, à vouloir précisément la mettre en œuvre, auront maille à partir avec certains représentants de l'autorité ecclésiastique : « Je ne veux rien savoir des miracles de Dieu alors que je traite des réalités naturelles » (*Nihil ad me de Dei miraculis, cum ego de naturalibus disseram*) ; Les considérations relatives au surnaturel, aux mystères que les Écritures

rèvelent au sujet de Dieu, n'ont pas à intervenir dans le travail du « physicien » ou de tout autre spécialiste de philosophie naturelle. Et en ce domaine, nous démontre Libera, le Colonais est tout sauf un dilettante. En effet, plus que tout autre théologien de son époque, Albert a fréquenté et travaillé avec une rigoureuse assiduité la masse des textes scientifiques et philosophiques grecs et arabes qui étaient disponibles en latin, et qui comprenaient pour lui — et Libera insiste là-dessus en leur consacrant un chapitre entier — des textes d'astrologie, d'alchimie et de magie. Albert s'est fait le paraphraste de l'immense et complexe corpus gréco-arabe des sciences naturelles en se donnant comme tâche d'en assurer intégralement l'intelligibilité et la diffusion auprès de ses contemporains latins.

Cette reconstitution des principaux traits d'Albert le Grand *philosophe* n'épuise toutefois pas, aux yeux mêmes du médiéviste français, la totalité de la physionomie intellectuelle du grand penseur. Car Albert est d'abord un théologien de profession, au sens médiéval du terme, c'est-à-dire un commentateur des Écritures et des *Sentences* du Lombard qui a œuvré à l'Université de Paris et au *studium generale* des dominicains de Cologne. En outre, et nous touchons ici au cœur du propos libéranien, Albert a éprouvé tant les limites de la raison naturelle à l'œuvre en philosophie que les insuffisances théoriques et pratiques de la théologie universitaire. C'est pourquoi, nous dit Libera, il a proposé de dépasser l'une et l'autre, en un mouvement ascendant de suppression/accomplissement, par et dans une sagesse « mystique » qui s'abreuve aux sources de la théologie néoplatonicienne de Denys, le pseudo-aréopagite. Nous atteignons là, guidés par Libera, le centre de gravité autour duquel se meut l'univers épistémologique albertinien tout entier, ce qu'il appelle « le péripatétisme dyonisien », en vertu duquel Albert a non seulement transcendé le conflit des facultés qui minait et animait à la fois l'institution universitaire, mais aussi, et plus encore, littéralement fait école (l'*Albertschule*, l'école dominicaine allemande) par-delà les murs de l'université, et fécondé, entre autres, la pensée d'un Eckhart — par lequel se réalise le meilleur de l'albertisme et sur lequel d'ailleurs se termine admirablement l'essai de notre auteur.

La mise au jour de cet albertisme intégral permet à Libera de disposer d'un puissant paradigme à partir duquel il s'attaque au problème central de son ouvrage, la jonction censément problématique de la raison et de la foi, ce qui lui donne l'occasion d'effectuer une mise en perspective critique de l'encyclique *Fides et ratio* (14 septembre 1998), que le pape Jean-Paul II a justement consacrée à cette question. La critique de ce document passera par une exhumation archéologique de la strate sous-jacente sur laquelle il est construit, à savoir le discours prononcé par le souverain pontife à la cathédrale de Cologne à l'occasion du septième centenaire de la mort d'Albert le Grand, le 15 novembre 1980. Libera nous fournit à ce propos une magistrale leçon de méthodologie historique. Déplorer que le Moyen Âge ait été tragiquement déchiré entre les exigences de la raison et les obligations de la foi, sans être capable d'opter définitivement pour l'une contre l'autre — ce supposé « drame de la scolastique » à propos duquel s'émeut, parmi bien d'autres, un Durkheim — ou, au contraire, célébrer le Moyen Âge, comme le fait le pape Jean-Paul dans sa lettre encyclique, à titre d'époque historique qui a vu s'accomplir, en l'espèce de doctrine albertino-thomiste, la synthèse harmonieuse de la raison et de la foi, laquelle peut servir d'antidote aux maux de la modernité, ce n'est pas, selon Libera, faire de l'histoire : c'est manipuler des abstractions. Car au regard de l'historien médiéviste qui, à l'instar de Libera dans le présent essai, entreprend de découvrir et d'étudier minutieusement les protagonistes réels, les dispositifs de savoir-pouvoir effectifs et les espaces

institutionnels concrets où se sont déployés les véritables rapports de force, bref à celui qui considère attentivement et avec lucidité tous les facteurs historiques qui ont de fait induit la « crise du XIII^e siècle », apparaissent définitivement inadéquates et inopérantes pour décrire et analyser celle-ci les notions supposées univoques de « Raison » et de « Foi ». La reconstruction liberanienne de l'albertisme intégral offre un témoignage fort éloquent et pertinent à ce chapitre. Ce qui se joue dans cette prétendue « crise du XIII^e siècle », ce sont plutôt les rencontres parfois harmonieuses parfois conflictuelles de divers types de rationalité, ici philosophiques, là religieux ; et lorsqu'il y a effectivement conflit (comme ce fut le cas en 1277), celui-ci oppose non pas la « Raison » trans-historique à la « Foi » absolue, ni même les arguments des philosophes aux croyances des théologiens, mais un certain groupe de théologiens à certains professionnels de la philosophie (des artiens) et même à un (ou d')autre(s) groupe(s) de théologiens autour de la question du statut des savoirs profanes dans un contexte épistémique dont le principe recteur est l'élucidation intellectuelle des textes sacrés. Il faut toujours garder présent à l'esprit que le Moyen Âge a connu des philosophies s'achevant en théologie (l'aristotélisme néoplatonisant d'un Albert en est un exemple) et des théologies qui ont fait progresser en leur sein une philosophie qu'elles convoquaient ou mobilisaient avant tout pour la résolution de problèmes purement théologiques. En somme, comme l'écrit Libera en hissant l'affirmation au rang de « thèse centrale du présent essai » : « les grands choix du Moyen Âge ne passent pas entre foi et raison, théologie et philosophie *comme telles* [...] » (p. 28). Fin du drame de la scolastique.

Dans cette perspective, le moins que l'on puisse dire, suivant Libera, c'est que le discours pontifical de *Fides et ratio* manque singulièrement de consistance et d'ancrage historiques, là même où il invoque pourtant l'histoire pour en dégager abstractivement la figure exemplaire de l'albertino-thomisme, laquelle est censée remédier au douloureux divorce de la raison et de la foi, de la philosophie et de la théologie, qui affecterait la modernité. Or cette figure exemplaire, il faut le répéter, n'est rien d'autre, selon Libera, qu'une fiction créée par la néo-scholastique en fonction des besoins de la dogmatique catholique. Elle n'a aucune valeur pour un historien médiéviste. Un des principaux objectifs de Libera dans *Raison et foi* est donc de restituer à l'œuvre du Colonais sa singularité et son originalité en la dissociant du thomisme, d'où le titre d'un des chapitres du présent essai : « Oublier Thomas d'Aquin ou le paradigme albertiste ». La teneur, la logique, les mérites et les faiblesses de la pensée d'Albert n'ont pas à être évalués à l'aune des réalisations théoriques de son disciple Thomas, *dixit* Libera.

Reste une question qui traverse d'un bout à l'autre l'essai de Libera : se pourrait-il que le chemin que le pape Jean-Paul invite aujourd'hui à emprunter pour se rendre au terrain d'entente entre philosophie et théologie — sous l'égide d'un Albert qui, aussitôt évoqué, est symptomatiquement résorbé dans un thomisme triomphant — ait déjà été pratiqué à l'époque médiévale ? Libera répond par l'affirmative, en ajoutant qu'il mena à une impasse : la condamnation parisienne de 1277, d'où nous étions partis. La philosophie telle qu'Albert le Grand la concevait ne pouvait se maintenir comme telle dans une institution de chrétienté, l'université, dirigée par des autorités religieuses dont le pouvoir dépendait précisément d'une instrumentalisation du philosophique ou, ce qui revient au même, d'une réduction de la philosophie aux « arts » et, subséquemment, d'une subordination des « arts » à la théologie. Il n'y a pas de place pour une distinction nette des deux ordres, le philosophique et le théologique, ni, *a fortiori*,

pour l'établissement d'un lien organique entre les deux, comme le souhaite le pape Jean-Paul II, dans un monde où les interventions « policières » des autorités religieuses sur le territoire de la philosophie n'ont jamais cessé de se produire, si ce n'est lorsque celle-ci, poussée en ce sens par une théologie agressive et hégémonique, a résolument entrepris de s'en séparer, ouvrant ainsi cet horizon moderne que le souverain pontife voudrait voir se refermer. Ceux qui ont initié le « séparatisme » que déplore le pape Jean-Paul II, rappelle Libera, à l'inverse de ce que semble suggérer le chef de l'Église catholique romaine, ne sont pas des philosophes rationalistes et agnostiques : ce sont des théologiens qui ont voulu soumettre tout exercice de la raison philosophique à leur rigide conception de l'orthodoxie catholique. À ce constat pessimiste, Libera ajoute, en fin de parcours, un requiem solennel : la proposition principale du projet philosophique d'Albert, la « félicité mentale » par conjonction avec l'Intellect séparé, est morte en même temps qu'a disparu, depuis Copernic, le cosmos intelligible qui lui donnait sens et duquel elle tirait son existence conceptuelle. Sans l'harmonie des Sphères, les Âmes nobles et les Intelligences célestes de la cosmologie gréco-arabe, l'éthique intellectualiste du Colonais s'évapore. En cela consiste le « relativisme » de Libera, comme il qualifie lui-même sa vision de l'histoire : « une thèse philosophique est relative au monde qui l'a vue naître et en vue duquel elle a été formulée » (p. 346) ; supprimez celui-ci et vous éliminez celle-là.

Est-ce le fin mot de l'histoire ? Non. Pour Libera, l'issue de la crise est par en haut, dans un double dépassement de la philosophie et de la théologie s'achevant en une sagesse chrétienne de l'union déifiante, en ce lieu « mystique » sans espace où toute opposition devient hors-jeu. C'est là où conduit la voie dyonisienne qui forme la « substantifique moelle » de l'albertisme et grâce à laquelle celui-ci survit à sa propre disparition en une série de métamorphoses qui s'arrêtera un temps chez Eckhart. Ici et maintenant, le détachement pose les conditions pour que se réalise « l'expérience unitive du Transcendant », « l'être un dans l'Unique Un », en quoi nulle image ni représentation, fût-ce celle du cosmos péripatéticien, ne subsiste. « Simplifier, élaguer, dépouiller, *déserrer* ses identités successives pour laisser être ce qui est vraiment et trouver le silence, telle est la voie » (p. 351).

On nous permettra de briser quelque peu ce silence pour conclure brièvement. Dans *Raison et foi*, la polyphonie discursive, art dans lequel Libera est passé maître, joue à plein. Considérations de méthodologie historique, réflexions sur la place, le sens et la possibilité même des pratiques philosophiques dans un contexte à prédominance religieuse, étude d'un auteur connu mais souvent négligé ou déformé, histoire des relations entre philosophies et théologies dans le Moyen Âge tardif, critique historiquement étayée de la position du Magistère catholique quant aux rapports de la raison et de la foi : Libera croise avec brio tous ces fils narratifs pour composer la trame de son essai. Ceux qui connaissent déjà cet auteur retrouveront ici, outre la solidité de ses analyses historiques et la profondeur de ses intuitions herméneutiques, le souffle, l'humour et le style brillant qui caractérisent son écriture. On regrettera seulement que les nombreuses citations en latin qui émaillent le corps du texte n'aient pas été traduites, car, bien qu'il témoigne d'une profonde érudition, ce livre est destiné au « grand public cultivé » et n'intéresse pas que les médiévistes latinistes.

DAVID PICHE
Université du Québec à Montréal