

Études critiques : pourquoi penser au Moyen Âge

Autor(en): **Putallaz, François-Xavier**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **44 (1994)**

Heft 3

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381520>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ÉTUDES CRITIQUES

POURQUOI PENSER AU MOYEN ÂGE?

FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ

Résumé

Cette étude du livre d'André de Muralt, L'enjeu de la philosophie médiévale, met en évidence les idées centrales de la thèse: l'intuition historiographique majeure consiste en la découverte de structures de pensée qui charpentent la totalité de l'histoire des doctrines. Quant à l'idée philosophique qui sert de fil conducteur, elle réside dans le concept d'esse objectivum. L'étude des divers modes de causalité (Duns Scot, Thomas d'Aquin, Occam) montre les divergences irréductibles existant entre ces pensées. Cette manière de pratiquer la philosophie médiévale, aux antipodes des projets historicistes contemporains, ne se présente pas comme une histoire de la philosophie; c'en est l'intérêt et la limite.

La réimpression du dernier ouvrage d'André de Muralt¹ donne l'occasion à la fois de signaler son importance, d'en marquer les enjeux et d'indiquer quelques interrogations possibles.

1. Quelques idées-forces

Le livre se veut une synthèse de plusieurs décennies de travail consacré à la philosophie des XIII^e et XIV^e siècles, et montre ce qui, aux yeux de l'auteur, est en jeu dans la philosophie médiévale. Il se compose de huit études dont chacune peut être lue pour elle-même, même si leur ensemble est conçu comme un fort volume cohérent et audacieux. La lecture peut paraître difficile de prime abord, car ce sont les textes originaux qui affleurent constamment, mais quelques clefs d'interprétation livrées généreusement à longueur de pages montrent clairement la thèse défendue dans l'ouvrage et en facilitent la lecture. Le lecteur y trouvera de surcroît deux index, dont une table analytique soignée et utile.

¹ ANDRÉ DE MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale. Etudes thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters – XXIV), Leiden, E. J. Brill, 1993², XVI + 448 p.

Le livre s'organise en fait autour de deux intuitions simples et, parce que simples, irréductibles ou fondamentales: l'une est d'ordre philosophique, l'autre plus proprement historiographique. L'idée philosophique qui sert de fil conducteur et de critère de discernement réside dans le concept d'*esse objectivum*, concept analysé pour lui-même dans la troisième étude, la plus décisive certainement. De plus, c'est la mise en œuvre des différents modes de *causalité* qui fait comprendre la genèse et l'importance de ce concept. Quant à l'intuition historiographique centrale, elle consiste en la découverte de *structures de pensée* qui, selon l'auteur, charpentent la totalité de l'histoire de la philosophie.

2. La causalité

2.1. Analyse philosophique de la causalité

L'étude aristotélicienne des quatre causes a été interprétée de diverses façons dans l'histoire des idées, et une même distinction a pu recouvrir des significations très différentes ou s'intégrer à des modes de penser profondément opposés. L'interprétation d'Aristote que propose A. de Muralt montre que deux causes (par exemple la matière et la forme) sont *causes réciproques totales* l'une par l'autre de l'effet commun (p. 351): la forme donne à la matière d'être matière et, réciproquement, la matière donne à la forme d'exercer sa causalité formelle; une cause produit donc la causalité de la cause réciproque. C'est pourquoi la matière et la forme sont *unes par soi*: le corps et l'âme, par exemple, ne sont pas deux substances; ils sont uns par soi et substantiellement.

Jean Duns Scot a substitué à cette notion thomiste de la réciprocité de deux causes totales l'une par l'autre, l'idée toute différente d'une *causalité concourante non réciproque de causes partielles* (p. 32); deux causes différentes concourent au même effet, mais à titre de causes partielles seulement; pour expliquer par exemple l'unité du corps et de l'âme, Scot fera appel à une forme de corporéité qui joue le rôle de troisième terme. Si deux causes s'exercent à titre de causes partielles seulement d'un effet commun, on doit s'attendre à ce que l'une de ces causes soit «plus principale» que l'autre, selon l'expression même de Duns Scot (p. 34).

L'adoption d'une interprétation thomiste ou d'une interprétation scotiste de la causalité a des conséquences immenses sur le plan philosophique (p. 32-36): conception de l'union du corps et de l'âme, du rapport entre l'intellect et son objet, entre la volonté libre et le bien, entre le peuple et la forme politique. Transposée sur le plan théologique, ces doctrines conduiront à des conceptions diamétralement opposées des rapports entre la grâce et la liberté, entre l'Eglise et l'Etat, entre la toute-puissance divine et la cause seconde. Ce dernier thème, le plus théologique de l'ouvrage, servira d'exemple.

2.2. Causalité divine et liberté (6^e et 7^e études)

Quiconque essaie de rendre compte de la connaissance des événements contingents futurs se heurte à la célèbre aporie posée par Aristote (*De l'interprétation*, c. 9). Cette difficulté a pris un tour dramatique dans l'histoire occidentale lorsque les penseurs chrétiens notamment ont essayé de concilier une «prescience divine des futurs contingents avec la contingence et la liberté créées, sans exclure l'un des termes de la relation» (p. 281). Pour l'aristotélisme thomiste, «les futurs contingents n'ont pas à être connus en soi de manière déterminée. Comment le pourraient-ils puisqu'ils ne sont pas en acte?» (p. 312-313); en effet, deux propositions contradictoires signifiant des événements contingents futurs sont, pour Aristote, vraies indéterminément (p. 280); dans le cas de la connaissance divine, il ne faudrait pas parler à cet égard de pré-science divine (qui laisserait sous-entendre une relation temporelle), mais plutôt d'une «science éternelle du contingent à venir dans le temps» (p. 313).

On comprend que l'analyse des rapports entre connaissance divine et contingence se double d'une réflexion sur les rapports entre providence et liberté, et met en jeu une conception spécifique de la relation entre la causalité divine et la causalité des causes secondes; on y voit à l'œuvre les diverses conceptions de la causalité que je viens d'évoquer.

La conception occamienne de la toute-puissance divine, par exemple, s'oppose à l'idée thomiste en ce qu'elle substitue «à la doctrine de la causalité réciproque, ou du moins subordonnée, de causes totales, celle de causalité concourante non réciproque de causes partielles. Il suit de là que la puissance divine, si elle s'exerce dans toute son amplitude, ne peut que contrecarrer l'autonomie de la cause créée...» (p. 331). C'est pourquoi, d'un point de vue occamien, la toute-puissance divine doit s'aliéner elle-même, s'auto-limiter librement pour ne pas produire à elle seule tout l'effet qu'elle est susceptible de produire. La cause seconde est dès lors conçue comme une cause concourante agissant de concert avec Dieu (cause partielle également), lequel peut toujours se substituer totalement à son exercice.

Thomas d'Aquin admet bien sûr que la cause divine peut agir sans la médiation des causes secondes, mais elle n'exerce pas pour autant à ses yeux une causalité partielle. En fait, pour Thomas, la cause seconde est «cause principale et, quoique subordonnée à la cause première, cause totale de son effet, dont la cause première est cause totale elle aussi, dans son ordre et selon son mode éminent propre...» (p. 335). Pour Thomas d'Aquin, la causalité divine fonde et produit la causalité de la cause seconde elle-même, en lui donnant d'être et d'agir. Il n'y a donc aucune concurrence entre providence et liberté, et cette synergie de deux causes totales, dont l'une est subordonnée à l'autre, permet à Thomas de pousser l'audace jusqu'à affirmer un triple niveau de subordination entre la liberté et la providence; Dieu concourt de trois manières à la production de l'effet d'une cause seconde:

- Dieu produit la puissance dans la cause seconde (*concours suffisant*);
- il meut la cause à son acte propre (*concours préalable* ou motion prévenante);
- il produit immédiatement l'esse de l'opération dans la cause seconde (*concours simultané*).

Par opposition à cette conception, la vision occamienne conçoit la relation entre causalité divine et cause seconde comme une concurrence, et il manquera à une grande partie de la pensée occidentale, jusqu'à Charles Secrétan, de concevoir une véritable subordination de causes totales (p. 283-295).

3. De la causalité à l'esse objectivum (3^e étude)

La doctrine de la causalité a trouvé un autre point d'ancrage dans les débats médiévaux sur les textes fondateurs d'Aristote selon qui, d'une part, «l'acte du senti et l'acte de la sensation est le même et unique; leur être quidditatif à tous deux n'étant pas le même», et selon qui d'autre part le «sens est le réceptable des «formes» sensibles sans la matière». La question est évidemment de savoir quel est le mode d'immanence du connu dans l'âme connaissante.

3.1. Thomas d'Aquin

Pour Thomas, la *species* n'est rien d'autre que «la forme réelle de la chose en tant que distincte de celle-ci en raison raisonnée» (p. 82). Dans ce sens, la forme de l'intellect s'identifie à la chose dans ce qu'elle a d'intelligible. La *species*, effet de la causalité réciproque de deux causes totales (intellect et objet), n'est ni un être quidditativement distinct des deux causes, ni un accident inhérent à l'âme comme à sa substance (telle une qualité dans un sujet): «L'œil qui voit le rouge, note Aristote, ne devient pas rouge pour autant» (p. 93). L'identité entre le sujet connaissant et l'objet connu est donc un acte dans l'ordre de l'exercice (non dans l'ordre de la quiddité) de l'intellect; c'est une unité *sui generis*, irréductible à quelque unité de l'ordre de la nature que ce soit; on peut la dénommer «unité *in esse intelligibili*» ou «*in esse intentionali*». C'est pourquoi il n'y a aucune immanence entitative du connu dans le connaissant, aucun être objectif, ni aucun être re-présenté de l'objet.

Cette analyse donne à A. de Muralt l'occasion de restituer au thomisme son esprit propre, quitte à préciser le sens de l'expression thomasiennne d'*esse intentionale* qui risquerait de faire croire que l'intellect considère deux objets différents, selon que l'objet est réel et selon qu'il est présent *in esse objectivo*.

On peut en ce sens «corriger» Thomas d'Aquin en nuancant quelques expressions que l'on trouve dans les textes, mais dont l'histoire *subséquente* a montré l'ambiguïté doctrinale. Or, il ne s'agit pas seulement de mots; c'est

de doctrine qu'il est question, dont l'interprétation devrait soulever, me semble-t-il, une question critique: si vraiment il n'y a pas d'*esse intentionale*, comment doit-on comprendre les nombreux textes où Thomas parle de *reditio completa* de l'esprit sur lui-même et sur son acte, retour de l'intellect sur soi-même qui le rend seul susceptible de connaître la vérité qu'il porte en lui (*De ver. I, 9*)? Il semble juste et honnête de reconnaître que «saint Thomas donne de sérieuses arrhes à l'image de l'immanence de l'objet dans le sujet de connaissance» (p. 95), car c'est bien *dans* le verbe produit (*species expressa*) que l'intellect saisit la nature de la chose comprise.

Pour sortir de cet embarras réel, A. de Muralt a vu juste lorsqu'il rappelle la perspective métaphysique dans laquelle sont écrits ces textes; il s'agit d'une métaphysique de ce qui est en tant qu'acte (ou exercice), et non d'une métaphysique de ce qui est en tant que substance et forme (ou quiddité): «La *species* n'est donc pas une représentation qui renvoie «intentionnellement» à l'objet réel connu (...). Elle est ce par quoi l'intellect est en acte, ce par quoi l'intellect intellige» (p. 97), affirmation qu'il faut comprendre dans le sens d'une causalité formelle et non instrumentale. (A cette remarque fait suite une belle page sur la notion de «signe formel» chez Jean de St. Thomas, p. 97-98.)

3.2. Thomisme et scotisme

Alors que, dans la perspective thomiste, la chose et l'intellect sont un par soi dans l'ordre de l'exercice, la *species* joue chez Duns Scot le rôle d'un représentant de l'objet (*supplens vicem objecti*, p. 105). La doctrine scotiste, avec toutes les nuances requises, présente bien une noétique de la re-présentation, exclusive de toute unité par soi du sujet et de l'objet de connaissance. Aussi la *species intelligibilis* est-elle conçue comme «une forme réelle, produite par l'intellect agent dans l'intellect possible, (et qui) représente comme telle l'objet intelligible, c'est-à-dire qu'elle «contient» en quelque manière cet objet en elle-même» (p. 108); et c'est pourquoi elle est conçue comme un accident réel de l'intellect possible: «La relation de la *species* intelligible est donc la relation d'un représentant à un représenté (...)» (p. 109). Voilà que Duns Scot introduit dans la *species* un *esse cognitum*, un *esse representatum* de l'objet, ou encore un *esse intentionale* (p. 110).

A. de Muralt a donc montré que le terme unique d'*esse intentionale* comporte deux sens profondément distincts selon qu'il est utilisé dans une perspective thomiste ou une perspective scotiste. C'est cette conception et l'idée scotiste d'un *esse objectivum* récurrente dans l'histoire qui commandent l'ensemble de la philosophie des autres auteurs étudiés ou évoqués dans ces études, ainsi que les divers philosophèmes abordés, et qui montrent que cette troisième étude est le pivot assurant l'intelligibilité indispensable à l'ensemble du volume.

L'analyse très fine d'une *species* contenant en elle-même l'*esse representatum* de la chose permet à A. de Muralt d'expliquer en outre com-

ment Duns Scot substitue à la notion thomiste de causalité totale de deux causes réciproques l'une par l'autre, l'idée plus commode de causalité partielle de deux causes concourantes du même effet. Deux citations de Duns Scot sont instructives à cet égard: «(Species) non dat intellectui aliquam activitatem pertinentem ad causalitatem intellectus» (I S., d. 3, p. 3, q. 2, n. 500) et «nec intellectus dat objecto vel speciei rationem suae causalitatis» (*ibid.*).

La non-réciprocité des causes, où l'une n'est pas cause de la causalité de l'autre, induit deux conséquences: d'une part, la *species* est conçue par Scot comme un accident réel de l'intellect dans l'ordre de la substance, et non comme l'unité même du sujet et de l'objet dans l'exercice de l'intellection; d'autre part, «c'est l'objet intelligible tel qu'il reste représenté dans la *species* qui est intelligé dans l'acte d'intellection, et non pas l'objet dans sa réalité en soi (...). C'est pourquoi enfin l'objet qui est connu dans la *species* pourra être connu en acte indépendamment de son existence réelle, *sive res sit sive res non sit*» (p. 114).

Voilà ce qu'un non-spécialiste pourrait trouver curieux; et pourtant, l'enjeu d'une telle position est considérable, puisqu'elle donne à Scot, et à la postérité moderne du franciscain (dont Descartes), de quoi «détacher complètement l'intellect dans son intellection, de toute causalité formelle de l'objet» (p. 115).

L'enjeu de la position de Scot apparaît donc très clairement; mais il me semblerait judicieux de la compléter par une enquête sur les antécédents de cette doctrine scotiste. On découvrirait alors un courant philosophique, en général bien implanté dans le milieu franciscain, qui n'a cessé de marquer d'une part la transcendance de l'intellect (et de la volonté) sur toute information objective, et d'autre part, l'activité unilatérale de l'intellect par rapport à l'objet auquel il se conforme de lui-même. Cette conception dite «activiste» de la connaissance est très présente chez Vital du Four ou chez Matthieu d'Aquasparta par exemple, pour qui l'objet est, si ce n'est l'occasion, du moins la cause *sine qua non* de l'intellection, et il trouve un défenseur de premier plan en la personne de Pierre de Jean Olivi, dont on n'a pas encore mesuré l'influence sur Scot et Ockham. Une telle enquête n'invaliderait probablement pas l'analyse philosophique des textes de Scot présentée ici par A. de Muralt, mais elle restituerait la perspective proprement historique des débats du début du XIV^e siècle, en montrant que, historiquement, Scot ne cherche pas d'abord à s'opposer à Thomas, et qu'il faut interpréter le tournant de la fin du XIII^e siècle en se référant à d'autres philosophies qu'au thomisme. L'idée de «structure de pensée» trouverait de surcroît une concrétisation plus prosaïque dans la continuité des idées véhiculées par des écoles ou des textes de première importance. Une telle mise en perspective historique permettrait enfin de mesurer avec plus d'exactitude l'apport réel de Duns Scot, sa nouveauté, la conscience qu'il avait de ses audaces; sans cet arrière-fond, on est immanquablement conduit à voir en Scot un adversaire de Thomas et, par rapport à ce dernier, un commencement absolu. A. de Muralt est évidemment conscient de ce fait ainsi que de la longue tradition augustinienne dans laquelle

s'inscrivent les œuvres de Scot et d'Ockham (p. 168-174), mais on pourrait mieux mesurer l'impact et la continuité de ces traditions historiques. Cette enquête, à mon sens indispensable, permettrait si ce n'est de situer l'ensemble du problème philosophique, du moins de nuancer des affirmations telles que celle-ci : «Cas unique d'une révolution philosophique qui s'ignore, il s'agit ici très certainement de la seule révolution doctrinale digne de ce nom qui se soit produite dans l'histoire de (la) pensée occidentale» (p. 118).

4. Structures de pensée (1^{re} étude)

La doctrine de l'*esse objectivum* trouve une réalisation particulièrement importante quelques années après Scot, lorsque Grégoire de Rimini montre que l'objet de la science n'est ni la proposition elle-même (Ockham), ni la chose extra-mentale contingente (Chatton), mais le *signifié complexe total* de la proposition conclusive de la démonstration.

Avec fermeté, A. de Muralt indique la fécondité historique de cette distinction entre la proposition, son signifié objectif et la chose, jusque dans la pensée contemporaine (Husserl, Frege...), jusqu'à F. de Saussure et la fondation d'une linguistique qui se veut indépendante de toute psychologie (p. 141). La nouvelle doctrine de l'assentiment n'est certainement pas la moindre de ses conséquences, jusqu'à Descartes et Kant : cela vaut de tout système pour qui «sous une forme ou sous une autre, la judication vraie mesurée à la chose réelle se mue en une croyance certaine en un complexe propositionnel» (p. 153).

«Grégoire de Rimini manifeste ainsi à quel point il est structurellement scotiste, même si dans certains thèmes doctrinaux il s'écarte de son maître» (p. 149). A. de Muralt entend par là qu'on peut définir une orthodoxie scotiste, ou thomiste, par sa «structure de pensée», laquelle s'organise autour de quelques axes fondamentaux (ici l'*esse objectivum* comme mise en œuvre du refus de la causalité totale de deux causes réciproques), et juger de la postérité de ce penseur en ces termes. On notera au passage que si on définit le thomisme (ou l'aristotélisme) par l'idée de causalité totale réciproque et par la distinction analogique entre quiddité et exercice, on aurait curieusement de la peine à trouver dans la postérité de Thomas d'Aquin le nom d'une foule de philosophes ou théologiens authentiquement, ou du moins intégralement thomistes. Voilà le second pivot de *L'enjeu de la philosophie médiévale* : l'usage historiographique de structures de pensée qui régissent l'ensemble de l'histoire de la philosophie.

Alors que «la philosophie semble faire bien piètre figure en ces dernières années du XX^e siècle» (p. 2), malgré la présence de courants de pensée importants (marxisme, structuralisme, herméneutique, philosophie analytique), alors que le souci de l'interdisciplinarité dissimule sans toujours le savoir une exigence de synthèse philosophique, il paraît judicieux de rechercher les structures de pensée qui font la trame de notre histoire : cette recherche devrait

aider à établir «une perspective historique et philosophique plus vraie que ce ne fut le cas jusqu'ici» (p. X). A. de Muralt ouvre ainsi une perspective d'intelligibilité renouvelée de l'histoire intellectuelle, en éclairant les œuvres philosophiques par des types de pensée récurrents jusqu'à nos jours.

Une structure de pensée n'existe pas à la façon d'un modèle atemporel, souligne-t-il, car elle n'a de réalité qu'au sein de doctrines historiques, lesquelles permettent seules d'inférer les modèles de la pensée humaine: «Or, la pensée médiévale est, certains s'en aperçoivent maintenant avec un étonnement considérable, la source immédiate des problématiques de la pensée la plus moderne. La pensée grecque antique, certes, reste le creuset des principes philosophiques dont l'Occident continue de vivre. Mais, en raison de l'irruption du christianisme, c'est la lente maturation de la civilisation européenne au cours des dix siècles du Moyen Age qui a façonné l'image de notre monde, en permettant aux principales structures qui régissent la pensée contemporaine de se constituer» (p. 27).

L'originalité de cette approche consiste justement à dégager les constantes de ces structures de pensée. Une telle approche «par en haut» de l'histoire de la philosophie et de la culture cherche à saisir l'unité des différents discours philosophiques et s'efforce de les rendre dans leur diversité; le propos est délibéré: procédant analytiquement, l'ouvrage «n'est pas au premier chef un livre d'histoire de la philosophie» (p. X), mais il suppose la connaissance de l'histoire comme un ensemble de données dont on s'emploie à dégager les principes directeurs.

Les médiévistes découvriront dans cette tentative originale, qui a pour elle le témoignage de nombreux textes, de quoi nourrir abondamment leur recherche philosophique: jamais l'auteur ne tombe dans le travers de la seule description et, à tout instant, il fait comprendre ce qui, à ses yeux, constitue l'enjeu philosophique principal des débats doctrinaux. Mais ces mêmes médiévistes seront surpris de voir dans ce livre une série d'essais qui tranchent avec la manière actuelle de pratiquer l'histoire de la philosophie médiévale. Pour faire court, on rappellera qu'il existe plusieurs approches différentes, difficilement conciliables; je n'en mentionnerai qu'une pour la mettre en regard de celle qui est ici proposée.

4.1. *La philosophie à son lieu de naissance*

On peut rechercher dans le passé la singularité des différents penseurs qui se montrent radicalement irréductibles l'un à l'autre, et dont l'historien traque les influences réciproques *historiques* (non structurelles): on ne cherche pas non plus à classer, mais on tâche de comprendre. Cette «méthode individualisante», aux antipodes du projet de A. de Muralt, a donné de nombreux résultats, et des meilleurs: les conditions matérielles du travail, les condamnations, les polémiques, les destinataires des œuvres, les statuts universitaires,

les conditions d'accès au savoir, jusqu'aux intérêts sociaux de plusieurs penseurs, bref ce qu'on disait accidentel occupe à nouveau l'avant-scène, et le détail révèle l'importance du projet philosophique.

Les fruits de ce travail ont été la multiplication des éditions de textes, qui évitent les constructions hâtives et les généralisations trop faciles. De plus, l'historien ne recherche plus seulement dans le passé ce qu'il savait déjà; il n'entend pas trouver de quoi justifier une position contemporaine, mais il découvre peu à peu un passé qui lui est étranger et qui l'invite constamment à penser autrement.

Une telle approche est présente, par exemple, dans les travaux de Kurt Flasch, qui s'oppose énergiquement à une histoire de la philosophie intemporalisée: «Les raisons philosophiques qui sous-tendent cette méthode d'*histoire des problèmes* sont multiples, mais on retrouve partout la crainte du relativisme. (...) L'application de l'*histoire des problèmes* à l'histoire de la philosophie ne tient pas compte de sa propre historicité. (...) Bref, cette méthode sépare définitivement ce qu'elle se proposait d'unir: la philosophie et l'histoire.»² On s'efforce ainsi désormais de restituer la philosophie à son lieu de naissance.

4.2. *Les structures de pensée*

La méthode proposée par A. de Muralt, dont il se défend de dire qu'elle est *a priori*, essaie de circonscrire dans une réflexion philosophique le champ d'application historique d'un concept ou, ici, d'une structure. Une structure de pensée, induite de la lecture des textes, offre une grille d'interprétation qui permet ensuite de juger des auteurs selon qu'ils se conforment à ce donné, à cette épure, ou s'en écartent.

L'atout de la méthode est certainement qu'elle présente une vision éminemment philosophique: l'intention du livre de A. de Muralt, comme on l'a dit, n'est pas historique au sens strict. Par un renversement attendu, en évitant l'historicisme, on évite également ainsi le risque de modernisation pure et simple, puisqu'une structure de pensée, même si elle est enracinée dans une histoire bien particulière, se retrouve au travers du mouvement historique et n'est donc pas particulièrement «pour notre temps».

Mais la question critique principale est celle du statut épistémologique d'une «structure de pensée»: que signifie exactement la mise en lumière des structures qui se présentent comme une forme de l'esprit, ou du moins comme un mode d'intelligibilité du savoir, si la relation vitale à l'objet, en assurant seule l'objectivité de la connaissance, interdit d'imaginer une structure *a priori*

² KURT FLASCH, *Introduction à la philosophie médiévale*, Fribourg-Paris, 1992, p. 32-33.

de l'esprit? La «première étude» comporte certes des éléments de réponse, mais on attend un prochain travail consacré au statut de ces structures de pensée, à leur relation à l'histoire des doctrines et aux critères décisifs qui permettent de dire pourquoi une structure est meilleure ou plus vraie qu'une autre.

Les écueils possibles des deux méthodes rapidement évoquées ici sont à l'opposé l'un de l'autre: dans le premier cas, l'insertion historique des philosophes risque constamment de contenir l'histoire dans la simple description historiciste des doctrines. Dans le second cas, le risque est de manquer l'originalité des auteurs que l'on voit s'insérer dans un cadre de structures auxquelles ils se conforment plus ou moins.

Entre ces deux méthodes au moins, il semble qu'il faille choisir. Qu'on ne s'y trompe pas, c'est du sens même de la pratique philosophique qu'il s'agit: la première met l'accent sur l'histoire et rappelle du coup l'historicité de la raison; la seconde insiste sur la philosophie et sa fonction architectonique: elle souligne plutôt l'aspect doctrinal assurant l'intelligibilité requise qui seule, aux yeux de A. de Muralt, est susceptible de rendre l'histoire à elle-même.

SOUSCRIPTION

Pour célébrer le 80^e anniversaire d'Elisabeth Labrousse, ses amis et ses collègues se proposent de publier un recueil de ses écrits sur le XVII^e siècle, sous le titre *Conscience et conviction*, ainsi qu'un volume de *Mélanges* intitulé *De l'Humanisme aux Lumières: Bayle et le protestantisme*. Les deux volumes, reliés en toile, seront publiés par la Fondation Voltaire d'Oxford en collaboration avec les Editions Universitas, et seront remis à Elisabeth Labrousse en février 1995 à l'Université de Paris-Sorbonne.

Une souscription est ouverte jusqu'au 31 mars 1995. Les souscripteurs figureront dans la *Tabula gratulatoria* et seront invités à la cérémonie de remise des *Mélanges*.

ELISABETH LABROUSSE

Conscience et conviction: études sur le XVII^e siècle

– Un volume comportant vingt articles, dont trois inédits.

De l'Humanisme aux Lumières: Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Elisabeth Labrousse. Textes recueillis par Michelle Magdelaine, Cristina Pitassi, Ruth Whelan et Antony McKenna.

– Cinquante et un articles sur différents aspects de la Réforme, sur la vie dans les pays du Refuge, sur l'entourage et sur la pensée de Pierre Bayle.

Pour obtenir la documentation, écrire à: Fondation Voltaire, 99 Banbury Road, GB – Oxford OX2 6JX, Tél.: (44) 865 28 46 00, Fax: (44) 865 28 46 10.