

Olivier Boulnois

Ecole Pratique des Hautes Etudes

Catholic Institute of Paris

Quoi de neuf ? – Le Moyen-Age

Je souhaite proposer ici quelques remarques sur la notion de modernité, et suggérer que le Moyen Age n'est pas *moins* moderne que les Temps du même nom, mais qu'il l'est *autrement*. Mon propos peut ainsi se lire comme un contrepoint au débat qui s'étend de Hegel jusqu'au grand livre de H. Blumenberg, *La Légitimité des Temps modernes*¹, et comme une contribution aux débats de la fin du XXe siècle sur l'humanisme, le progrès et la modernité. J'en profiterai pour dégonfler au passage un certain nombre de baudruches historiographiques.

I. Qu'est-ce que la modernité ?

Le terme de modernité renvoie d'abord à l'observateur, et signifie donc l'époque contemporaine. Au XIXe siècle, Chateaubriand utilise ce terme en ce sens, par opposition à « antiquité », pour évoquer avec une nuance péjorative la vulgarité des temps modernes².

Puis la modernité désigne un terme absolu, une attitude esthétique et éthique, la recherche du nouveau comme valeur en soi. Baudelaire, qui souhaitait plonger dans l'infini « pour y trouver du nouveau » ap-

¹ *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort, Suhrkamp, 1988.

² « La vulgarité, la modernité de la douane et du passeport, contrastaient avec l'orage, la porte gothique, le son du cor et le bruit du torrent » (*Mémoires d'Outre-Tombe*, *Œuvres*, éd. Garnier, IV, p.183).

pelait ainsi à « une théorie rationnelle et historique du beau, en opposition avec la théorie du beau unique et absolu »³. La modernité est la manière dont l'esprit et ses œuvres se disent dans l'histoire. « La modernité, c'est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'éternel et l'immuable » (p.695). La modernité ne s'oppose plus aux autres époques, comme les Temps Modernes au Moyen-Age, mais elle est devenue une attitude esthétique, ce qui implique que chaque moment de l'histoire a sa propre forme de modernité, sa manière propre de percevoir la beauté cachée du monde.

Dans un troisième temps, ce terme devient une valeur, définissant un objectif de l'action esthétique et éthique. La phrase de Rimbaud, « Il faut être absolument moderne » (*Une saison en enfer*) sera reprise comme mot d'ordre par toutes les avant-gardes du vingtième siècle, celles du surréalisme, du marxisme et de l'existentialisme. – Chez Rimbaud, l'expression n'avait précisément pas un sens humaniste (à la Renan), elle n'impliquait aucune croyance au progrès : l'hypothèse avait été éliminée dans un passage antérieur du poème. Ce n'était pas un slogan collectif, mais le cri d'un poète pénétrant au-delà de tout art poétique. Il ne s'agissait pas d'une injonction à se trouver aux avant-postes du combat historique, mais de la nécessité d'affronter seul son destin, dans une solitude tragique, sans la protection même d'une poétique déjà explorée. – Mais pour l'« avant-garde », être moderne, c'est rechercher toujours plus de modernité, vouloir une modernisation continue, si ce n'est la révolution permanente. Le progrès devient à lui-même sa propre fin. La modernité s'oppose à la tradition. Elle est la coïncidence entre une période et une attitude mentale, une catégorie générale et un impératif culturel. Elle implique l'élimination de tout ce qui fait obstacle à son propre épanouissement, en particulier les institutions du passé, fatalement dépassées. Ainsi exprimée, la modernité débouche sur la collusion des avant-gardes, artistiques, politiques, philosophiques : être moderne en esthétique, c'est du même coup se trouver à la pointe du progrès historique, être l'intellectuel précurseur au service des masses laborieuses. La revue fondée par Sartre s'appelle

³ Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne, Œuvres complètes*, éd. Cl. Pichois, Paris, 1976, II, 685.

d'ailleurs « *Les Temps Modernes* » (par un curieux renversement du caractère ironique que la formule a pris depuis Charlie Chaplin). L'injonction peut donc servir à disqualifier les esthétiques et les doctrines qualifiées de réactionnaires, et devenir un slogan terroriste (c'est ce qu'a montré admirablement Milan Kundera dans *La vie est ailleurs*). Le terme de l'évolution est ici le nihilisme ; une sorte de nihilisme *obligatoire*, où plus rien ne résiste à la dévalorisation des valeurs.

La modernité n'est-elle qu'un slogan idéologique, ou a-t-elle un fondement conceptuel légitime ? Y a-t-il un idéal des Temps Modernes, un idéal qui aurait été mis au jour par le progrès de l'histoire, mais qui ne serait précisément pas soumis à la loi du progrès, et ne se périmerait pas avec le temps ? Y a-t-il un concept, une structure qui échappe à la frénésie destructrice de la modernisation ? Tel est le défi que H. Blumenberg a accepté de relever dans son grand ouvrage. Quel peut être le fondement conceptuel d'une telle interprétation ? – Sous des formes théoriques diverses, le concept de la modernité suppose que l'essence du moderne (la modernité) s'accomplit par excellence aux temps modernes, et que ceux-ci constituent le sommet de l'histoire, une période qui donne encore toute sa légitimité aux entreprises intellectuelles actuelles (contemporaines). Bref, cela implique que nous soyons entrés dans la modernité avec les temps modernes, et nous n'en soyons pas encore sortis.

Pour Hegel, la modernité renvoie à l'interprétation de l'homme comme sujet libre. Cette lecture s'adosse donc sur un substrat métaphysique cohérent, le primat de la subjectivité : « Nous avons donc, à vrai dire, deux Idées : l'idée subjective en tant que savoir, et l'idée substantielle, concrète ; le développement, l'élaboration de ce principe, afin qu'il parvienne à la conscience de la pensée, constitue l'intérêt de la philosophie moderne. [...] Savoir ce qui est libre pour soi, tel est le principe de la philosophie moderne. »⁴ D'où la conclusion : « Dans l'ensemble, nous avons donc deux philosophies : 1°) la philosophie grecque ; 2°) la philosophie germanique » (p.221). La pensée grecque

⁴ *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Introduction : Système et histoire de la philosophie, C.2 : « La progression dans l'histoire de la philosophie » ; trad. G. Gibelin, Gallimard, Paris, 1954, p.220.

a conçu l'idée de la liberté, la pensée moderne (essentiellement allemande) l'a réalisée. Cette double thèse interprète la philosophie comme orientée vers le progrès ; mais entre les deux moments-phares, elle exclut *ipso facto* l'existence d'une philosophie médiévale.

Comme le remarque Blumenberg, la modernité naît dans un acte performatif : l'attitude qui affirme qu'il ne faut jamais s'en tenir à la culture et à la science établies, et donc, implicitement, qu'il faut être moderne, est du même coup l'acte de naissance des Temps Modernes. La prétention de la modernité est liée à l'idée de « faire époque », d'introduire une rupture par rapport à l'ordre ancien, aussitôt qualifié de traditionnel. Mais qu'est-ce qui fait époque avec la modernité ?

II. Nouveauté des Temps Modernes ?

Observons d'abord que la Renaissance et le Moyen Age sont des concepts corrélatifs.

Historiquement, d'abord. On attribue à un certain A.G. Bussi, dès 1469, l'invention du terme de « *media tempestas* » (âge intermédiaire). Mais le terme ne désigne alors que la période récente. Il ne prend son sens conceptuel qu'en ayant pour contraire *rinascita* (« *renaissance* »), terme employé par Vasari dans ses *Vies des plus excellents peintres*, en 1550. Le présent apparaît alors comme le retour à une Antiquité lumineuse, après une période sombre et barbare : le concept « réactionnaire » (au sens propre, et non politique) de Renaissance est donc une autolégitimation des artistes et lettrés du XVI^e siècle. Il reviendra ensuite à Francis Bacon de faire la théorie du Moyen Age comme période d'ignorance, opposée aux Temps Modernes.

Logiquement, ensuite. Remarquons-le, cette périodisation n'a de sens qu'à l'intérieur du monde occidental latin. L'idée d'un Moyen Age japonais ou amérindien paraît absurde. Il n'y a pas davantage de sens à parler d'un Moyen-Age arabe ou byzantin. Non point que toutes ces cultures aient été nécessairement moins riches que la culture médiévale à la même époque, mais parce que ces cultures n'ont *précisément pas connu le phénomène de la Renaissance*. Or il n'y a pas de « renaissance » des lettres et des arts, voire de la raison, si l'on ne

postule *ipso facto* une période obscure, une rupture dans la transmission de la culture, de la raison et de la liberté, ou un obstacle à leur expansion. Et cela d'autant plus qu'il semble difficile d'expliquer le retard au développement de ces facultés foncièrement identiques à la nature de l'homme. Pourquoi la lumière naturelle aurait-elle attendu l'âge des Lumières pour s'épanouir ? Qu'est-ce qui empêche la raison d'éclore en rationalisme ? Il faut alors postuler un frein, une sorte de principe de rétention, qui empêche le progrès de s'épanouir : ce sera le Moyen Age⁵. C'est pourquoi la renaissance (réelle) du XVIe siècle naît dans l'acte même de s'auto-célébrer ; elle a besoin de postuler un (mythique) âge sombre, une ère intermédiaire, qui sépare au lieu d'unir : le *medium aevum*. Par conséquent, les Temps Modernes ont conceptuellement *besoin* du Moyen Age pour être eux-mêmes.

Pourtant, la Renaissance des lettres grecques est l'accomplissement du Moyen Age, qui n'a lui-même été qu'une longue série de *renaissances* : la renaissance carolingienne, la renaissance du XIIe siècle, celle du XIIIe siècle, débouchant sur la floraison (que certains historiens ont appelé aussi l'automne) du Trecento et du Quattrocento italien⁶. Pour Blumenberg, cette explication est encore une projection anachronique des Temps Modernes, qui se cherchent des précurseurs. On peut estimer au contraire que ce diagnostic des historiens est une sorte de retour du refoulé. Il n'est plus possible d'ignorer aujourd'hui tous les travaux d'histoire matérielle et quantitative de longue durée, selon lesquels le Moyen Age a été pour l'Occident une longue période de croissance démographique, de lente mutation dans le domaine technique et social, d'accumulation de richesses – une sorte d'accumulation progressive du capital. Dans le domaine intellectuel, on peut aller plus loin, et rappeler qu'il n'y a jamais d'origine pure : le propre de l'Europe est de toujours *se ressourcer*, c'est-à-dire de prendre un nouvel élan à la connaissance d'autres sources, de rebondir grâce à la connaissance d'autres cultures (grecques, juives et arabes). Ainsi

⁵ Au XVIe siècle. Le même rôle sera tenu par l'Eglise au XVIIIe, puis par les Juifs à la fin du XIXe et au début du XXe siècle.

⁶ Cf. G.H. Ladner, « Terms and Ideas of Renewal », *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, éd. R.L. Benson, G. Constable, Cambridge, Mass. Harvard UP, 1982, 1-33.

comprise, la Renaissance du XVI^e siècle n'est que l'aboutissement et la réussite de tout le projet médiéval. Mais, alors que le Moyen-Age a progressivement retrouvé les œuvres d'Aristote qui lui manquaient et quelques dialogues de Platon, et qu'il s'est ainsi renouvelé intellectuellement pendant tout son cours en retrouvant ses sources grecques, la Renaissance s'accomplit lorsque l'essentiel des sources grecques est enfin disponible, avec l'édition de tous les dialogues de Platon et la traduction latine des *Ennéades* de Plotin par Marsile Ficin (en 1492). La Renaissance achève et mène à bien le projet intellectuel du Moyen Age. Entre les deux termes corrélatifs, il y a donc autant de continuité que de rupture.

On peut nier tout simplement la discontinuité : affirmer que la Renaissance commence déjà au Moyen-Age. En un sens, notre explication admet cette réponse. Et tous les travaux historiques récents ne cessent de rétablir des continuités là où les auteurs du XVI^e siècle croyaient réaliser une *Instauratio Magna* (un grand renouvellement, selon la formule de Francis Bacon). Mais en un autre sens, même notre interprétation suppose encore une discontinuité radicale, dans la mesure où l'intégration nouvelle de l'origine extérieure (grecque) induit pour le monde latin une situation radicalement neuve. " Entre la chute de Grenade et la reconquête de l'Aristote grec, il y a un point commun : l'arabe, l'homme et la langue, sont chassés du patrimoine. Le mouvement ne s'arrête pas là. L'expulsion des juifs menace Tolède. Il n'y a plus de *dette extérieure*. Byzance est morte. La Grèce est là, *intacte* ⁷⁷ La Grèce est maintenant totalement intégrée, elle n'est plus un étranger lointain et passé : on peut avoir l'illusion qu'elle *renaît*. La Renaissance peut se dire telle parce qu'elle accède directement à toute la pensée antique et qu'elle s'en inspire sans réserve. Or précisément, cette *immédiateté* (qui est paradoxalement gagnée au terme de nombreuses médiations) est une situation neuve, inconnue du Moyen-Age. Celui-ci n'accédait à l'origine grecque que par des médiations complexes (notamment les traductions arabes et hébraïques).

Ainsi, la prétendue rupture des Temps Modernes reste une énigme. Avant Blumenberg, plusieurs explications ont été avancées. On a attri-

⁷ A. de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris, 1993, p.487.

bué la rupture supposée à l'humanisme ; on l'a attribuée à la découverte de la dignité de l'homme ; on a pu enfin l'attribuer au protestantisme.

1. L'humanisme ?

La rupture inaugurée par la Renaissance peut se lire comme une rupture interne à la scolastique. Si l'on entend par scolastique, au sens propre et conformément à l'étymologie⁸, l'ensemble des enseignements dans les écoles universitaires, qui repose sur une argumentation logique et se caractérise par la forme de la *quaestio*, ce serait la structure portante de la pensée scolastique qui aurait éclaté sous la pression contradictoire de plusieurs forces intérieures : “ En doutant de l'entreprise dans son ensemble à cause du changement de rationalité théologique [...] il s'est produit un repli de la théologie (et de la philosophie) sur elle-même ”⁹. Quand la science dominante, la théologie, s'est repliée sur elle-même, elle a cessé de couvrir l'entreprise philosophique, et celle-ci s'est à son tour repliée sur soi. Plus précisément, c'est le triangle formé par la théologie, la logique et l'humanisme lettré qui se défait. Alors que le XV^e siècle avait vu se développer une véritable « théologie logique », la logique cesse au XVI^e siècle d'informer la théologie. Elle est du coup l'objet de toutes les attaques de l'humanisme, unanimement brocardée par Erasme, Luther, Thomas More, Rabelais. Dès lors, la philosophie se développe sur des bases littéraires, sous la forme de traités : elle cesse de se risquer dans une argumentation dialectique soumise aux règles très strictes de la logique.

L'on peut trouver des causes institutionnelles : le déplacement des lieux du savoir de l'université aux cours (princières ou pontificales, d'ailleurs). “ Au XV^e siècle, la politique s'empare de l'Université et l'Université de la politique. [...] Ce à quoi le philosophe *renaissant* s'oppose, c'est au professeur. ”¹⁰ Le développement d'une philosophie

⁸ R. Quinto, *Scolastica*, **.

⁹ L. Bianchi, E. Randi, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age*, Editions Universitaires, Fribourg (Suisse), Le Cerf, Paris, 1993, p.143. (*Le Verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, 1990, Laterza, Roma-Bari).

¹⁰ A. de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p.474, 486.

hors de l'université est en effet un des caractères les plus remarquables de la philosophie de la Renaissance, comme de l'époque moderne (pensons à Descartes ou à Spinoza, par exemple). L'éclipse de la scolastique est d'abord la sortie des philosophes hors de l'École.

Mais derrière cette problématique se cache un anachronisme des historiens. Celui-ci attribue au concept d'humanisme un autre sens que celui du XVI^e s. C'est par exemple le contresens que l'on trouve derrière l'œuvre de Sartre affirmant que « l'existentialisme est un humanisme ».— En réalité, le mot même d' "humanisme" (attesté au XVIII^e siècle au sens de « philanthropie »), n'a reçu ce sens nouveau qu'au XIX^e siècle, sous l'impulsion d'E. Renan, pour désigner « le culte tout ce qui est de l'homme »¹¹, dans une formule qui renvoie indistinctement, mais d'une manière très révélatrice, à tout ce qui est le propre de l'homme et à tous les produits de l'activité humaine. Or les anciens parlaient d' "humanitas", d'humanités (au pluriel), pour désigner les disciplines littéraires. Le terme italien d' "umanista", forgé au XVI^e siècle sur le modèle d' "artista" (étudiant des arts, c'est-à-dire de grammaire et de logique) ou "jurista" (étudiant en droit) désigne simplement l'étudiant ou le maître en rhétorique. Mais cette discipline existait dès le Moyen-Âge. En acclimatant le sens moderne d' "humanisme", à la fin du XIX^e siècle, E. Renan et les historiens de la Renaissance ont cédé à un double préjugé idéologique : réduire l'étude de ces études littéraires à la Renaissance et à la "découverte" de la noblesse de l'homme¹². Or l'un et l'autre sont faux.

Il existe une forme d'humanisme médiéval. L'œuvre de Pétrarque (XIV^e siècle) en donne une preuve éclatante : hors de l'enseigne-

¹¹ E. Renan, *L'Avenir de la science, Oeuvres III*, Paris, 1949, p.809 (écrit vers 1848, publié en 1890): "la religion de l'avenir sera le pur 'humanisme', c'est-à-dire le culte de tout ce qui est de l'homme". Remarquons d'ailleurs que le terme ne qualifie pas ici la Renaissance, mais l'idéal de l'homme *dans l'avenir*. Il semble transcrire un germanisme, employé (à partir de 1808) pour défendre la culture classique dans le cursus universitaire. Pour Renan, la prise de conscience de l'humanité a eu lieu en 1789, avec la Révolution française. Signalons que ce concept de progrès (occidental) a pour corrélat le racisme : « l'inégalité des races est constatée » (Id. p.724), et qu'il arrivera un jour à son terme : « alors il sera temps de s'arrêter » (préface de 1890, p.723).

¹² Cf. O. Boulnois, "Humanisme et dignité de l'homme selon Pic de la Mirandole", postface à Pic de la Mirandole, *Oeuvres philosophiques*, Paris, PUF, 1993, p.293-295.

ment scolastique, le culte des lettres existe ; il est mis au service de la formation éthique et de la foi chrétienne,¹³. Saint Bernard, farouche adversaire de la scolastique, mais admirable styliste, en est un autre exemple. Inversement, l'humanisme n'est pas la totalité de l'enseignement à la Renaissance. La jurisprudence, la médecine, la théologie, la philosophie ne s'y réduisent pas. Cette dernière discipline constitue une littérature abondante, sous-évaluée par des historiens victimes du même préjugé, qui n'étudient souvent de la Renaissance que l'humanisme, et ne voient dans la scolastique renaissante qu'une survie malheureuse, inutile, obstinée et coriace des vieilles traditions, d'avance balayée par le sens de l'histoire, et donc légitimement négligeable. (Or cet enseignement a survécu, avec une richesse parfois inégalée, dans la scolastique moderne dont l'exemple le plus éclatant est la scolastique jésuite¹⁴).

2. La dignité de l'homme ?

Le second point évoqué par Renan nous renvoie à l'autre « source » de la rupture des Temps Modernes : l'affirmation de la dignité de l'homme.

L'histoire de l'esthétique fournit un bel exemple de cette interprétation. On a souvent dit que la peinture de la Renaissance, au lieu de tourner le regard des hommes vers le ciel, le retournait vers la terre. Les peintres de la Renaissance auraient ainsi choisi de peindre l'humain au lieu du divin. Cette interprétation remonte au moins à l'esthétique de Hegel, et trouve son expression chez certains historiens : « L'art se vouera désormais à l'homme, et non plus à Dieu »¹⁵. Ainsi, le célèbre dessin de Léonard de Vinci, qui inscrit le corps humain dans un cercle et un carré, et mesure toutes ses proportions, a pu être interprété comme une exaltation du pouvoir humain (c'est d'ailleurs en ce

¹³ Cf. Pétrarque, *Sur mon ignorance et sur tant d'autres choses*, éd. et trad. C. Carraud, Jérôme Million, Grenoble, 2000 (je m'appuie sur ma préface : « Scolastique et humanisme, Pétrarque et la croisée des ignorances », p.5-43).

¹⁴ Cf. J. Schmutz, « la scolastique moderne », *Revue Thomiste*, *.

¹⁵ D. Charles, « Esthétique », *Encyclopaedia Universalis* (Paris, 1996) t.8, 818 c, justement à propos du dessin que nous commentons.

sens qu'il est devenu l'enseigne de *Manpower*). Or c'est simplement une tentative de solution du problème antique du canon et des proportions humaines (dont on trouve d'ailleurs des formulations médiévales dans l'*Album* de Villard de Honnecourt). Et il est inutile de rappeler l'importance des thèmes théologiques dans l'œuvre de Léonard. La rupture de l'esthétique moderne avec l'esthétique médiévale est bien plus subtile que cela.

L'affirmation de la dignité de l'homme, loin d'être une nouveauté du XVI^e siècle, est aussi ancienne que la pensée grecque, elle est reprise par la théologie chrétienne, illustrée par la patristique et la théologie médiévale¹⁶. En réalité, le débat qui a fait rage autour de l'interprétation de Pic de la Mirandole nous en apprend plus sur les arrière-pensées idéologiques des interprètes que sur ses œuvres mêmes. A propos de la prétendue rupture instaurée par Pic, on a connu des interprétations rationalistes, marxistes, existentialistes. Mais Pic est finalement très classique sur ce point. Il entrelace dans son « *Discours sur la dignité de l'homme* » d'innombrables citations philosophiques, patristiques et scolastiques. Pic de la Mirandole est d'ailleurs autant un scolastique qu'un humaniste. Il s'appuie sur une lecture approfondie des plus grands théologiens scolastiques (Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Duns Scot, etc., à l'exclusion d'Ockham, c'est-à-dire, encore une fois, de la logique). L'humanisme, en ce sens, n'était nullement l'apanage des humanistes au sens strict, c'est-à-dire des artisans des “ *humaniores litterae* ”¹⁷. Sur ce point, l'alternative entre scolastique et humanisme est donc fautive. Même si la déprofessionnalisation et la politisation de la philosophie caractérisent la fin du Moyen Age, il n'y a pas eu d'effondrement interne à la scolastique. L'idée que l'humanisme était un mouvement philosophique fondamentalement nouveau repose sur un contresens moderne.

La dignité humaine s'enracine, selon la Bible, dans sa création « à l'image et à la ressemblance de Dieu » (Genèse 1, 26). Augus-

¹⁶ Cf. O. Boulnois, “ Humanisme et dignité de l'homme selon Pic de la Mirandole ”, Postface à Pic de la Mirandole, *Oeuvres philosophiques*, p.316-323.

¹⁷ Cf. notamment E. Garin, “ La dignitas hominis e la letteratura patristica ”, *La Rinascita* 1 (1938), 102-146, H. de Lubac, *Pic de la Mirandole, Etudes et discussions*, Paris, 1974.

tin distingue ces deux termes : l'image de Dieu décrit son essence et ne peut être perdue. Mais la ressemblance est perdue par le péché et restituée par la grâce. Il y a là une description historique et dramatique de l'humanité, orientée vers une doctrine du salut. Les historiens hésitent alors sur la signification de cette analyse. Les uns mettent l'accent sur l'origine, et y voient une dépréciation de la dignité humaine. Certes, l'opuscule de Lothaire de Conti (futur Innocent III), *De miseria humanae conditionis* (1195-1196) offre un tableau saisissant des faiblesses et du malheur de l'homme¹⁸. Mais d'autres mettent l'accent sur le fait que ce récit des origines est destiné à être plus que compensé par une attente de la fin dernière, puisque la dignité promise est supérieure à celle de la seule nature créée. – Le fond du problème est tout autre : il s'agit de se demander quelle analyse rend le mieux compte du phénomène, celle qui décrit, par une analyse historique, un état de la nature humaine, l'état de nature déchue, appelé à devenir état de nature sauvée, ou celle qui décrit, par une analyse conceptuelle, l'essence de l'homme. Cette définition conceptuelle distinguera la partie essentielle de sa partie perfectible selon d'autres paramètres. À la suite de la redécouverte d'Aristote, en définissant l'homme, comme *animal rationnel*, la philosophie donne à cette forme générale un contenu conceptuel permettant de penser l'unité de sa substance, son immortalité, sa sociabilité, et de théoriser sa liberté radicale.

La superposition de ces deux grilles de lecture est aussi ancienne que la conjonction de la philosophie et de la théologie. Elle débouche pourtant sur des assumptions proprement « modernes » dès le XIII^e siècle. Les maîtres de la faculté des arts soulignent que la dignité de l'homme coïncide avec la *perfectio hominis*, une notion tirée du prologue d'Averroès à son commentaire de la *Physique* d'Aristote (en traduction latine) : la perfection de l'homme consiste dans l'acquisition des sciences théoriques, dans laquelle consiste la félicité, c'est pourquoi ceux qui n'ont pas d'aptitude à la science ne sont hommes que d'une manière

¹⁸ Voir par exemple, E. Faye, « Dignité de l'homme (Philosophie) », dans le *Dictionnaire du Moyen Age*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002 (sous la dir. de C. Gauvard, A. de Libera, M. Zink), p.418-419.

équivoque¹⁹. Orchestrant ces remarques à partir d'Aristote, *Ethique à Nicomaque* X, sur la vie de la pensée, les maîtres ès arts montrent que l'homme trouve sa félicité la plus haute dans la vie vertueuse et l'activité de l'intellect. La grande différence entre la solution chrétienne et la solution philosophique consiste simplement en ce que la béatitude chrétienne est promise à tous les hommes qui acceptent la révélation, tandis que la félicité philosophique est atteinte par les sages, c'est-à-dire à un petit nombre, après de nombreux efforts, et avec de forts risques d'erreur, comme le disait Maïmonide cité par saint Thomas. L'humanité de l'homme consiste dans la pensée. Puisque l'essence de l'homme est d'être seulement intellect, Thomas d'Aquin entend démontrer que l'âme est immortelle et peut subister sans le corps. D'autres, au XIV^e siècle, comme Ockham ou Buridan, dans le monde latin, ou Gersonide, dans le monde juif provençal, nient toute validité des preuves de l'immortalité de l'âme. A la Renaissance, Pietro Pomponazzi, niera toute validité d'une telle preuve. Il en découle que le niveau de béatitude que l'âme est capable d'atteindre est proportionnel au degré de science acquise ici-bas – une thèse familière à tous les lecteurs de Spinoza²⁰.

S'ensuit-il qu'affirmer la perfection ou la dignité de l'homme serait « résolument moderne » ? Ce serait oublier que ce développement d'une dignité philosophique est encadré par une réflexion *théologique*, plus riche que jamais à la Renaissance, sur la dignité de l'homme dans sa destinée surnaturelle. La variation du sujet humaniste a une structure et un modèle : l'homme est à l'image de Dieu. C'est un singulier universel, un singulier que sa liberté rend universel. Par conséquent, la transcendance de l'homme est celle de la liberté.

La célèbre prosopopée du *Discours sur la Dignité de l'homme* en donne la preuve : « Je ne t'ai donné ni place déterminée, ni visage propre, ni don particulier, ô Adam, afin que ta place, ton visage et tes dons, tu les veuilles, les conquières et les possèdes par toi-même. La

¹⁹ Averroès, *Aristotelis Opera cum Averrois Commentaria*, vol. IV, *De Physico auditu, Prologus*, Venise, éd. des Juntas, 1572, f°1.

²⁰ Notamment *Ethique* V, prop. 29 ; ed. Gebhardt, Heidelberg, vol. 2, p. 37. Voir A.-H. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge(Mass.), Harvard University Press, 1936 ; S. Nadler, *Spinoza's Heresy : Immortality and the Jewish Mind*, Oxford University Press, 2002.

nature enferme d'autres espèces en des lois par moi établies. Mais toi, que ne limite aucune borne, par ton propre arbitre, entre les mains duquel je t'ai placé, tu te définis toi-même. Je t'ai mis au milieu du monde, afin que tu puisses mieux contempler autour de toi ce que le monde contient. Je ne t'ai fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, afin que, souverain de toi-même, tu achèves ta propre forme librement, à la façon d'un peintre ou d'un sculpteur. Tu pourras dégénérer en formes inférieures, comme celles des bêtes, ou, régénéré, atteindre les formes supérieures, qui sont divines »²¹. Cette superbe description enveloppe, à travers son éloquence humaniste, plusieurs propositions métaphysiques (« scolastiques ») : toutes les créatures ont une espèce, ou une essence finie ; chaque espèce finie est l'image d'une idée finie en Dieu ; mais l'homme n'est pas une créature comme les autres, car son modèle n'est pas une idée en Dieu, mais Dieu lui-même. C'est donc précisément par l'infini de sa liberté que l'homme est l'image du Dieu infini. Car c'est par la liberté que l'homme peut s'identifier à toutes les natures qu'il devient, de même que Dieu est identique à toutes les essences qu'il conçoit. La liberté de l'homme fait de lui, en puissance, toute nature. Il est donc infini, et peut s'élever dans toute l'extension des transcendants : du bien le plus infime (le mal) jusqu'au souverain bien. Ainsi, l'infinité de l'homme transcendera tout étant singulier et toute intellectualité particulière. L'homme *indéfinissable* est l'image du Dieu *infini*.

Dans sa formulation neuve et vibrante, ce texte entrelace ici trois thèses parfaitement classiques au Moyen Age : l'homme est à l'image de Dieu (unanimité biblique, patristique et médiévale) ; l'essence de l'homme se caractérise par la liberté plus que par l'intellect (Grégoire de Nysse, Bernard de Clairvaux, Duns Scot, Ockham) ; l'homme n'a pas de nature afin de pouvoir les revêtir toutes (maître Eckhart et Nicolas de Cues). Comme on le voit, Pic de la Mirandole est loin de l'image « nihiliste » colportée par certains interprètes. Il ne saisit pas la transcendance de l'homme dans une définition purement anthropologique. La liberté de l'homme a un modèle, même si celui-ci ne lui assigne aucun contenu. La liberté est en effet l'image de Dieu, et de

²¹ Pic de la Mirandole, *Oeuvres philosophiques*, p.5-7.

rien d'autre que lui. Pic ne s'engage donc pas dans un prométhéisme sceptique ou cynique, mais il retient une définition épiméthéenne de la dignité de l'homme : Prométhée n'est qu'un dieu parmi les autres, seul Epiméthée est tous les hommes. L'exaltation de la dignité de l'homme, et précisément de celle que confère la liberté, ne serait donc pas possible sans la réflexion médiévale sur la liberté.

3. Le protestantisme ?

Il semble plus prudent de sérier les problèmes. Chaque question, chaque discipline avance à son propre pas. La philosophie n'évolue pas au même rythme que l'assolement triennal, le capitalisme, les arts ou les lettres. Or dans l'élément de la pensée, une des principales transformations de son cadre, voire la rupture du cadre qui permettait à la philosophie de s'exercer, a été constitué par l'avènement du protestantisme.

La théologie médiévale s'appuyait sur l'harmonie entre la connaissance naturelle de Dieu et la foi, ou le désir naturel de Dieu et la béatitude du croyant. Pour la plupart des médiévaux, à la suite de Platon, Aristote et Cicéron, le désir de bonheur trouve naturellement son accomplissement dans l'imitation du divin. Or Luther a insisté avec violence sur l'inutilité de la spéculation philosophique pour connaître Dieu. Il fait éclater la contradiction : « L'homme ne peut pas naturellement vouloir que Dieu soit Dieu ; bien au contraire, il voudrait être Dieu, et voudrait que Dieu ne soit pas Dieu »²². A l'autre extrême de la modernité, Nietzsche (en bon luthérien) a tiré les dernières conséquences de cette proposition : « S'il existait des dieux, comment supporterais-je de n'être pas un dieu ! Donc il n'est pas de dieux ». Il ne reste plus à l'homme qu'à créer, soit des idoles, soit une surfigure de l'homme : « Un dieu, pourriez-vous le créer ? [...] Mais de créer le surhomme, vous seriez bien capables »²³. Avec la position luthérienne,

²² M. Luther, *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517), thèse 17 (éd. de Weimar, I, 225, 1).

²³ F. Nietzsche, *Also Sprach Zarathoustra*, (ed. G. Colli- F. Montinari, Berlin, New York, IV, 1980, p.110) ; trad. fr. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Sur les îles Fortunées » (trad. fr. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1971, modifiée, p.111 et 110).

c'est bien le statut de la philosophie dans l'édifice du savoir qui est durablement modifiée. Mais avec Luther, elle prendra pied dans de nombreuses universités européennes.

Pourtant, cette nouveauté a bien des sources, dans toute la théologie du XIVe siècle, et notamment dans le nominalisme : Ockham ne cesse de répéter que « Dieu ne doit rien à personne ». Mais bien sûr, ce primat de la grâce, et précisément cette formule, ne sont qu'un retour à la pensée d'Augustin par-delà l'intégration, l'assimilation et la dissolution de l'aristotélisme. La position de Luther apparaît donc là encore comme le résultat du primat de la théologie sur le philosophique, c'est-à-dire d'une épistémè typiquement médiévale.

On pourrait cependant, pour périodiser simplement l'histoire de la philosophie en tenant compte de ses relations complexes avec la théologie, lui donner deux limites théologiques. L'on délimiterait alors la pensée médiévale comme étant celle qui s'écoule entre la naissance de l'islam, où la philosophie doit dialoguer avec les trois rationalités théologiques (juive, chrétienne, arabe), et la naissance du protestantisme. En effet, à partir de cette époque, la pensée chrétienne est divisée, une division non-résolue par le principe d'autorité. La pensée philosophique et religieuse est alors partiellement inféodée aux divers pouvoirs politiques nationaux (au nom du principe *cuius regio, eius religio*). Enfin, la confrontation à l'altérité se poursuit sous la forme de l'orientalisme (découverte des langues et cultures de l'Orient), et de la comparaison ethnographique entre la culture occidentale et les cultures amérindiennes (de Vitoria à Montaigne). La culture européenne prend son visage moderne (actuel) : elle n'est plus *universitas*, mais elle est à la fois divisée, relative aux autres et mondialisée.

III. Modernité du Moyen-Age ?

H. Blumenberg fait reposer la modernité principalement sur trois concepts, dont il retrace admirablement la généalogie : la sécularisation, la valorisation de la curiosité et l'idéal de progrès toujours indéfini. Ces caractères sont-ils proprement modernes ?

1. La dialectique de la sécularisation

C'est pourquoi la modernité (comme essence des Temps Modernes) se tient toujours dans un rapport dialectique au Moyen-Age. La « sécularisation » désigne ce processus. Si ce terme désigne d'abord l'expropriation des biens du clergé, appliqué aux problèmes intellectuels, il désigne ce processus par lequel les temps modernes n'auraient cessé de rendre à l'homme ce qui avait d'abord constitué les biens du clergé.

Or il n'est pas du tout sûr qu'un tel concept permette l'émancipation hors de la théologie poursuivie par ceux qui l'appliquent à la philosophie. La sécularisation peut toujours se renverser. Il ne manquera jamais de penseurs et d'historiens pour rappeler que tel concept qui a été laïcisé (par exemple les « droits de l'homme »), appartient originellement et en droit à la théologie. – La prétention à fournir à la pensée et à l'action des fondements neufs et rationnels n'est-elle pas compromise, s'il s'avère que le contenu essentiel des représentations modernes n'est rien d'autre qu'un ensemble d'héritages judéo-chrétiens sécularisés ? Et réciproquement, si la raison doit s'étendre à toutes les dimensions de l'existence humaine (y compris la vie et la sensibilité), n'est-elle pas en train de saper ses propres fondements, et de rendre impossible le projet d'une pleine rationalisation de la vie ? Telle est la dialectique des Lumières qu'ont énoncée Adorno et Horkheimer : poussé jusqu'à son terme, le projet des Lumières se renverse en romantisme²⁴ – Ainsi, la sécularisation peut toujours être « retournée » par le christianisme, en rendant aux concepts philosophiques la place qu'ils occupent ou devraient occuper dans une théologie enfin digne de son essence et concentrée sur ce qu'elle a de plus propre. C'est ce qu'a spécifiquement entrepris de penser un théologien comme Voegelin, mais on peut dire que toute la théologie du XXe siècle travaille plus ou moins consciemment à de cette problématique.

L'historien de la philosophie rencontre également cette difficulté. Par exemple, la métaphysique, depuis Duns Scot, insiste de plus en

²⁴ T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido, Amsterdam, 1947 ; trad. fr. *La dialectique de la raison*, Gallimard, Paris, 1974.

plus sur l'autonomie des essences, qui ont leur consistance par eux-mêmes, en vertu de leur non-contradiction, et qui ne sont pas produites par une décision divine²⁵. Au XVI^e siècle, un théologien comme Vazquez admet que ces essences conserveraient la même consistance même si Dieu n'existait pas ou s'il n'était pas leur créateur tout-puisant. Dieu n'en est en quelque sorte que le spectateur. Une première lecture pourrait voir dans ce mouvement de sortie des essences hors de la science divine une sorte de laïcisation, la constitution des essences échappant à Dieu lui-même. La difficulté vient du fait qu'elle est opérée par les plus illustres théologiens de l'époque, et non par des philosophes : Descartes soutient précisément le contraire, la création des vérités éternelles. Il est donc plus cohérent d'y voir une « déthéologisation » opérée par les théologiens eux-mêmes, afin d'abandonner les représentations qui ne seraient pas dignes de Dieu dans son absolue transcendance. C'est donc au nom de la théologie que la philosophie (et précisément la logique) s'autonomise. Loin de lire dans l'histoire une sécularisation, nous y lisons alors une émancipation de la raison exigée par la rationalité théologique elle-même !

Dans son concept même, il faut rappeler que la dialectique de la sécularisation repose sur un paradoxe. Car c'est bien le Moyen Age (occidental) qui a inventé une théorie (et une pratique) de la sécularité, en séparant, dans sa théorie des « deux glaives », le pouvoir temporel du pouvoir spirituel (d'une manière très différente de la « symphonie de pouvoirs », à l'œuvre dans l'Empire byzantin). La sécularisation, en retournant contre le Moyen Age une de ses plus grandes inventions, ne parviendra jamais à acquitter envers lui sa dette infinie, puisqu'elle lui doit son essence et son existence même.

2. La curiosité et le désir de savoir

Pour H. Blumenberg, est moderne le projet cartésien de devenir « maître et possesseur de la nature »²⁶, c'est-à-dire (en étendant l'in-

²⁵ Je me permets de renvoyer ici à J.-C. Bardout et O. Boulnois (dir.), *Sur la Science divine*, Paris, PUF, 2002.

²⁶ *Discours de la méthode* VI (Adam-Tannery, VII, p.62).

tention au-delà du contexte technique et médical du projet cartésien), la domination de la nature obtenue par une science mathématisée appliquée à son objet par une technique rigoureuse. Il insiste alors sur l'idée qu'au Moyen Age, la science n'est jamais poursuivie *pour elle-même*. Une telle attitude est presque unanimement condamnée sous le nom de « vaine curiosité ».

Mais n'oublions que ce que le Moyen Age condamne, c'est la curiosité *vaine*, celle qui recherche des éléments de science sans que ceux-ci puissent rapprocher de Dieu, celle qui disperse dans le multiple au lieu de ramener vers l'unité. Inversement, l'éloge de l'étude, de la recherche intellectuelle, est fréquent. Hugues de Saint-Victor, vers 1140, considère que tous les hommes ont le devoir d'étudier. « Beaucoup [...] engagés plus qu'il n'est nécessaire dans les affaires et les soucis de ce monde, ou adonnés aux vices et aux plaisirs des sens, enfouissent sous terre le talent de Dieu et ne cherchent à en tirer ni le profit de la sagesse ni le bénéfice d'une œuvre bonne. [...] Pour d'autres, c'est le défaut de fortune personnelle ou la modestie des revenus qui réduisent leur capacité de s'instruire. Nous ne pensons pas qu'on puisse pour autant les excuser tout à fait, puisqu'on en voit beaucoup d'autres qui atteignent le fruit de la science tout en souffrant de faim, de soif, de dénuement »²⁷. Hugues fait nettement du refus d'étudier une faute, telle qu'aucune situation sociale ou personnelle, si difficile soit-elle, ne peut en excuser les hommes. Et le même ouvrage conclut : « Ne fais bon marché d'aucune science, puisque toute science est bonne. » (p. 146). « L'étudiant avisé [...] ne méprise aucun écrit, aucune personne, aucun enseignement. » (p. 146).

Certes, il serait anachronique de rechercher un éloge des sciences expérimentales (sauf sous la plume de Roger Bacon) avant le XVII^e siècle. Mais l'attitude intellectuelle de recherche est nettement valorisée par les théologiens médiévaux, *dans la mesure où l'on pense que toute science orientée vers son principe rapproche de Dieu et permet de mieux le connaître*.

²⁷ *Didascalicon*, Préface, ed. C.H. Buttmer, *Didascalicon, De studio legendi : A Critical Text*, Washington DC, The Catholic University Press, 1939 ; trad. fr. M. Lemoine, *L'Art de lire* Paris, Cerf, 1991, p.62.

3. La conception du progrès

L'une des revendications principales de la modernité est d'avoir eu le monopole de la conscience du progrès. Blumenberg pense que cette conscience s'affirme avec Pascal, proclamant dans l'*Esprit de géométrie* que l'humanité en général progresse de la même manière qu'un homme passant de l'enfance à l'âge adulte. Face à cela, le christianisme médiéval n'aurait connu qu'une tension entre l'eschatologie (c'est-à-dire le refus du temps du monde) et sa sécularisation dans un temps égal, non-orienté vers le progrès, voire progressivement décadent à mesure qu'il s'éloigne de l'origine.

Or une telle idée du progrès collectif n'est nullement une invention moderne. Le Moyen Age connaît certes des réflexions sur la décrépitude du monde, ce qui peut d'ailleurs se concilier avec ce que disait Aristote²⁸. Mais sur cette trame plutôt littéraire et philosophique, il a aussi connu des théologies de l'histoire où l'humanité se rapproche par paliers de sa fin dernière (Joachim de Flore, Bonaventure, les franciscains spirituels du XIIIe siècle²⁹). Même la célèbre formule de Bernard de Chartres : « nous sommes des nains perchés sur des épaules de géants »³⁰, si elle implique une critique des individus les plus récents, est une affirmation du progrès de l'humanité : malgré notre faiblesse, nous voyons plus loin que les anciens.

Mais c'est surtout chez les plus philosophes des théologiens que cette conscience est aigüe. On la trouve même régulièrement chez saint Thomas. Signalons par exemple le *Prologue* de son *Commentaire sur Job* :

²⁸ *De Caelo* I, 2, 269 a 19-20 : « Le parfait est antérieur à l'imparfait » ; *Politique* II, 5, 1264 a 3 : « presque tout a déjà été trouvé ».

²⁹ Cf. J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventuras*, München, Zürich, 1959 ; trad. fr. *La Théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988. D. Burr, *The persecution of Peter Olivi*, 1976, The American Philosophical Society, Philadelphia (USA), trad. fr. F.-X. Putallaz, *L'Histoire de Pierre Olivi, franciscain persécuté*, Editions Universitaires, Fribourg (Suisse), Le Cerf, Paris, 1997.

³⁰ Jean de Salisbury, *Metalogicon* III, 4, éd. J.B. Hall, K.S.B. Keats-Rohan, Turnhout, 1991, p. 116.

« De même que, pour les choses qui sont engendrées naturellement, on parvient peu à peu de l'imparfait au parfait, de même advient-il aux hommes envers la connaissance de la vérité. En effet, au commencement, ils ont atteint un petit quelque chose de la vérité, mais ensuite, comme pas à pas, ils sont parvenus à une mesure plus pleine de vérité. C'est pourquoi, au commencement, en raison d'une connaissance imparfaite, bien des hommes se sont trouvés dans l'erreur à l'égard de la vérité. Parmi ceux-ci, certains, excluant la divine providence, attribuaient tout à la fortune et au hasard. [...] Cependant, le zèle des philosophes ultérieurs, qui recherchaient la vérité de manière plus perspicace, a montré, par des indices et des raisons évidentes, que la nature était mue par la providence »³¹.

On notera justement qu'à propos d'un problème qui se trouve au croisement de la philosophie et de la théologie, comme celui de la Providence, saint Thomas ne recourt pas à des autorités révélées. La source du progrès est tout entière dans la perspicacité de la raison humaine, qui progresse peu à peu dans la découverte de la vérité. C'est donc sur le plan philosophique de la raison que l'on peut trouver un progrès de l'humanité. Et l'on trouverait chez saint Thomas, à propos de nombreux autres problèmes, une conscience aigüe de l'évolution historique et du progrès de la philosophie.

Comme le dit U. Eco, la culture médiévale laisse « l'impression de ne jamais exprimer quoi que ce soit de neuf. C'est faux, la culture médiévale possède un sens de l'innovation ; mais voilà, elle s'évertue à le dissimuler sous les oripeaux de la redite (à la différence de la culture moderne qui fait mine de renouveler quand elle ne fait que répéter) »³². Le paradoxe de toute théorie de la modernité est double : 1°) si la modernité naît d'une crise de civilisation, on peut aussi dire

³¹ *Expositio super Iob ad litteram*, Rome, 1965, ed. A. Dondaine (*Opera omnia* XXVI), p.3. Ce texte a été commenté par G. Dahan, « *Ex imperfecto ad perfectum*. Le progrès de la pensée humaine chez les théologiens du XIIIe siècle », *Progrès réaction, décadence dans l'occident médiéval*, sous la dir. de E. Baumgartner, L. Harf-Lancner, Droz, Genève, 2003, 171-184.

³² Umberto Eco, *Arte e Belleza nell'estetica medievale*, Milan, Bompiani, 1987 ; trad. fr. *Art et Beauté dans l'esthétique médiévale*, Paris, Grasset, 1997, « Introduction », p. 12.

qu'elle fait de la crise et de l'évolution une valeur, ce qui est contradictoire : en se voulant règle d'évolution de toute la société, elle devient à son tour une tradition. 2°) On peut toujours en trouver la source au Moyen Age. La rupture apparaît une abstraction construite par les historiens sur un fond historique continu. Le Moyen Age se présente alors comme la matrice du progrès historique, une période d'accumulation progressif d'un capital qui sera ensuite mondialisé. Le Goff parle ainsi d'un « long Moyen Age », allant jusqu'au XVIIIe siècle. A. Boureau y voit « la période de gestation et de construction de l'Europe conquérante, berceau de la production industrielle et des échanges généralisés »³³. Le concept de Moyen-Age est solidaire d'une vision européocentrique de l'histoire. Or il est vrai que du point de vue quantitatif, aucune autre période, aucune autre société n'a progressivement accumulé autant de progrès intellectuels, techniques et économiques, que ceux qui vont se répandre dans le monde entier avec la découverte de l'Amérique : progrès de l'agriculture, maîtrise de l'énergie animale, salariat, urbanisation, naissance des universités, de l'Etat, du droit. Cependant, le Moyen-Age, en tant qu'entité culturelle, ne se réduit pas à ses propres limites spatiales, ni temporelles. Spatiales : sans un dialogue et une interaction permanente avec les cultures arabes, juives et byzantines, il n'aurait tout simplement pas été lui-même. Temporelles : le Moyen-Age ne cesse de se nourrir du temps discontinu de l'Antiquité, délivré par bribes, reperdu par éclipses, redécouvert par fragments.

Qu'il s'agisse de sécularisation, de curiosité ou de progrès, nous trouvons dès le Moyen Age des indices du « décollage » intellectuel de l'Occident. Par conséquent, si le Moyen Age et les Temps Modernes sont corrélatifs, c'est parce que l'idéal médiéval était *déjà*, dans ses entreprises intellectuelles (c'est-à-dire, reconnaissons-le, pour une toute petite élite urbaine) moderne. Mais alors, s'il y a une modernité du Moyen Age, n'est-ce pas le concept de modernité qui perd toute validité ?

³³ A. Boureau, « Moyen Âge », *Dictionnaire du Moyen Age*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 950-953.

IV. Postmodernes et prémodernes : qui est notre contemporain ?

Nous pourrions nous borner à ces précisions historiographiques qui rétablissent la balance égale entre Moyen Age et Modernité. Nous pourrions nous limiter à voir dans le Moyen Age des traces de la modernité, et dans la modernité une dette envers le Moyen-Age. Mais ce serait encore trop peu. Il faut examiner les présupposés à l'œuvre dans une telle interprétation.

1. Qui est rationnel ?

Le premier présupposé consiste dans la recherche d'une origine mythique. Quel que soit l'angle sous lequel on étudie le Moyen-Age, tout dépend à partir de quoi on situe la continuité temporelle. Toutes les origines sont faites pour être perdues. Par conséquent, tout dépend du point où l'on situe l'origine : si l'on dit que le christianisme est l'origine absolue, on est sûr qu'il s'en éloignera. Partir du christianisme médiéval, c'est donc inconsciemment endosser une échelle temporelle qui conduira automatiquement à la sécularisation.

Mais à ses propres yeux, le christianisme n'est pas l'origine : depuis saint Paul, il se réfère à une double source, le judaïsme et l'hellénisme³⁴. Il est par essence second. Contrairement à l'Islam (pour qui la vraie religion d'Abraham n'est dévoilée que dans le Coran), il ne cherche nullement à disqualifier ses avant-coureurs comme des falsifications. D'où le mythe patristique et médiéval selon lequel Platon aurait eu une connaissance de la sagesse juive, pour fonder une harmonisation des sagesse. Pour le christianisme, l'avènement du Christ est le milieu et le centre de l'histoire, il n'en est ni le terme ni l'origine. C'est d'ailleurs ce qui explique son système de datation. Les autres systèmes, à partir de la fondation d'Athènes, de Rome, ou de la création du monde (pour le judaïsme), partent d'une origine inatteignable et toujours incertaine³⁵.

³⁴ Voir R. Brague, *Europe, La Voie romaine*, Critéon, Paris, 1993.

³⁵ Cf. l'article de H. Maier,* dans *Christianisme, Héritages et destins*, Actes du colloque « 2000 ans après quoi ? », sous la dir. de C. Michon, Paris, Poche, 2002. Seule

Seul l'intégrisme croit que le christianisme est tout et qu'il n'a pas d'autre commencement que lui-même.

Envisagé dans sa différence avec le judaïsme et le paganisme, le christianisme apparaît comme un moment différent de l'histoire humaine, qui se greffe sur une culture et une éthique préexistante, mais qu'il modifie substantiellement. Allons plus loin : cette rencontre n'est pas le propre du Moyen Age, elle a bien plutôt été accomplie dans l'antiquité chrétienne, par les Pères de l'Eglise. Ce qui caractérise le Moyen Age, c'est la confrontation avec d'autres rationalités monothéistes (l'Islam), l'usage essentiel de la logique, qui débouche sur l'existence d'une théologie comme science, dialoguant et disputant avec la philosophie. Cette double dissociation : de la philosophie face à la théologie chrétienne, et de la théologie chrétienne face à la pensée arabe et juive, est caractéristique du Moyen Age comme régime de multiples rationalités.

Même si l'on est sensible aux sous-entendus de toute histoire européenne, il ne semble pas nécessaire d'abandonner le concept de Moyen-Age. La légitimité de cette période fut en effet de considérer toutes les rationalités, sans pour autant nier la dimension profondément religieuse de l'homme. La confrontation du christianisme et des rationalités n'est pas un jeu à somme nulle, où tout ce qui vient enrichir l'un est automatiquement enlevé à l'autre.

2. Où est le sens ?

Le second présupposé consiste dans notre attitude à nous, observateurs contemporains.

Dans le domaine de la philosophie, il serait inutile et vain de jouer le Moyen-Age contre la modernité. Ce serait simplement déplacer vers un autre objet l'attitude « moderne ». Vouloir à tout prix « moderniser » le Moyen-Age, c'est encore supposer que la modernité est la me-

la datation à partir de l'hégire se fait aussi à partir d'un point médian repérable, mais son statut est différent : tandis que le Nouveau Testament accomplit l'Ancien, la révélation pré-islamique est considérée dans l'Islam comme une falsification par rapport à celle de Mahomet.

sure de toutes choses. Car le concept de modernité suppose toujours un accomplissement de la vérité dans une époque plutôt qu'une autre. Il implique une histoire finalisée, orientée vers un progrès. Mais rien ne prouve que ce qui est quantitativement indiscutable dans l'histoire de la civilisation européenne se vérifie dans le domaine de la pensée (théologie, philosophie, esthétique, éthique). Et dans ce cas, pourquoi privilégier une période plutôt que l'autre ?

La seule attitude prudente ici, consiste à sérier les questions. Si l'on entend par Moyen Age ce qui nous sépare, ce qui recouvre les vrais débats d'obscurité, d'ignorance et d'oubli, la lutte contre ce « Moyen Age »-là, – un Moyen Age qui n'est plus une période historique, mais le revers de notre mémoire sélective – cette lutte est une dimension nécessaire de toute pensée. Et inversement, ce qui est actuel n'est pas nécessairement ce qui est moderne. Il y a des problématiques « contemporaines » qui nous dissimulent les vrais débats.

Un rapport dégagé au monde contemporain ne peut avoir lieu si l'on ne recherche pas la généalogie des « oublis » qui caractérisent notre époque. Des considérations inactuelles sont sans doute plus essentielles et plus urgentes pour libérer la pensée de sa gangue que des réponses aux faux débats contemporains.

Dans cette généalogie, tout travail historique sérieux implique une périodisation propre de son objet. – Par exemple, dans sa trilogie sur le problème des universaux, Alain de Libera a soutenu que, sur ce point, le Moyen Age commence au XVI^e siècle et s'arrête au XIX^e. La question moderne de l'empirisme a recouvert la question métaphysique et logique des universaux. « Le nominalisme médiéval, du moins celui d'Occam, n'est pas une philosophie de la ressemblance, ni sa théorie des universaux une anticipation de l'empirisme classique ». Et aussi : « La question des universaux que cherche à élaborer Occam n'est pas celle de Locke »³⁶. La question ne sera rouverte qu'au XIX^e, avec des logiciens et métaphysiciens comme Bolzano, Meinong et Frege. Cela implique que la pensée « moderne » mérite, elle, le statut de nouveau Moyen Age, au sens où elle interrompt une tradition de réception et de

³⁶ A. de Libera, *La Querelle des Universaux*, Paris, Seuil, * p. 19, puis 448.

renaissance du problème hérité de l'Antiquité. C'est donc à un renversement historiographique que nous sommes appelés.

On peut aussi estimer que l'esthétique moderne, en interprétant la représentation assurée par l'œuvre d'art comme une exactitude absolue, rompt, aux alentours du X^e et du XVI^e s., avec l'esthétique médiévale, recouvrant la problématique non-représentative de l'art, qui ne sera retrouvée qu'au début du XX^e siècle. Ainsi, si on l'interroge sous l'angle des théories de l'image, en esthétique, le Moyen – Age est plus moderne qu'on ne le dit, et l'Age obscur s'étend du XVII^e au XIX^e siècle.

3. Qui est contemporain ?

L'une des grandes mutations de la philosophie contemporaine vient du fait qu'elle redécouvre actuellement la dimension philosophique du Moyen Age. Celui-ci cesse d'apparaître comme un Age sombre, non seulement dans le domaine social et esthétique, mais surtout dans le domaine conceptuel. Dans tous les domaines de la réflexion philosophique, où l'on s'efforce de penser des questions concrètes, des singularités, il faut utiliser avec des pincettes les universaux historiographiques que constituent des termes commodes, mais problématiques, comme « Moyen Age », « Temps Modernes ». L'histoire n'est pas téléologique. Il y a des déplacements et des retours qui ne sont pas intégrables dans un sens de l'histoire. Les universaux historiques n'existent pas, ce sont les pratiques singulières qui les font exister.

Cette situation n'est sans doute pas sans rapport avec la situation actuelle de la philosophie, qui se dit « post-moderne ». Quoique l'on entende par ce terme très vague, il signifie clairement l'abandon des modèles « modernes » et de l'idéal moderniste. On ne peut arriver à penser cette légitimité qu'en abandonnant les préjugés inhérents à la théorie de la modernité. Seul un Moyen Age étudié pour lui-même, autrement que comme origine des Temps Modernes, c'est-à-dire *sans modernité* peut être résolument... contemporain.

L'interprétation que j'ai développée est-elle le signe d'un relativisme ou d'un subjectivisme pur ? Nullement. Je ne rejette pas l'idée qu'il y a des vérités, et même des principes universels, objectifs, et

rationnels. J'admets également qu'ils se disent dans l'histoire. Je consens même à ce qu'on appelle « moderne » toute pensée où nous apercevons un essor de la rationalité. Mais je crois simplement que l'histoire de la reconnaissance de ces vérités ne peut être racontée comme celle d'un progrès continu et universel. Qu'en histoire de la philosophie, il faut abandonner les machineries finalisées. Qu'il reste au philosophe à établir, pour chaque concept rationnel, la manière dont il s'est peu à peu construit, ce qui implique une périodisation corrélatrice à la problématique qui lui donne sens. C'est un travail long et patient, plus difficile que d'appliquer automatiquement un schéma historique. Mais il est nécessaire.

Disons-le autrement : personne n'est forcé d'être le contemporain d'un autre ; chacun est libre de choisir ses contemporains.

Homère est encore neuf aujourd'hui. Pic de la Mirandole aussi. Mais Occam ou Maître Eckhart ne le sont pas moins. Ils le sont autrement.