

COLLECTION ZÉTÉSIS



METALOGICON

JEAN DE SALISBURY

*Présentation, traduction,
chronologie, index et notes
par
François Lejeune*



LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN



pul

METALOGICON

Page laissée blanche intentionnellement

COLLECTION ZÊTÊSIS

Série « Textes et essais »

Jean de Salisbury

METALOGICON

Présentation, traduction,
chronologie, index et notes

par

François LEJEUNE

LES PRESSES DE L'UNIVERSITÉ LAVAL

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société d'aide au développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise de son Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition (PADIÉ) pour nos activités d'édition.

Mise en pages : In Situ inc.

Maquette de couverture : Mariette Montambault

© Les Presses de l'Université Laval 2009

Tous droits réservés. Imprimé au Canada

Dépôt légal 1^{er} trimestre 2009

ISBN 978-2-7637-8482-3 (PUL)

ISBN 978-2-7116-4360-8 (Vrin)

LES PRESSES DE L'UNIVERSITÉ LAVAL

Pavillon Pollack, bureau 3103

2305, rue de l'Université

Université Laval, Québec

Canada, G1V 0A6

www.pulaval.com

LIBRAIRE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, Place de la Sorbonne

75005 Paris

Tél. 01 43 54 03 47

Télec. 01 43 54 48 17

www.vrin.fr

Table des matières

Présentation	1
I. Un traité de logique.....	2
Livre 1	3
Livre 2	5
Livre 3: Début de l'analyse de la logique d'Aristote.....	6
Livre 4: Suite et fin de l'analyse de la logique d'Aristote.....	6
II. Les sources.....	8
A. Boèce traducteur	8
B. Les nouvelles traductions.....	11
III. Biographie et autobiographie	25
A. La vie de Jean.....	25
B. Une autobiographie intellectuelle	27
C. L'école de Canterbury	33
D. Les dédicaces à Thomas Becket.....	34
IV. L'actualité philosophique	41
A. Les géants et les nains.....	41
B. La question des universaux.....	44
C. Philosophie et grammaire.....	49
D. Langage et connaissance chez Jean de Salisbury.....	60
V. Actualité scolaire.....	64
A. Philosophie et sophistique.....	64
B. La crise du <i>trivium</i>	66
C. Un maître dangereux : Cornificius	69
D. La réponse de Jean de Salisbury.....	80
VI. La langue du <i>Metalogicon</i>	89
VII. La transmission du texte	92
A. La tradition manuscrite	92
B. Les éditions imprimées	93

Le *Metalogicon* de Jean de Salisbury

Prologue.....	97
---------------	----

Livre premier

Chapitre 1. La calomnie nous a contraint à répondre à son Cornificius d'auteur	103
Chapitre 2. Description de la personne sans dire son nom.....	106
Chapitre 3. Quand, comment et par qui a-t-il été formé	107
Chapitre 4. Ce que sont finalement devenus ceux qui partageaient son erreur	111
Chapitre 5. À quels hommes de valeur, et pourquoi, cette secte ose s'en prendre	114
Chapitre 6. Les principes qu'il essaie de faire valoir.....	117
Chapitre 7. Ce qui fait la valeur de l'éloquence.....	119
Chapitre 8. Il faut aider la nature par la pratique et l'entraînement	121
Chapitre 9. Celui qui attaque la logique essaie de priver les hommes de l'éloquence	124
Chapitre 10. Ce que signifie le mot de logique, et qu'il faut pratiquer tous les arts qui ne sont pas réprouvés.....	125
Chapitre 11. Ce que c'est que l'art; et des différentes espèces d'aptitudes naturelles; et qu'elles doivent être perfectionnées par les arts.....	126
Chapitre 12. D'où vient que les arts sont dits libéraux.....	129
Chapitre 13. L'origine du mot «grammaire»	130
Chapitre 14. Elle-même, bien qu'elle ne soit pas naturelle, imite la nature.....	131
Chapitre 15. L'emploi des adjectifs de la seconde imposition avec les substantifs de la première est incorrect; comme: «un cheval patronymique»	134
Chapitre 16. Les adjectifs de la première imposition sont employés avec des substantifs de la deuxième	140
Chapitre 17. Elle imite la nature, même en poésie	143
Chapitre 18. Ce que la grammaire apprend à rechercher et à éviter.....	144
Chapitre 19. La connaissance des figures est très utile.....	147
Chapitre 20. De quoi le grammairien doit avant tout se préoccuper.....	150

Chapitre 21. À combien d'hommes importants elle a plu; sans elle, on ne peut pas plus penser en philosophe que si l'on était sourd ou muet.....	152
Chapitre 22. Il abrite son erreur derrière l'autorité de Sénèque.....	153
Chapitre 23. Le plus important pour l'exercice de la philosophie et de la vertu; et le fait qu'il a pour base la grammaire.....	155
Chapitre 24. La pratique de la lecture et de la lecture de présentation; et la manière habituelle de Bernard de Chartres et de ses disciples.....	156
Chapitre 25. Brève conclusion sur le mérite de la grammaire.....	162

Livre II

Prologue au livre II.....	163
Chapitre 1. La logique, du fait qu'elle cherche ce qui est vrai, est utile à la philosophie tout entière.....	164
Chapitre 2. L'école péripatéticienne; origine de la logique; ses auteurs.....	165
Chapitre 3. La logique doit être lue et présentée à ceux qui s'efforcent de vivre en philosophes; et le caractère distinctif de la logique démonstrative, comme de la vraisemblance de la sophistique.....	167
Chapitre 4. Ce qu'est la dialectique et d'où vient qu'on l'appelle ainsi.....	169
Chapitre 5. Les différentes parties de la dialectique et le but poursuivi par les logiciens.....	170
Chapitre 6. Tout le monde veut atteindre la logique, mais tout le monde n'y arrive pas.....	172
Chapitre 7. Ceux qui jonglent avec leurs phrases creuses, doivent d'abord désapprendre, s'ils veulent posséder un vrai savoir.....	177
Chapitre 8. Aristote les aurait arrêtés dans leurs débordements, si seulement ils l'écoutaient.....	178
Chapitre 9. La dialectique est inefficace, si l'aide des autres sciences lui fait défaut.....	181
Chapitre 10. Sur l'autorité de qui repose ce qui précède et ce qui suit.....	183
Chapitre 11. Ce que peut la dialectique à elle seule.....	187

Chapitre 12. En quoi consiste l'exercice de la dialectique et quel instrument elle utilise	188
Chapitre 13. La grande utilité de la science des vérités probables; on ne connaît pas facilement celles qui sont purement et simplement nécessaires	189
Chapitre 14. Encore sur le même sujet.....	191
Chapitre 15. Ce qu'est une proposition dialectique et ce qu'est un problème dialectique.....	193
Chapitre 16. Tous ceux qui professent cet art se reconnaissent inférieurs à Aristote	195
Chapitre 17. On l'enseigne de façon vraiment funeste; opinions des Modernes à propos des genres et des espèces.....	196
Chapitre 18. Ceux qui viennent après modifient toujours les opinions de ceux qui les ont précédés.....	201
Chapitre 19. Sur quels points il ne faut pas ménager les maîtres de cette sorte.....	202
Chapitre 20. La pensée d'Aristote sur les genres et les espèces avec, autour, de nombreuses considérations et le témoignage de nombreux ouvrages	203

Livre III

Prologue au livre III	225
Chapitre 1. Comment il faudrait présenter Porphyre et d'autres livres.....	228
Chapitre 2. L'utilité des <i>Catégories</i> et les ressources qu'elles offrent.....	232
Chapitre 3. Quel est le contenu des <i>Prédicaments</i> ; et ce dont se contente la modération de ceux qui s'efforcent de vivre en philosophes	236
Chapitre 4. De quoi traitent et quelle est l'utilité des <i>Periermenia</i> , ou pour mieux dire de la <i>Periermenia</i>	245
Chapitre 5. En quoi consiste l'essentiel de cet art; et de l'utilité des <i>Topiques</i>	249
Chapitre 6. Utilité et contenu des trois livres des <i>Topiques</i>	254
Chapitre 7. Bref compte rendu des livres IV et V.....	256
Chapitre 8. Ce qui mérite le nom de définition est traité dans le sixième livre.....	258

Chapitre 9. Le problème du même et du différent est traité dans le livre VII, ainsi que certaines remarques valables pour l'ensemble des <i>Topiques</i>	262
Chapitre 10. L'utilité du livre VIII	265

Livre IV

Prologue au livre IV	279
Chapitre 1. Le livre des <i>Analytiques</i> examine les raisonnements... ..	279
Chapitre 2. La connaissance de ce traité est utile pour tout ; et d'où lui vient son nom	280
Chapitre 3. Ce livre n'est pas utile au point de permettre d'avoir de la <i>frasis</i>	281
Chapitre 4. Ce dont traite le premier livre	282
Chapitre 5. Ce dont traite le second livre.....	284
Chapitre 6. La difficulté des <i>Seconds Analytiques</i> ; et à quoi elle tient	286
Chapitre 7. Pourquoi Aristote a-t-il mérité plus que tous les autres le titre de philosophe.....	287
Chapitre 8. La fonction de la science démonstrative, et d'où procède la démonstration et comment ; le fait que la sensation est le principe de la science, et comment.....	288
Chapitre 9. Ce qu'est la perception sensible, et comment toute forme de philosophie se développe à partir d'elle par l'intermédiaire de la représentation.....	290
Chapitre 10. L'imagination, et que d'elle précisément naissent les sentiments qui apaisent l'âme ou la bouleversent et la jettent hors d'elle-même	291
Chapitre 11. Ce qu'est l'imagination à propos de l'opinion, de la tromperie dont sont victimes l'opinion et la perception sensible, et de l'origine de la <i>fronesis</i> , que nous appelons, nous, la prudence	293
Chapitre 12. Ce qu'est la prudence ; quel est son objet, quel rôle joue-t-elle ; et comment la science dépend de la perception sensible	294
Chapitre 13. La différence entre la science et la sagesse ; ce qu'est la foi.....	295
Chapitre 14. La parenté entre <i>Fronesis</i> et <i>Alicie</i> ; et l'origine de la <i>fronesis</i> et ce qu'est la raison.....	296

Chapitre 15. Sur ce qu'est la raison, encore ; et que le nom « raison » a de multiples sens ; et que les raisons sont éternelles.....	297
Chapitre 16. Mise en valeur de cette multiplicité de sens ; le fait que les bêtes ne sont pas douées de raison, même si elles manifestent du discernement ; et d'où l'homme l'a reçue, selon les Hébreux	298
Chapitre 17. La fonction de la raison ; et pourquoi la perception sensible, à laquelle commande la raison, se trouve dans la tête ; et quelles sont les suivantes de Philologie	300
Chapitre 18. La différence entre la raison et l'intellection ; et ce qu'est l'intellection	301
Chapitre 19. Ce qu'est la sagesse, et qu'en elle-même elle procède, par l'action de la grâce, de la perception sensible.....	302
Chapitre 20. Connaissance, simplicité et immortalité de l'âme selon Cicéron	303
Chapitre 21. Dans ce qui précède, tout insuffisamment que ce fut, Aristote a mis quelque germe des syllogismes hypothétiques.....	305
Chapitre 22. La sophistique et son utilité.....	307
Chapitre 23. Les <i>Réfutations sophistiques</i>	308
Chapitre 24. Ceux qui s'en prennent aux œuvres d'Aristote.....	310
Chapitre 25. Cornificius est plus méprisable que Bromius, le bouffon des dieux ; et l'éloge de la logique, ce qu'en disent Augustin et d'autres philosophes	311
Chapitre 26. Quelle tactique faut-il utiliser contre lui et contre les impudents qui lui cherchent chicane	312
Chapitre 27. Aristote s'est trompé sur de nombreux points, mais en logique il l'emporte sur tous.....	313
Chapitre 28. Quel usage on doit en faire	314
Chapitre 29. La témérité chez les jeunes gens doit être réprimée ; pourquoi Mercure est-il uni à Philologie ; que doit-on rechercher avant tout.....	315
Chapitre 30. Philologie précède les deux autres ; à quel examen catégorique doit-on procéder lors d'une discussion portant sur la raison et sur la vérité	317
Chapitre 31. Ce qu'est la raison première ; et à propos des écoles philosophiques	319

Chapitre 32. Ce qui est contraire à la raison ; et que le mot « raison » est employé dans de nombreux sens ; et que les raisons sont éternelles.....	321
Chapitre 33. L'homme possède une raison imparfaite ; et « vrai » se dit dans de nombreux sens différents.....	322
Chapitre 34. D'où vient le mot « vrai » ; et ce qu'est la vérité ; et ce qui lui est contraire	323
Chapitre 35. Sur les vérités encore et sur le fait que les réalités sont dites exister d'une façon, les mots d'une autre, les vérités d'une autre encore, et ce qu'on entend par là	326
Chapitre 36. Différence entre ce qui est vrai et ce qui semble l'être, selon les platoniciens	329
Chapitre 37. Une réalité, une opinion, une expression sont dites vraies ou fausses dans un sens pour chacune différent ; et pourquoi des expressions de cette sorte sont qualifiées de modales	331
Chapitre 38. La cohérence entre la raison et la vérité et, brièvement, ce qu'elles sont l'une et l'autre.....	333
Chapitre 39. Sur le même sujet aussi et sur le fait que ni la raison ni la vérité n'admettent de contraires	334
Chapitre 40. À quoi tendent les péripatéticiens et tous ceux qui s'efforcent de philosopher comme il convient ; et les huit obstacles à la compréhension.....	336
Chapitre 41	339
Chapitre 42. Des preuves visibles démontrent de manière irréfutable que le monde est soumis à la vanité ; et la raison pour laquelle finit ici le livre.....	340
Orientation bibliographique.....	345
Le texte du <i>Metalogicon</i>	345
La lecture des <i>auctores</i>	345
Enseignement et philosophie	347
Jean de Salisbury et son temps.....	350
Bibliographies	352
Chronologie	353
Index des noms propres.....	381
Index des notions	391

Page laissée blanche intentionnellement

Présentation

Le *Metalogicon* (1159) de Jean de Salisbury (1115/20-1180) se présente comme une défense de la logique d'Aristote. La description de ses quatre livres, l'évocation des traductions des traités de l'*Organon* jusque et y compris le XII^e siècle permettent de comprendre que la logique d'Aristote aux yeux de notre auteur devait être défendue. L'évaluation de cette défense de la logique demande évidemment que le milieu et les circonstances culturelles dans lesquelles elle a vu le jour, son auteur, ses dédicataires et ses destinataires soient présentés. Mais cela ne suffira pas. Il sera nécessaire de décrire les relations difficiles de la philosophie avec la grammaire, puis celles de la philosophie avec la sophistique, telles qu'elles s'actualisaient au cours des années 1150 dans la redéfinition de ce socle de la formation idéale: l'initiation au *trivium*. L'évocation de la langue et des lectures de Jean de Salisbury rappellera quel humaniste il fut, l'un des plus éminents de son temps. Nous dirons enfin comment nous est parvenu ce texte, parfois très technique, difficile ou amusant, mais qui constitue un témoignage important pour l'histoire de la redécouverte d'Aristote lors de la Renaissance du XII^e siècle¹.

1. Cf. Ch. H. Haskins, *The Renaissance of The Twelfth Century*, Cambridge, Massachusetts, Londres, Harvard University Press, 1927.

I. Un traité de logique

Metalogicon ou *De la logique*? Plus probablement *Pour la logique*¹. Un titre dérivé du grec selon un goût hellénisant non sans exemples aux XI^e et XII^e siècles. Jean de Salisbury ignore d'ailleurs à peu près tout de cette langue, sinon quelques mots isolés dont il a pu glaner ici et là la traduction, au cours de ses lectures ou auprès des hellénophones qu'il a rencontrés.

Défense de la logique ou, plus précisément, des arts du *trivium*² en réaction aux attaques d'une coterie menée, nous dit Jean, par un contemporain qu'il désigne du nom de Cornificius, d'après le nom du détracteur de Virgile et des arts libéraux chez Donat³. Jean vise-t-il une personne réelle? Non sans doute. La réponse à Cornificius, semble-t-il, n'offre guère aux quatre livres du traité qu'un cadre polémique et une dynamique de relance. Elle ne justifie pas la présentation exhaustive, parfois laborieuse, de la logique d'Aristote.

Du moins le caractère hellénisant du titre nous fait nous tourner vers l'Orient hellénistique, l'authentique source de la philosophie, selon Jean, et non vers l'Espagne des traducteurs arabes.

1. Cf. *Ioannis Saresberiensis Episcopo Carnotensis Metalogicon Libri IV*, éd. C. C. J. Webb, Londres, Clarendon Press, 1929, p. xxii; *Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, éd. C. C. J. Webb, 2 vol., Londres, 1909 (rééd. Francfort, 1965), p. xlviii; C. C. J. Webb, *John of Salisbury*, (Great Medieval Churchmen), D. D. L. Elliott, London, Binns, Methuen & CO. LTD, 1932, p. 75.

2. Le *trivium* comprend la grammaire, la rhétorique et la dialectique; le *quadrivium* l'arithmétique, l'astronomie, la géométrie et la musique.

3. Cf. *Vita Virgilii interpolata* (Brummer, p. 10-11, 30-32); le scolaste de Virgile, Junius Philargyrius (5^e siècle), le mentionne dans son commentaire aux *Bucoliques*.

L'œuvre comprend un prologue et quatre livres :

Prologue au *Metalogicon* : Malgré les écrasantes et plus nobles tâches qui lui incombent, Jean se voit contraint de prendre la défense de la logique, ses amis le pressant de mettre une borne à l'insolence jalouse de son détracteur.

Livre 1

1 : Le *trivium* ; défense de la rhétorique et de la grammaire ; nature, utilité et nécessité de cet enseignement au service des arts libéraux. En réalité Cornificius s'en prend à la société humaine tout entière.

2 : La charité chrétienne demande qu'on respecte tout un chacun ; l'auteur n'attaquera que les idées de son adversaire, son nom même restant à l'abri de la vindicte publique. Féroce satire du personnage de Cornificius.

3 : Cornificius prodigue à ses ouailles l'enseignement, ou plutôt le « désenseignement » qu'il a lui-même reçu et qui se résume en deux postulats : 1° Inutile d'apprendre les lois de l'éloquence, c'est la nature qui fait le bon orateur, autrement dit qui lui donne les qualités physiques requises, car : 2° La pensée est entièrement contenue dans la matérialité sonore du mot, qui doit donc être prononcé pour que l'idée soit pensée. Si j'achète une pèlerine mais sans prononcer le mot « capuche », rentré-je chez moi avec une pèlerine achetée mais dont la capuche aurait été volée ? Ce deuxième postulat rejoint la question des universaux : l'idée sans le mot n'existe pas ; les universaux sont de pures inanités. Si la conviction naît chez l'auditeur, c'est par la seule force physique des mots dans les poumons et la bouche de l'orateur. À la limite plus je parle fort, plus j'ai raison.

4 : Étendue du désastre : on rencontre partout de ses disciples, dans les ordres religieux, à la cour ; ils se sont faits médecins, enseignants, usuriers, philosophes ! Après un *trivium* si pernicieux, les connaissances de ces gens-là, acquises au cours du *quadrivium*, ne sont évidemment qu'hypocrisie et ambition, en un mot danger de ruine pour la société tout entière.

5: Cornificius et sa bande s'en prennent aux maîtres les plus éminents de ce temps. Face à de telles sommités, son enseignement n'est que vain croassement.

6: Jean revient sur la confusion nature/éloquence chez son adversaire. La sagesse, la vérité sont toutes du côté de la nature; l'éloquence apprise n'est que fausse sagesse, présomption, perte de temps.

7: Réponse; éloge de l'éloquence. Rien n'est plus beau certes que ce que la nature nous offre; mais justement la nature humaine, cette appartenance à une communauté universelle, entraîne avec elle l'obligation pour tout homme de se perfectionner sans cesse. La parole lui a été donnée, mais comme un don toujours perfectible: « Qui donc méprise un si grand bien manifeste très clairement sa folie⁴. »

8: En effet qu'est-ce que la nature? La tradition la définit comme le projet de Dieu en chacune de ses créatures, qui a donc à se réaliser. Cette capacité à apprendre et perfectionner notre éloquence, est un don de la nature qui nous guide et nous aide à connaître et à faire fructifier le bien qui est en nous.

9: Ce n'est pas tant l'utilité de la rhétorique que vise Cornificius, que celle de la logique.

10: *Logos* en grec renvoie autant à la langue qu'à la raison qui la conduit. Qui peut nier l'utilité d'un enseignement qui, dans la pratique des arts, permet de ne perdre ni son temps ni sa peine?

11: Tous les arts reposent sur le talent, la mémoire et la raison. Le talent n'est qu'une potentialité que la raison rend effective en guidant notre pratique.

12: Les arts libéraux sont justement ceux qui, en premier, sont utiles au philosophe. Dans le *trivium* comme dans le *quadrivium*, ils nous permettent de dépasser toutes les difficultés qui se présentent à notre esprit. Comme le prouve l'étymologie de ces deux mots: « arts » parce qu'ils arrêtent, définissent les règles une fois pour toutes; « libéraux » parce qu'ils libèrent de bien des con-

4. *Meta* 1.7.45-46. Les renvois à *Ioannis Saresberiensis Metalogicon*, édition J. B. Hall, K. S. B. Keats-Rohan, Turnhout, Brepols, 1991, seront désormais: *Meta* suivi des livre, chapitre, ligne.

traintes matérielles, rendant l'homme plus disponible pour la philosophie.

13: La philosophie ne peut se passer du premier des arts libéraux, la grammaire, qui procure la connaissance des sons et des significations.

14: La grammaire imite la nature: les noms nomment les choses et les adjectifs en désignent les qualités; les verbes le mouvement, et les adverbes ses modalités.

15 et 16: Les mots qui représentent les choses ne peuvent être associés à ceux qui représentent les catégories de la pensée. Parler d'un « cheval patronymique », par exemple, n'a aucun sens.

17: La langue poétique n'emploie que des procédés naturels. La poésie fait donc partie de la grammaire.

18: Les limites du champ grammatical; ne pas confondre figure de style et faute.

19: Nécessité de l'étude de ces figures.

20: Nécessité d'étudier ce qui concerne le rythme: les ponctuations grammaticale et rhétorique.

21: Témoignages de la tradition sur l'utilité de l'étude de la grammaire à propos de chacune de ces questions.

22 et 23: Cornificius a beau s'abriter derrière l'autorité de Sénèque, qui nous rappelle que la science n'a jamais rendu vertueux, ceux qui enseignent ou étudient la grammaire n'ont jamais prétendu autre chose que ceci: la recherche la plus sincère, la plus appliquée de la vérité ne peut se passer de l'étude préliminaire de la grammaire.

24: Un exemple vivant de cette scrupuleuse et compétente application à lire les textes: la méthode de Bernard de Chartres.

25: Le livre 1 conclut sur une large citation de Quintilien; la grammaire est le premier des arts libéraux, son utilité ne saurait être mise en cause.

Livre 2

Prologue: Cornificius ne désarme pas. Thomas Becket à qui l'œuvre est dédiée décidera de qui a raison, Jean ne veut plus y revenir: « Dédaignons donc la question de savoir si la partie de la

philosophie qui traite de la logique est utile, et évaluons ses pouvoirs, même si notre adversaire s'y oppose» (2 prol. 21-2).

1: La logique, en tant que recherche de la vérité, est utile dans tous les domaines de la philosophie: elle procure sagesse, bonheur et vraie liberté.

2: Aristote en est le fondateur. Éloge d'Aristote par Quintilien.

3: Pas d'enseignement de la philosophie sans enseignement de la logique. Dialectique et rhétorique sont incluses dans la logique.

4 à 5: Utilité de la logique en dialectique.

5 à 15: Définition et utilité de la dialectique: Pas de concepts clairs, de questions nettement repérées sans la logique.

16: Éloge appuyé d'Aristote, «le» philosophe.

17 à 20: La question des universaux: ce ne sont, pour Jean, ni des mots vides de sens ni des mots qui désignent la réalité, mais des outils de la pensée. Ce point acquis n'empêche pas Jean de se livrer à un très long, difficile et prudent examen de la doctrine d'Aristote (2.20).

Livre 3: Début de l'analyse de la logique d'Aristote

Prologue: Malgré de plus lourdes préoccupations, son adversaire n'abandonnant rien de sa vindicte, Jean doit accepter un combat dont, l'âge et les soucis aidant, il ne se sent plus guère capable.

1: *Introduction à la logique d'Aristote* de Porphyre.

2-3: Les *Catégories* d'Aristote.

4: Le traité *De l'interprétation* d'Aristote.

5 à 10: Les *Topiques* d'Aristote.

Livre 4: Suite et fin de l'analyse de la logique d'Aristote

Prologue: Reprise du prologue du livre 3, abrégé.

1 à 5: Les *Premiers Analytiques*.

6: Difficulté des *Seconds Analytiques*.

7: Aristote est pourtant bien le philosophe par excellence.

8 à 21 : Devant les difficultés de compréhension que soulèvent les *Secunds Analytiques*, Jean s'éloigne du texte pour traiter de différentes questions, à la lumière parfois d'autres doctrines.

22-23 : Les *Réfutations sophistiques*.

24 : L'appréciation nuancée de Jean ne retire rien à cet admirable ensemble.

25 : Cornificius fait plutôt figure de bouffon des philosophes. Que valent ses pitreries, après ce que nous a appris Aristote, après la louange qu'adresse Augustin à la logique dans son traité *De l'ordre*?

26 : Face à Cornificius et aux gens de son espèce, suivons le conseil d'Augustin, dans ce même traité : rappelons-leur qu'ils ont mieux à faire de leur vie, et, s'ils ne veulent rien entendre, il est inutile de perdre davantage de temps avec eux.

27 : Jean n'a donc que trop parlé de Cornificius. Suite du jugement d'ensemble de l'œuvre d'Aristote, commencé au chap. 24 : autant que le pouvait un homme privé des lumières de la foi, Aristote ne s'est pas trompé. Sur le plan de la logique formelle il reste un professeur inégalé. Son enseignement moral est moins parfait évidemment.

28 à 30 : La logique n'est pas une fin en soi. Soyons patients face à l'enthousiasme verbeux de la jeunesse qui vient juste d'en découvrir les beautés. Application et méthode remettront toutes choses à leur juste place.

31-33 : Qu'est-ce que la raison ? Raison divine (31-32), raison humaine (33).

34 à 37 : Qu'est-ce que la vérité ? Qu'est-ce que l'erreur ?

38 à 41 : Vérité et raison ne font qu'un en Dieu. Elles sont deux choses différentes pour l'homme. Sans la foi en la vérité révélée, la raison humaine demeure limitée.

42 : *Sed hec hactenus*, « mais assez là-dessus », c'est-à-dire sur cette question du bien-fondé d'un enseignement de l'éloquence, soit, au fond, de la logique ! La situation politique en cet automne 1159 prouve assez que, sans les lumières de la foi, la vie n'est que ténèbres. Jean s'en remet au Christ, « lui qui est la voie, la vérité et la vie ».

II. Les sources

A. Boèce traducteur

Boèce, disciple lointain de Porphyre, imprégné des doctrines du néoplatonisme tardif, fit en Occident ce qu'on avait fait en Orient : il « replatonisa Aristote¹ ». En laissant entendre, par exemple, qu'une même chose peut être à la fois singulière et universelle ; en refusant à l'universel le statut de substance, tout en affirmant que le même sujet est, d'une première manière, singulier lorsqu'il est senti dans les choses où il a son être, et universel lorsqu'il est pensé ; en distinguant l'essentiel et l'accidentel dans sa théorie de la prédication, il interprète Aristote en néoplatonicien.

À la suite de Porphyre, Boèce critique les stoïciens², cependant que Platon et Aristote représentent pour lui « la » philosophie grecque. Dans ses *Commentaires*, Platon, Aristote et, en une occasion, Plotin détiennent l'*auctoritas*. Cette vénération s'étend jusqu'aux commentateurs Porphyre³, Jamblique⁴ et Alexandre d'Aphrodise⁵. Ce néoplatonicien trouve donc tout à fait approprié le programme de Porphyre qui veut réconcilier dans ce qu'elles ont d'essentiel les doctrines de Platon et d'Aristote⁶. Il lui est insupportable de les trouver en désaccord manifeste.

1. Cf. A. de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 128-131.

2. Cf. H. Chadwick, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, Clarendon Paperbacks, 1990, p. 133-41.

3. Cf. Boèce, *Du syllogisme catégorique* 814c ; *Commentaires sur l'Interprétation* 2.40 (Meiser).

4. Cf. Boèce, *Commentaire sur les Catégories* 225b.

5. Cf. Boèce, *Commentaires sur l'Interprétation* 2.40 (Meiser).

6. Porphyre a écrit pour son ami Chrysaorios un traité sur le désaccord entre Platon et Aristote, traité perdu, mais dont le contenu se retrouve dans un

Cependant l'ambition qu'a Boèce de révéler aux Latins les richesses de la culture grecque⁷, lui fait découvrir les exigences de la précision et de l'exacitude, au point de se résoudre, pour sa seconde édition du *Commentaire sur l'Isagoge*, à retraduire Porphyre et remédier ainsi aux défauts de la version de Marius Victorinus⁸. Les contemporains de Jean, Hermann de Carinthie⁹ et Burgundio de Pise¹⁰ (vers 1110-1193) se recommandent tous deux de Boèce, pour qui la traduction consiste en effet à fournir un équivalent aussi exact que possible de ce qu'il pensait qu'Aristote voulait signifier¹¹.

Au début du livre 2 du second *Commentaire sur l'Interprétation*, écrit vers 514-5, Boèce annonce son intention de traduire et commenter tout Aristote, «aussi loin qu'il est accessible», et ensuite les dialogues de Platon. Au début du livre 6 de ce *Commentaire*, il réaffirme son ambition d'achever au moins la traduction des six traités de logique de l'*Organon*. Il est difficile de déterminer avec précision à quel moment de sa carrière Boèce a réalisé ces traductions et dans quel ordre. Minio-Paluello a montré que Boèce en a donné des versions révisées, preuve de son attachement et de son soin quasi religieux aux textes d'Aristote et de Porphyre¹², qu'il sent devoir traduire mot pour mot.

traité du x^e siècle en langue arabe de Al-Amiri (Minovi 1957), et qui est une collection de citations des deux philosophes pour prouver leur accord sur le fond; cf. H. Chadwick, *Boethius. The Consolations, op. cit.*, p. 125.

7. Cf. Boèce, *Arithmetica init.* (PL 63 1079).

8. Sur les citations de la traduction de Victorinus par Boèce et les reconstitutions du texte perdu de Victorinus, cf. H. Chadwick, *Boethius. The Consolations, op. cit.*, p. 115-8, 134-5.

9. Cf. Ch. H. Haskins, *Studies in the history of mediaeval science*, Cambridge Mass., 1924, p. 46, 151.

10. Cf. préface à sa traduction du *Commentaire de saint Jean Chrysostome*; mais Horace, *Art poétique* 133.

11. Cf. J. F. Courtine, «Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être: les traductions latines d'*ousia* et la compréhension romano-stoïcienne de l'être», *Concepts et catégories dans la pensée antique*, P. Aubenque, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1980, p. 33-87; p. 40; H. Chadwick, *Boethius. The Consolations, op. cit.*, p. 133-134; 140-141; p. 299 n. 45.

12. Cf. *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* 48, Vienne, 1866 -, p. 135.7.

La traduction qui sert de base à toutes les éditions des *Catégories* avant l'édition de Minio-Paluello en 1961, date probablement de l'époque carolingienne ; et pourrait être l'œuvre, pour-quoi pas ? d'Alcuin.

Le projet de traduire les *Secunds Analytiques* était déjà présenté dans le second *Commentaire sur Porphyre*, qui date probablement de 508-9. Boèce en avait évidemment terminé la traduction quand il écrivit ses *Commentaires sur les Topiques de Cicéron* : Boèce, de *Diuisione* 885, à propos d'une complexe question de définitions se réfère aux *Secunds Analytiques*, ce qui suppose qu'ils sont accessibles en latin. Leur difficulté aurait pu les faire disparaître dans une période où l'éducation n'était pas florissante ; cependant une trace de la traduction réalisée par Boèce subsiste dans une déclaration du traducteur Jean Sarrasin : « La traduction de Boèce n'est pas parvenue jusqu'à nous intacte et cela même de ce que nous en connaissons est obscurci du fait de son altération¹³. » Aucun manuscrit contenant la traduction de Boèce n'a été trouvé.

Les *Topiques* ont été traduits pour la première fois par Boèce. Minio-Paluello en a retrouvé deux recensions : celle de la tradition et une autre insérée au milieu du traité de *Diuisione*, et ainsi conservée dans douze manuscrits, probablement du fait d'une erreur d'assemblage de folios dans un codex vers le vi^e siècle. Boèce renvoie à sa traduction des huit livres des *Topiques* à trois occasions : une fois dans ses *Commentaires sur les Topiques de Cicéron*, deux fois dans son *de Differentiis topicis*¹⁴. Un texte interpolé des *Institutes* de Cassiodore connaît l'existence de cette œuvre¹⁵. La traduction des *Topiques* devait avoir été réalisée avant le *Commentaire sur les Catégories* de 510 : La traduction des *Catégories* 1b.16 citée dans le *Commentaire sur les Catégories* est presque mot pour mot celle des *Topiques* 107b.19.

13. *Aristoteles Latinus* 4.1-4, *Analytica Posteriora*, éd. B. G. Dod, L. Minio-Paluello, Bruges et Paris, Desclée de Brouwer, 1968 ; p. 44.

14. Cf. Boèce, de *Diff. Topicis* 1173b, 1216d.

15. Cf. Minors, p. 129.

Les *Réfutations sophistiques* ne semblent pas avoir été traduites en latin par Boèce vers l'époque où il rédigeait le second *Commentaire sur l'Interprétation*; il y discute de l'œuvre sans renvoyer à aucune traduction¹⁶. Mais quoique Boèce ne s'y réfère dans aucune de ses œuvres, on peut lui attribuer cette traduction pour des raisons évidentes de style. On ne dispose cependant d'aucune preuve externe de son existence avant le témoignage de Burgundio de Pise vers 1173¹⁷.

B. Les nouvelles traductions

1. La *translatio studiorum* dans l'Islam occidental

Un demi-siècle environ après la prise de Tolède en 1085, le premier signe d'un intérêt scientifique chez les Latins¹⁸ apparaît dans l'entourage de Moïse Sefardi, juif converti et baptisé sous le nom de Pierre Alfonsi. Parmi d'autres écrits « scientifiques », sa *Lettre aux péripatéticiens d'au-delà des monts*, destinée à stimuler les futurs voyageurs scientifiques du monde latin, fut écrite après son voyage en France et en Angleterre où il enseigna les rudiments de l'astronomie arabe au prieur de Malverne, Walcher. Celui-ci traduisit vers 1120, sous le titre *de Dracone*, l'un de ses ouvrages concernant les « nœuds » du mouvement lunaire et inspiré des tables khwarizmiennes. À son retour dans les écoles françaises en 1126, Adélarde de Bath traduisit lesdites tables, ainsi que des *Éléments* d'Euclide et l'*Isagoge* d'Abou Ma'shar. Le bilan de ces premières traductions demeure, malgré tout, assez mince : quelques notions d'astronomie, beaucoup de folklore du type *Mille et une nuits*. L'essentiel reste la curiosité éveillée chez quelques lettrés comme Wachter et Adélarde de Bath¹⁹.

16. Cf. Boèce, *Commentaires sur l'Interprétation*, 2.132-4.

17. Cf. *Aristoteles Latinus* 6.1-3, de *Sophisticis elenchis*, 6.1-3, éd. B. Dod, Leiden, Desclée de Brouwer, 1975; p. xii.

18. Cf. J. Jolivet, *Philosophie médiévale arabe et latine*, Paris, Vrin, études de philosophie médiévale, 1995, p. 47-49, 63-65.

19. Cf. R. Lemay, « Dans l'Espagne du XII^e siècle. Les traditions de l'arabe latin », *Annales d'histoire économique et sociale*, 18^e année, juillet-août 1963, n° 4, p. 639-665; p. 643-646.

Entre les années 1130 et 1160, l'activité de traduction s'intensifie et se disperse géographiquement dans l'Espagne reconquise. Après des traductions d'ouvrages de météorologie, d'astrologie, d'astronomie, les *Fatidica* de Zael en 1138, un *de Pluviis*, l'*Introductorium maius in astronomiam* d'Abou Ma'shar en 1140, déjà traduit par Jean de Séville en 1133, Hermann de Carinthie produit en 1143 le premier ouvrage vraiment influencé par les nouvelles cosmologies des Arabes, son *de Essentiis*, qu'il dédie à son maître Thierry de Chartres à qui il fait parvenir en même temps sa traduction du *Planisphère* de Ptolémée. Ainsi le savoir arabe atteignait, de façon toute confuse, Chartres entre 1135 et 1140²⁰, soit au moment où Jean entame son long séjour studieux à Paris et peut-être à Chartres. Hermann traduit encore l'*Experimentarius*, qu'il envoie à Bernard Silvestre et que celui-ci mettra en vers latins. Robert de Chester traduit de nombreux ouvrages, dont à Londres des tables astronomiques adaptées au méridien de cette ville. Hugues de Santalla, outre des textes d'astronomie, d'astrologie et de chiromancie, et jusqu'à une *Spatulomancie* – divination par les omoplates – d'un certain Ablaudius Babilonicus (Ptolémée?), traduit le *Centiloquium* de Ptolémée précédemment traduit par Jean de Séville. Fait notable, à l'opposé des traducteurs déjà cités, Hugues de Santalla et Dominique Gundisalvi, clercs espagnols de l'Espagne du Nord, connaissent l'arabe et le latin. Mais n'étant ni savants ni philosophes, ils travaillent, sur commande de leurs patrons latins, Raymond de Tolède ou Pierre le Vénérable, à transmettre les trésors d'une culture qu'ils ne sont pas en mesure d'évaluer. Dans tous leurs travaux prédominent l'astronomie et l'astrologie trop souvent mêlées à la mantique, à la météorologie et à la mathématique. Ils ne s'intéressent ni à la philosophie arabe proprement dite ni, ou si peu, à la science, au sens moderne du terme. Sous cette influence les chartrains ont vite teinté d'occultisme leur sens mystique de la nature, dont il avait fait une allégorie de la Bible. Cette sorte de gnose s'appliquant aux forces de la nature et à leur rapport avec la destinée humaine, pour nombre d'entre eux la science arabe signifie surtout la quête d'un pouvoir sur les puissances occultes de la nature, ou la faculté d'y lire les destins de toutes choses censés y être inscrits. Cette science, à leurs yeux, les

20. Cf. *ibid.* p. 654, 663.

Arabes en possèdent toutes les clés. Le sentiment que ces derniers possèdent les secrets de la nature, et le fait que, tout comme eux-mêmes, ils se réclament abondamment des auteurs anciens, suffisent probablement à expliquer cet aveuglement²¹.

Jean fait preuve à l'égard de ce courant de traduction, d'un esprit critique remarquable. La difficulté des *Secunds Analytiques* tient à leur « éloignement » scientifique dans le temps et dans l'espace : l'art de la démonstration, presque tombé en désuétude, n'est plus guère pratiqué que du côté de l'Espagne et aux confins de l'Afrique ; et essentiellement par les astrologues : « Plus que tous les autres peuples, ceux-là pratiquent la géométrie pour faire de l'astronomie²², tout comme les Égyptiens et quelques peuples d'Arabie²³. » La tradition andalouse est compromise par l'astrologie. Le *Policraticus*, sur ce point, est tout aussi explicite²⁴.

Plus tard, Pierre le Vénérable ayant fait prendre conscience à l'archevêque Raymond de la valeur apologétique du savoir arabe pour combattre l'islam, non plus seulement par l'épée, mais par le verbe, les traducteurs de Tolède et d'ailleurs s'intéresseront à la philosophie des Arabes et non plus seulement à leurs connaissances dans les sciences naturelles. L'intérêt pour la philosophie arabe depuis Cluny et Chartres gagnera la Faculté des Arts de Paris. Hermann de Carinthie et Robert de Chester, bons latinistes, se virent adjoindre un mozarabe, Pierre de Tolède, et un musulman de Tolède, Mohammad, pour que fussent assurées l'exactitude de la traduction et sa correction en latin²⁵.

L'arrivée à Tolède, en 1167, de Gérard de Crémone (1114-1187), qui laissa soixante et onze traductions couvrant tous les aspects du savoir²⁶, témoigne d'un intérêt bien tardif pour Aristote²⁷. Il était inévitable que ceux qui s'intéressaient à Fârâbî,

21. Cf. *ibid.* p. 647-648 ; 654-657.

22. C.-à-d. de l'astrologie ; cf. *Policraticus* 2.18 et 19.

23. Cf. *Meta* 4.6.145.10-12.

24. Cf. *Policraticus* 2.20.112.19-21.

25. Cf. R. Lemay, « Dans l'Espagne du XII^e siècle », *op. cit.*, p. 659 ; J. Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris, éditions du Seuil, 1985, p. 20-22.

26. Cf. A. de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993, p. 346-347.

27. Cf. J. Jolivet, *Philosophie médiévale, op. cit.*, p. 49-51 ; 65-77.

Ghazâlî, Ibn Sinâ, s'intéressassent à leur maître à tous. Il faudra cependant attendre la mort d'Ibn Rosha²⁸, notre Averroès, pour que s'épanouisse à Paris l'intérêt pour le Stagirite; et les années 1250 pour que ses commentaires de tout Aristote, à l'exception de la *Politique*²⁹, qui dataient pourtant de 1180 à 1193, y devinssent lecture courante à la Faculté des Arts.

2. Les traductions latines hors de l'Islam. Jean préfère les sources grecques

Dans les années 1150, Jean, pourtant élève de Thierry de Chartres comme Hermann de Carinthie, choisira une autre voie, celle qui passait, non par les traducteurs arabes et donc Cluny et Chartres, mais par les grecs de Sicile, du Sud de l'Italie et donc de l'abbaye de Saint-Denis³⁰. Le *Metalogicon* ne dit rien de cette option, l'impatience de son auteur est cependant évidente: qu'il relate les entretiens qu'il eut au sud des Alpes ou traite de l'enseignement de Thierry de Chartres, Jean procède par anecdotes, souvent ambiguës, quand il ne condamne pas par son silence la confusion entre l'astronomie et l'astrologie³¹, par exemple; il est aussi peu disert sur l'état de la science arabe à son époque³².

La comparaison entre Adélarde de Bath (1090?-1160?), anglais lui aussi mais de treize ans son aîné, et Jean, est significative: ses traductions, difficiles, voire laborieuses, se feront à partir de l'arabe et non du grec; ainsi, quoique circulât une traduction à partir du grec, de Boèce ou d'un autre traducteur, il donna trois versions des *Éléments* d'Euclide³³ avant 1142, une traduction lit-

28. Il vécut à Marrakech et à Cordoue de 1126 à 1198.

29. Cf. A. de Libera, *La philosophie médiévale, op. cit.*, p. 163-164.

30. Cf. *infra* p. 19-22.

31. Cf. *supra* p. 12. Thierry de Chartres, cf. *Meta* 2.10.52-53; Guillaume de Conches et Richard l'Évêque, cf. *Meta* 1.24.124-126; ses entretiens au Sud des Alpes, cf. *Meta* 1.15.89-94, 134-5; 3.5.66-69; l'astronomie, cf. *Meta* 4.6.10-12.

32. Cf. *Meta* 4.6.7-12.

33. Cf. M. Clagett, «The Medieval Latin Translations from the the Arabic of the Elements of Euclid, with Special Emphasis on the Versions of Adelard of Bath», *Isis*, vol. 44, Cambridge, Massachusetts, The History of Science Society, juin 1953, p. 16-41; p. 17 n. 2, p. 20 n. 15, p. 25 n. 2.

térale complète, c'est-à-dire avec les démonstrations considérées jusqu'à la Renaissance comme des commentaires, une version abrégée et une version commentée, en procédant à chaque fois à partir de la version arabe, dite d'al-Hajjâj, la plus ancienne traduite du grec. Cet Anglais qui, comme Jean, étudia en France et visita la Sicile avant de s'engager plus avant sur les terres de langues grecque puis arabe, traduisit à partir de l'arabe et non du grec. Parce qu'il connaissait l'arabe pour l'avoir appris en Sicile et qu'il ignorait le grec? Connaître une langue, au XII^e siècle, ne signifiait souvent pas davantage que savoir reconnaître les mots, en reproduire les sons. Il semble qu'Adélard n'ait jamais été capable de lire les textes qu'il traduisait et qu'il se soit contenté de mettre, mot après mot, en latin les termes arabes que lui lisait un collaborateur, en qui certains historiens identifient Pierre Alfonsi. Les décalques de l'arabe pullulent dans la traduction complète des *Éléments*, où de nombreux mots arabes insérés dans le texte latin ont ensuite été barrés et remplacés par des équivalents latins³⁴. Cette méthode de traduction sera celle de Dominique Gundisalvi et Avendauth³⁵. Le choix de l'arabe au détriment du grec témoigne de la fascination qu'exerçait sur ces esprits la prodigieuse science arabe.

Jean pose un autre regard sur l'art de la traduction, lui qui distingue, non sans une certaine condescendance amusée, le travail du grammairien, utile parce qu'il fait appel à des connaissances, somme toute, élémentaires et donc nécessaires, de celui du philosophe qu'il cherche à être et qui interprète en substance le texte. Le philosophe veille au transfert du sens, le grammairien aux équivalences de signification des mots. Ces deux niveaux de compréhension ont peu à voir avec ce relais entre deux traducteurs, l'un appartenant à la langue d'origine, l'autre à la langue d'accueil.

3. Constantinople

Le règne des Comnène à Constantinople permit l'intensification des échanges entre l'Orient chrétien et l'Occident. À une date inconnue, probablement avant 1138/1139, en tout cas sous

34. *Ibid.* p. 18-19.

35. Cf. A. de Libera, *La philosophie médiévale*, op. cit., p. 345.

le règne de Jean Comnène II (1118-1143), s'était créé à Constantinople, autour de la Princesse Anne Comnène, un cercle aristotélien chargé de rédiger des commentaires d'Aristote, cercle sans doute restreint aux deux seuls Eustrate de Nycée, qui produisit trois commentaires d'Aristote nettement néoplatoniciens et plus redevables à Simplicius ou à Denys le pseudo-Aréopagite qu'à Aristote lui-même, et Michel d'Éphèse, dont l'œuvre abondante est entièrement consacrée au commentaire du Stagirite³⁶. Théologiens et philosophes latins participaient activement à des débats, en particulier sous le règne de Manuel I^{er} (1143-1180). Jacques de Venise³⁷, Burgundio de Pise³⁸ firent le voyage de Constantinople. Les textes théologiques grecs pénétraient en Occident, de plus en plus nombreux. La tentative de reconquête de l'Italie du Sud par Manuel I^{er}, entre 1155 (débarquement à Ancône, occupation du territoire compris entre les marches et le golfe de Tarente) et 1158 (abandon de toute politique italienne après les défaites de 1156 contre le roi normand de Sicile, Guillaume I^{er}), coïncide avec le regain d'activité intellectuelle des monastères hellénophones du sud de l'Italie³⁹.

4. Saint-Denis

Alors que son traité sur la Trinité, *de Unitate et Trinitate divina*, venait d'être condamné par le concile de Soissons en 1121, Pierre Abélard⁴⁰ se lançait dans la querelle dionysienne qui le

36. Cf. *ibid.* p. 31-34.

37. Cf. *infra* p. 19.

38. Cf. *Meta* 4.7.7.

39. Cf. A. de Libera, *La philosophie médiévale, op. cit.*, p. 36-38; J. Irigoin «L'ellenismo italiota dal vii al xii secolo», Convegno Internazionale 8 organizzato da: Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia, Istituto di Ricerche Bizantine/Atene, Venezia 13-16 novembre 1997, Athènes, 2001 p. 83-98, repris et traduit sous le titre «L'Italie méridionale et la transmission des textes grecs du vi^e au xii^e siècle», la *Tradition des textes grecs. Pour une critique historique*, Paris, Belles Lettres, 2003, p. 521-536; M. P. Loicq-Berger, «Aristote et la Sicile», *Aristotelica secunda, Mélanges offerts à Christian Rutte*, sous la dir. de A. Motte et J. Denooz, Liège, Centre d'études aristotéliennes – CICAL (Centre informatique de philosophie et lettres), Université de Liège, 1996, p. 71-79.

40. Sur l'abbaye et le séjour qu'y fit Abélard, cf. É. Jaudeau, «Pierre Abélard à Saint-Denis», *Abélard et son temps*, actes du colloque international

contraignit à s'enfuir sur les terres de Thibaut II de Champagne, à Provins. Suger, nouvel abbé depuis le 10 mars 1122, sur l'entremise d'Étienne de Garland, proche du roi de France Louis VI, obtint de l'abbé de Saint-Denis son retour à l'abbaye, à la fin de l'hiver 1122. C'est ainsi qu'après la fondation du Paraclet et les errances de Saint-Gildas-de-Ruys, Pierre Abélard enseigna un temps sur la Montagne Sainte-Geneviève, en 1136. Jean fut alors l'élève de ce maître contesté mais prestigieux, qui avait déjà composé une bonne part de son oeuvre⁴¹. Le 16 juillet 1140, le concile de Sens, sur un coup de force de Bernard de Clairvaux, condamna plusieurs thèses de sa *Theologia*. Pierre Abélard passera les quelques années qui lui restaient à vivre sous la protection de l'abbé de Cluny, Pierre le Vénéral.

Les relations difficiles entre Saint-Denis et Pierre Abélard éclairent le jugement distant de Jean vis-à-vis de son maître parisien et, plus largement, l'intérêt qu'il portait à l'abbaye royale, plus proche de l'Orient chrétien que Cluny ou Chartres, davantage tournées vers l'Espagne.

Depuis l'époque carolingienne, les moines de Saint-Denis, soucieux des origines anciennes et glorieuses de leur abbaye, pour rapprocher l'histoire de Saint-Denis de celle de la royauté encourageaient la composition et la circulation de légendes concernant des personnages royaux. Les *Gesta Dagoberti regis*, composés au IX^e siècle, racontaient la fondation de l'abbaye par le roi Dagobert⁴². D'autres récits relataient le pèlerinage qu'aurait fait Charlemagne à Jérusalem pour en rapporter de précieuses reliques⁴³.

organisé à l'occasion du 9^e centenaire de la naissance de Pierre Abélard (14-19 mai 1979), sous la dir. de Jean Jolivet, Paris, Belles Lettres, 1981, p. 161-173.

41. Cf. Ch. de Rémusat, *Abélard*, 2 tomes, Paris, Lagrange, 1845 (reprint Frankfurt/Main, Minerva GMBH, 1975) : Abélard, *Des intellections*, éd. et trad. P. Morin, Paris, Vrin, 1994. Annexe B : Vie et œuvres d'Abélard, p. 144-154. Sur les œuvres écrites entre 1136 et 1140, cf. p. 152.

42. Bibliographie dans D. Nebbiai-Dalla Guarda, *La bibliothèque de Saint-Denis en France du IX^e au XVIII^e siècle*, Paris, éditions du CNRS, 1985, p. 47 n. 139.

43. Cf. *ibid.* n. 140.

En 827, Louis le Pieux, ayant reçu de Michel le Bègue, empereur de Constantinople, un exemplaire des œuvres de Denys le pseudo-Aréopagite, chargea l'abbé Hilduin de la traduction des textes qu'il contenait.

À la suite de ces travaux, l'abbaye fut très vite considérée comme un centre d'étude et de diffusion des textes grecs. En 860, Jean Scot Érigène effectua sa traduction des œuvres de Denys le pseudo-Aréopagite à partir d'un manuscrit de l'abbaye. Au XII^e siècle, ces études reçurent une nouvelle impulsion et de nombreuses prières en langue grecque furent introduites dans la liturgie⁴⁴. La messe grecque du jour octave de saint Denis, le 16 octobre, aurait été rétablie dans la seconde moitié du XII^e siècle à l'instigation du moine Guillaume de Gap, maître de grec, traducteur et médecin⁴⁵. Le témoignage d'Herbert de Bosham nous révèle que, dans les années 1160, l'enseignement du grec était vraiment organisé dans l'abbaye. Lors d'une visite à l'abbaye, entre 1164 et 1166, pendant son exil en France, ce secrétaire et biographe de Thomas Becket entendit une leçon de ce même Guillaume de Gap, « homme à demi grec et presque latin⁴⁶ », qui expliquait un texte grec fixant l'époque de la prédication de saint Paul. En 1167, Guillaume rapporta des manuscrits de Constantinople. Ce voyage fut à l'origine de nombreuses traductions nouvelles.

Jean Sarrasin, spécialiste d'études dionysiennes en rapport avec l'abbaye royale, quoique sans y être effectivement rattaché⁴⁷, voyagea en Grèce à la recherche de nouveaux manuscrits contenant des œuvres de Denys le pseudo-Aréopagite. Il mentionne dans une correspondance un voyage accompli plusieurs années auparavant et demande des renseignements sur la mission accomplie en Grèce par un moine de Saint-Denis qui, espère-t-il, aura réussi à se procurer les textes qu'il avait lui-même recherchés en vain. Jean Sarrasin, dans une lettre à Eudes de Deuil, abbé de

44. Cf. *ibid.* p. 29-30.

45. Cf. *ibid.* p. 30-31, 34.

46. Ainsi qu'il le dit de lui-même dans son introduction à sa traduction latine de l'*Éloge de Saint Denys* de Michel Syncelle, dont il avait rapporté de Constantinople en 1167 un manuscrit : *ibid.* p. 32.

47. *Ibid.* p. 30 n. 75.

Saint-Denis (mort en 1162), pria l'abbé et le moine Guillaume de bien vouloir lui signaler les fautes dans sa traduction des *Noms divins*, réalisée « avec une certaine précipitation⁴⁸ ». L'abbaye ne se contentait pas de fournir les documents et d'assurer la direction scientifique de la nouvelle traduction du corpus dionysien par le savant Jean Sarrasin, des moines firent eux-mêmes des traductions d'œuvres grecques⁴⁹. Jean de Salisbury s'intéressait aux travaux de traduction de son homonyme Jean Sarrasin.

Hors de France, d'autres traducteurs encore firent œuvre utile : Henri Aristippe, archidiacre de Catane, séjourna à Constantinople en 1158 comme représentant du roi de Sicile. Il traduisit le *Phédon*, le *Ménon* et le livre IV des *Météorologiques*.

5. La *logica nova* et Jacques de Venise

Au Moyen Âge, la *logica vetus*, ou « ancienne logique », désignait un ensemble de huit textes formé par : l'*Isagoge* ; deux œuvres d'Aristote traduites par Boèce, les *Catégories* et le traité *De l'interprétation* ; les cinq monographies rédigées par Boèce, *Introductio ad syllogismos categoricos*, *de Syllogismo categorico*, *de Syllogismo hypothetico*, *de Diuisione*, *de Differentiis topicis*. Les autres traités qui composent la logique, de nouveau ou enfin disponibles dans les traductions de Boèce (*Premiers Analytiques*, *Topiques*, *Réfutations sophistiques*) et de Jacques de Venise (*Seconds Analytiques* au cours du second quart du XII^e siècle), sont appelés *logica nova*, « nouvelle ou seconde logique ». Il est difficile de dire pour quelles raisons les traductions des *Topiques*, des *Analytiques* et des *Réfutations sophistiques* de Boèce sont restées ignorées jusque vers les années 1120, cependant que les deux *Commentaires du traité De l'interprétation* ne sont plus guère lus au XII^e siècle et plus du tout au XIII^e siècle, la *logica modernorum* remplaçant les commentaires du traducteur

48. Cf. L. Delisle, « Traductions de textes grecs faites par des religieux de Saint-Denis au XII^e siècle », *Journal des Savants*, 1900, p. 726 ; D. Nebbiai-Dalla Guarda, *La bibliothèque de Saint-Denis, op. cit.*, p. 31 n. 78.

49. Cf. D. Nebbiai-Dalla Guarda, *La bibliothèque de Saint-Denis, op. cit.*, p. 31 n. 80.

Boèce⁵⁰. La contribution de Boèce à la *logica nova* est en tout cas demeurée inconnue de Jean comme de ses contemporains.

L'histoire de la *logica nova* est différente pour chaque œuvre. Vers 1120, Pierre Abélard avait quelques connaissances des *Premiers Analytiques* et des *Réfutations sophistiques*; et déjà vers 1132, Adam du Petit-Pont avait élaboré une doctrine dérivée des *Topiques* et des *Réfutations sophistiques* dans son *Ars disserendi*; les *Réfutations sophistiques* ont probablement fait l'objet de nombreuses études et discussions entre 1120 et 1140. Les *Seconds Analytiques* ont dû circuler à partir de 1145. Vers 1140, Thierry de Chartres, qui rassemble dans son *Eptateucon* les œuvres nécessaires aux études libérales, parmi lesquelles les traités de logique d'Aristote traduits par Boèce, ignore les *Seconds Analytiques*, sans doute à cause de leur difficulté dans la traduction qui avait cours au XII^e siècle, la traduction de Boèce n'étant pas alors entièrement disponible⁵¹; Otto de Freising n'en connaissait pas l'existence lorsqu'il écrivait ses premières chroniques vers cette même date⁵². Un énigmatique *Iohannes*, «Jean», a, avant 1159, produit une seconde traduction des *Seconds Analytiques*, préservée dans un seul manuscrit⁵³.

Jacques de Venise rassembla ses matériaux directement à Constantinople ou en Sicile et fut probablement le premier à traduire la *Physique*, la *Métaphysique*, le *de Anima* et une partie des *Parua naturalia*. Il retraduisit après Boèce les *Premiers* et *Seconds Analytiques*, les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques*. Il est l'auteur ou le traducteur de plusieurs commentaires de ce second

50. Cf. A. de Libera, *La philosophie médiévale*, *op. cit.*, p. 249; Porphyre, *Isagoge*. Texte grec et latin, trad. A. de Libera, A.-Ph. Segonds. Introduction et notes A. de Libera, Paris, Vrin, 1998, p. xxxv n. 51; O. Lewry, «Boethian Logic in the Medieval West», *Boethius, His Life, Thought and Influence*, sous la dir. de M. Gibson, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 90-134; p. 103.

51. Cf. L. Minio-Paluello, «Jacques le Grec de Venise, Iacobus Veneticus Grecus, Canonist and Translator of Aristotle», *Traditio, Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion*, vol. VIII, New York, Fordham University Press, 1952, p. 265-304; p. 270 n. 13; p. 282; O. Lewry, «Boethian Logic», *op. cit.*, p. 111-112; p. 130 n. 116 et 113.

52. Cf. L. Minio-Paluello, «Jacques le Grec de Venise», *op. cit.*, p. 270 n. 13.

53. Cf. A. de Libera, *La philosophie médiévale*, *op. cit.*, p. 348-349.

groupe d'œuvres et a traduit un prologue à la *Physique*. Notre vocabulaire philosophique lui doit bien des termes. Malheureusement, sa vie nous demeure inconnue et les rapports qu'il a pu entretenir avec les lettrés de son temps, Jean en particulier, se réduisent à de vagues hypothèses. Sa traduction de *τερετίσματα*⁵⁴ – *monstra*: «des monstres», dans la traduction admise jusqu'alors – par *cicadationes* «des chants de cigales», citée dans le *Metalogicon*⁵⁵ permet d'affirmer que les *Seconds Analytiques* furent traduits au plus tard en 1159, probablement à partir de 1145. Cette traduction latine n'a été retrouvée qu'en 1913⁵⁶. Son attribution ne fait guère de doute. Des trois traductions supposées circuler vers le milieu du XII^e siècle, celle de Boèce à l'état de fragments, celle de Jacques de Venise et une traduction anonyme, il convient de penser que la traduction la plus répandue ne pouvait être l'œuvre de Boèce et avait toutes chances d'être celle de Jacques de Venise⁵⁷. Chez les Modernes, l'attribution de cette traduction à Boèce ou à Jacques de Venise est demeurée longtemps incertaine⁵⁸.

Jacques de Venise se nomme lui-même *Veneticus Grecus*, «Grec de Venise», et se présente comme quelqu'un qui s'est souvent entretenu avec des Grecs et seulement à titre exceptionnel avec des Latins⁵⁹, soit qu'il fût un Grec né à Venise ou que, né à Venise, il eût adopté une terre où l'on parlât grec comme une seconde patrie, ou encore que, Vénitien de souche, il eût été élevé parmi des Grecs, à Constantinople, dans le Sud de l'Italie ou en Sicile. De fait son latin est fort hellénisant, comme en témoigne l'avis qu'il rendit à propos de l'affaire jugée au concile de Crémone. Clerc de l'Église de Rome, probablement ne fut-il jamais prêtre⁶⁰.

54. *Seconds Analytiques* 1.22.83a.33.

55. «Selon une nouvelle traduction: ce sont des chants de cigales», *Meta* 2.20.398.

56. Cf. L. Minio-Paluello, «Jacques le Grec de Venise», *op. cit.*, p. 267 n. 5.

57. Cf. *ibid.* p. 281-291.

58. Cf. ce qu'en dit C. C. J. Webb in *Policraticus, Prolegomena* p. xxiii-xxvii; *Metalogicon, Prolegomena*, p. xiii-xiv; xvii-xviii.

59. Cf. L. Minio-Paluello, «Jacques le Grec de Venise», *op. cit.*, p. 266-267; 281.

60. Cf. *ibid.* p. 268-269; 279.

Jacques de Venise et Jean, notre unique source pour le jugement qui y fut rendu, se sont-ils rencontrés au concile de Crémone le 7 juillet 1148, quand le pape Eugène III jugea un problème de préséance qui opposait l'archevêque de Ravenne à celui de Crémone? En Italie du Sud vers 1148-1153, Jean a rencontré un traducteur originaire de Santa-Severina en Calabre, siège d'un archevêché latin mais de langue grecque, intéressé lui aussi par les questions de logique, qui avait quelque connaissance d'Aristote et n'était pas un parfait latiniste. Était-ce Jacques de Venise? Il devait se rencontrer dans cette région d'Italie plus d'un traducteur italo-grec, intéressé par les questions de logique. Jean a pu connaître l'un, le Calabrais, en personne, et l'autre, Jacques de Venise, par ouï-dire et par ses traductions⁶¹. Se sont-ils à nouveau rencontrés à la cour pontificale, lors du rapport présenté au pape Eugène III par Anselme de Havelberg sur des débats théologiques qui s'étaient tenus à Constantinople? Jean n'a pu manquer de lire le nom de Jacques de Venise parmi les sages qui participèrent au débat. L'avis qu'à cette occasion ce dernier rendit en faveur de l'archevêque de Ravenne, prouve sa qualité de juriste reconnu et compétent; son argumentation, sa traduction des sources grecques sont remarquables⁶². En 1159, Jean achevait son *Metalogicon*, qui contient le premier compte rendu en latin des *Seconds Analytiques* d'après la traduction de Jacques de Venise, dont il cite çà et là la traduction sans jamais citer son nom. Il connaissait par ailleurs la troisième traduction, d'un auteur anonyme qui, dans sa préface, cite le nom de Jacques de Venise et reproche aux *Seconds Analytiques* leur obscurité due au fait qu'ils n'étaient pas enseignés. Certains y ont vu une critique adressée à Jacques de Venise, Jean faisant probablement justice de cette critique en rejetant le reproche d'obscurité sur le sujet, sur Aristote et sur le scribe latin ou grec⁶³. Burgundio de Pise n'avait-il pas vanté les mérites d'Aristote pour sa théorie de la démonstration⁶⁴?

61. Cf. *Meta* 1.15.89-91, 134 et suiv.; 3.5.41; 4.2.10; L. Minio-Paluello, « Jacques le Grec de Venise », *op. cit.*, p. 291-295.

62. Cf. L. Minio-Paluello, *ibid.*, p. 269; 272-281, 292.

63. Cf. *ibid.*, p. 270 n. 14; 281; 291-292; *Meta* 4.6.18-19.

64. Cf. *Meta* 4.7.2-6.

6. Le Mont-Saint-Michel

Le fait que Jacques de Venise ait traduit et commenté les *Premiers* et *Seconds Analytiques*, les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques*, parut d'une telle importance à Robert de Thorigny, abbé du Mont-Saint-Michel qu'il l'inscrivit, entre 1157 et 1169, dans un espace d'une copie de sa chronique resté libre entre la relation des événements de 1128 et ceux de 1129 : cette date de 1128 est-elle la date des commentaires et traductions de Jacques de Venise ? Sans doute pas. Robert de Thorigny a probablement noté l'événement là où il le pouvait, le plus près possible de l'année de référence. Vraisemblablement aussi pensait-il que ces traductions dataient déjà de quelques dizaines d'années⁶⁵.

Quand Robert de Thorigny a annoté sa chronique, Jean se trouvait soit dans le Nord de la France soit en rapport avec des lettrés de cette partie de la France, en particulier avec son ancien maître Richard l'Évêque, archidiacre de Coutances⁶⁶. Richard l'Évêque était en relation avec le Mont-Saint-Michel : son élection comme évêque d'Avranches (1170) est mentionnée dans le chronique de Robert de Thorigny, ainsi que sa mort (1182). Robert de Thorigny le recommande chaleureusement aux prières de l'abbé du Bec. L'existence de ces nouvelles traductions ne pouvait échapper à Jean, tellement attentif à lire l'œuvre même d'Aristote. Probablement en 1167, il écrivit à Richard l'Évêque⁶⁷ pour lui réclamer une nouvelle fois plusieurs œuvres d'Aristote, inconnues de lui après qu'il eut achevé son *Metalogicon*, et qui n'étaient donc pas les traités de l'*Organon* ; ainsi que des gloses sur les points les plus difficiles d'Aristote, car Jean dit ne pas faire autrement confiance au traducteur, qu'il soupçonne, quelle que soit sa réputation

65. Cf. L. Minio-Paluello, « Jacques le Grec de Venise », *op. cit.*, p. 270-271.

66. Cf. *Meta* 1.24.115, 2.10.43-45.

67. Alors archidiacre de Coutances ; il avait enseigné, entre autres, la grammaire à Jean de Salisbury, cf. *Meta* 2.10. 45-49 ; il fut évêque d'Avranches de 1170 à sa mort en 1182/3, cf. *The Letters of John of Salisbury*, éd. W. J. Millor, S. J. et H. E. Butler, révision C. N. L. Brooke, Londres, 1955, 2 vol., 2.201 n. 1.

d'éloquence, de ne pas être aussi bien formé en « grammaire⁶⁸ ». De quelles œuvres s'agissait-il? de quel traducteur? Jacques de Venise probablement, vu les maigres qualités linguistiques et littéraires que lui reconnaît Jean. Ces gloses de Richard l'Évêque ont-elles jamais été écrites? Tout un ensemble de manuscrits qui comprennent des œuvres d'Aristote fut copié au Mont-Saint-Michel ou à proximité, dans une région qui comprend Avranches, à une époque où Robert de Thorigny était abbé du monastère et Richard archidiacre de cette ville. Toutes ces œuvres ont de bonnes chances d'être des traductions de Jacques de Venise: la piètre qualité de leur latin, en particulier, ne trompe pas.

Si Salerne et Tolède furent les premiers centres d'où rayonna une partie de la science aristotélicienne vers l'Europe occidentale, le Nord de la France fit preuve d'un intérêt tout particulier pour un nouvel Aristote propre à intéresser les philosophes et les théologiens.

68. Cf. *Letters of John of Salisbury*, *op. cit.*, 2.201, 294-5.

III. Biographie et autobiographie

A. La vie de Jean

Ses premières années nous sont mal connues. Jean est né à Old Sarum – l'ancienne Salisbury jusqu'au XIII^e siècle¹ – vers 1115-1120. Il avait un frère, Richard de Salisbury, deux demi-frères, Robert FitzGille et Richard Peche², et une demi-sœur, Egidia. Son père était-il chanoine sous le patronage de l'évêque Roger, zélé et mondain chancelier royal? Le fait est que, très tôt, avec l'appui de l'évêque chancelier, Jean fut chanoine au moins de deux cathédrales, Salisbury et Exeter, mais il ne fut jamais riche³. La famille passa dans les années 40 ou 50 de l'ancienne Salisbury à Exeter. Dans les années 1160, sa mère était encore en vie; une lettre l'atteste, que Jean, alors en exil pour avoir soutenu la cause de Thomas Becket, lui envoya. Il lui rendit visite à son retour le 16 novembre 1170, ainsi qu'en témoigne une lettre adressée à son ami Pierre de Celle: «Elle avait reçu l'assurance de l'Esprit saint qu'elle ne mourrait pas sans nous avoir revus, mon frère et moi-même de retour d'exil⁴.»

1. Cf. C. Brooke, «John of Salisbury and His World», *The World of John of Salisbury*, M. Wilks, Oxford, B. Blackwell for the Ecclesiastical Society, 1984, p. 1-20; p. 3.

2. Cf. F. Barlow «John of Salisbury and His Brothers», *Journal of Ecclesiastical History* 46, Edimburgh-London, Cambridge University Press, 1995, p. 95-109.

3. Il faut probablement faire la part du *topos*, mais Jean peut être sincère car il s'exprime le plus souvent avec ironie, cf. *Meta* 1 prol. 53-54, 2.10.75-76, 3 prol. 2-4, 15; peut-être aussi du fait de son ambiguïté: 3 prol. 42-46. Cf. E. Türk, *Nugae curialium. Le règne d'Henri II Plantagenêt (1145-1189) et l'éthique politique*, Genève, Librairie Droz, 1977, p. 89 n. 305.

4. Cf. *Letters of John of Salisbury*, *op. cit.*, 2.304.716-17.

En 1136, il passa sur le continent pour y étudier durant une douzaine d'années, jusqu'en 1147. Il dut aimer les voyages, car après ses études en France, au cours de la décennie qui suivit, il passa plusieurs fois les Alpes pour se rendre à la cour papale comme représentant de Thibaut, archevêque de Canterbury. Et plus tard dans les années 1160, durant son exil il gagna depuis Reims, où l'avait accueilli Pierre de Celle, le delta du Rhône, où il s'intéressa aux récits de nombre de voyageurs de la région et se rendit en pèlerinage à Saint-Gilles-du-Gard, près de Nîmes⁵.

Thibaut mort à l'automne 1160, Thomas Becket (1120-1170), ami de Jean de longue date, archidiacre de Canterbury et administrateur de l'Église de Canterbury, mais aussi chancelier du roi Henri II depuis 1155 et son inséparable compagnon, lui succède. En 1162, il renonce à sa charge de chancelier et se voue à la cause de l'Église d'Angleterre avec une intransigeance bientôt presque fanatique. Jean se rapproche encore de Thomas. Malgré ses conseils, ou à cause d'eux diront certains, après six ans d'exil sur le continent, Thomas, rentré en Angleterre, est assassiné dans la cathédrale de Canterbury le 29 décembre 1170. Jean continue de travailler à Canterbury; il pouvait penser avoir atteint les limites de sa carrière, quand Guillaume-aux-blanches-mains, évêque de Chartres et archevêque de Sens, suggéra à son beau-frère, le roi de France Louis VII, de faire élire son ami et protégé, évêque de Chartres. Henri II, sans doute, ne fit guère de difficultés pour libérer Jean de ses obligations.

Il est mort à Chartres le 25 octobre 1180 et a été enseveli dans l'église de l'abbaye de Notre-Dame-de-Josaphat. On peut voir aujourd'hui encore dans ce qui reste de l'abbatiale, son sarcophage magnifiquement sculpté⁶.

5. Cf. *ibid.*, 2.272.552-3, 274.576-7.

6. Cf. J. Villette, «Le tombeau sculpté de Jean de Salisbury, un chef-d'œuvre trop peu connu», *Notre-Dame de Chartres* 44, 1980, p. 15-17; p. 15.

B. Une autobiographie intellectuelle

Quel sens donner au récit autobiographique du *Metalogicon* 2.10, au milieu d'un traité qui présente une critique de la doctrine cornificienne, un résumé de la logique d'Aristote, une introduction aux arts libéraux pour éviter les pièges des cornificiens, et qui mêle la comédie, la satire, l'élogie, au point de laisser l'impression, comme on le dit de tant d'œuvres du Moyen Âge, que son auteur ne s'est pas contenté d'un seul genre littéraire?

1. Un projet pédagogique et philosophique : restaurer l'unité du *trivium*

Jean critique l'éducation dispensée dans les écoles de son temps selon le principe qui gouverne sa vie et qu'il conseille à ceux qui veulent bien l'écouter : en toutes circonstances chercher le juste milieu ; fuir toute forme d'excès. Dans l'enseignement des arts du *trivium*, tout excès, tout déséquilibre met en péril les valeurs sur lesquelles repose le contrat qui fonde la société des hommes⁷ dans leur recherche d'un juste gouvernement, il met en péril l'individu comme le corps social. La faute des cornificiens n'est donc pas légère⁸. L'étude de chacun de ces arts doit bannir la sophistique, cette perversion de la dialectique, qu'elle porte sur les mots ou sur les raisonnements, la chicane, l'obscurité et toutes les formes de prétention qui les corrompent. L'ignorance de la grammaire interdit tout raisonnement, toute communication, la sophistique corrompt la logique, l'arrogance ruine l'éloquence ; ces défauts rendent impossible la quête de la vraie philosophie qui mène, si Dieu veut bien secourir nos efforts par le don de sa grâce, de la *scientia*, « connaissance », à la *sapientia*, « sagesse⁹ ». L'utilitarisme qu'enseignent les cornificiens, est la perversion de l'efficacité que recherche la science pour la mettre au service de chacun¹⁰.

7. Cf. *Meta* 1.1.59-63.

8. Cf. *Meta* 1.3.24-16.52, 60-83.

9. Cf. *Meta* 4.19.

10. Cf. K. S. B. Keats-Rohan, « John of Salisbury and Education in 12th Century Paris from the Account of His *Metalogicon* », *History of Universities* 6, sous le dir. de Peter Denley, Oxford University Press, 1986-87, p. 1-45 ; p. 2, 4-6.

Ici se rejoignent fiction et autobiographie. L'incarnation de tous ces travers qui déséquilibrent le rapport des arts du *trivium* entre eux, dans le personnage de Cornificius, dont les excès feraient honte à un porc d'Épicure¹¹, permet à Jean de stigmatiser les vices de certains maîtres de son temps. Aux lecteurs de rabattre, par exemple, ce que dit Jean de ces maîtres dans son chapitre autobiographique, sur le portrait satirique qu'il a brossé de son personnage de fiction. La critique des maîtres, désignés par leur nom, pourra se faire sans leur manquer de respect, mais sans que Jean en édulcore la portée : Cornificius est comme l'ombre portée de leurs défauts. Les deux registres autobiographique et fictionnel permettent la condamnation des attitudes intellectuelles des uns et des autres en évitant toute querelle de personne¹². Jean a en effet le souci constant de distinguer les personnes des principes qui sont à l'origine de leurs actes. Au contraire, la rage et les invectives des cornificiens contre les disciples de Pierre Abélard, Guillaume de Conches, Thierry de Chartres, Guillaume de Champeaux et Hugues de Saint-Victor, visent autant les personnes que les principes qui président à l'étude des arts du *trivium*.

Le témoignage autobiographique de *Metalogicon* 2.10, plus directement, permet à son auteur d'exemplifier la menace que représente l'attitude des cornificiens, par l'aveu des erreurs auxquelles lui-même n'a pas su toujours échapper pour avoir ignoré quelle devait être la place de la dialectique parmi les deux autres arts du *trivium*¹³. Ce récit autobiographique illustre, parmi d'autres formes d'excès, l'habileté intellectuelle de certains de ses contemporains, dont seule une solide connaissance de la grammaire et de la rhétorique permettait de dénoncer les sophismes, ou la tendance chez les mêmes ou d'autres, dont Hugues de Saint-

11. Cf. *Meta* 1.2.26.

12. Cf. K. S. B. Keats-Rohan, « John of Salisbury and Education », *op. cit.*, p. 6.

13. Cf. l'analyse fort détaillée et utile de K. S. B. Keats-Rohan, *ibid.*, p. 6-27, qui se fonde sur ce principe déjà mis en valeur par H. Liebeschütz, *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, studies of the Warburg Institute 17, University of London, sous la dir. de F. Saxl, 1950 (réimpr. Nendeln/Liechtenstein, Kraus reprint, 1980), p. 111.

Victor s'était aussi fait le témoin¹⁴, à expliquer toute une doctrine à partir du titre d'un traité, en sorte que les étudiants, soit n'en avaient qu'un vernis trompeur, soit n'y comprenaient plus rien. Cependant Jean est surtout sensible à ceux de ces maîtres qui, sous le couvert de la dialectique, s'attachaient, plutôt qu'à réfuter les thèses qu'ils combattaient, à les ruiner et à les discréditer. En quoi ils pervertissaient la saine dialectique, qui toujours reconnaît et pèse les mérites des doctrines et des avis en présence. Pour Jean, l'antithèse a une prétention légitime à détenir une part de la vérité ou de la compréhension de la vérité, à laquelle elle est donc nécessaire¹⁵. La critique de Bernard de Chartres pour ses efforts à concilier Platon et Aristote, qui de leur temps n'avaient pas réussi à se mettre d'accord¹⁶, illustre cette nécessité. L'un comme l'autre furent des philosophes éminents, harmoniser leurs philosophies reviendrait à nier ce que chacune détient de vérité. De même, confondre ceux qui furent ses disciples, Guillaume de Conches, Thierry de Chartres, Gilbert de la Porrée en une doctrine harmonieuse, sans rien dire de l'absurdité d'une telle entreprise, reviendrait à nier la valeur de ces maîtres éminents. Leur diversité atteste la richesse de la vérité. Cette diversité des maîtres et de leurs doctrines faisait la richesse de ce milieu scolaire parisien.

2. Une école philosophique idéale

La sagesse, selon Jean, vise le juste milieu entre les avis, les doctrines, les personnes. Mais la technicité dialectique qui était en train de voir le jour de son temps, ne pouvait pas l'intéresser, pas davantage que la scolastique à venir; non pour des raisons de style, mais parce que le langage en se spécialisant¹⁷, du fait de cette technicité accrue, se décontextualisait, les thèses s'énonçant pour

14. Cf. Hugues de Saint-Victor, *L'art de lire, Didascalicon*, introduction, traduction et notes, Michel Lemoine, Paris, Les Éditions du Cerf, Sagesses chrétiennes, 1991, p. 3.5; *Meta* 2.19.4-9.

15. Cf. K. S. B. Keats-Rohan, « John of Salisbury and Education », *op. cit.*, p. 3.

16. Cf. *Meta* 2.17.80-84.

17. Cf. K. S. B. Keats-Rohan, « John of Salisbury and Education », *op. cit.*, p. 25.

elles-mêmes et non comme les avis de tel ou tel homme réel en chemin vers la sagesse. Le récit autobiographique de *Metalogicon* 2.10¹⁸ expose en trois relations hiérarchiques les modes de la recherche du juste milieu, depuis la situation du disciple face au maître, Jean aux pieds de Pierre Abélard, accueillant la vérité humaine sans savoir la critiquer; celle, inverse, du maître face au disciple, Jean s'efforçant d'instruire Guillaume de Soissons et se cherchant un appui auprès d'Adam du Petit-Pont, où se révèle l'ignorance de celui qui croit savoir; celle, enfin, de disciples égaux entre eux comme autant de *philosophantes*, d'« hommes sur le chemin de la sagesse », et non de *philosophi*, d'« hommes qui se prétendent sages » : Jean retrouve ses anciens condisciples, dérisoire figure d'une communauté spirituelle ou simplement scolaire, qui en évoque par ses manques une tout autre, respectable celle-ci, quelque école, quelque cercle, comme en avait connu, en connaissait encore Canterbury. De celles aussi que s'efforçait d'animer son ami Pierre de Celle. Le ratage dont s'amuse Jean, sonne comme un rappel de ces années de formation à Paris où le pire avait bien failli se produire; et au-delà, comme un appel à la vertu d'humilité. Dans cette parodie de cercle philosophique avec ses anciens camarades, Jean avait sans doute partagé pas mal de ces vanités. À l'issue de cette formation « urbaine », ne s'était-il pas engagé dans une carrière mondaine, plutôt que de suivre les conseils de son ami Pierre de Celle? L'« exil » du cloître restera pour Jean tout au long de sa vie un idéal qui le rapprochera de son ami de Reims.

Cet idéal d'une école de la sagesse, Jean n'était pas le seul à le souhaiter et à le vivre. Le cas de Gilbert de la Porrée est éclairant: « Lequel en effet dès sa jeunesse se soumit à l'enseignement d'hommes importants, et se fia davantage à l'autorité de ceux-ci qu'à sa propre intelligence, parmi lesquels se trouvaient d'abord Hilaire de Poitiers, puis Bernard de Chartres, enfin Anselme et Raoul de Laon, frères germains, auprès desquels il avait puisé un savoir non pas léger, mais digne de crédit¹⁹. » Cet homme est le

18. Cf. *ibid.*, p. 21-22.

19. Cf. Otto de Freising, *Gesta Friderici*, 1.52; K. S. B. Keats-Rohan, *ibid.*, p. 10.

même qui fut maître à Chartres devant quatre élèves, puis à Paris devant presque trois cents, enfin évêque de Poitiers, s'acharnant à perfectionner sa connaissance de la langue grecque auprès d'Éverard d'Ypres à qui, en échange, il enseignait le latin²⁰. Perpétuel étudiant, Gilbert de Poitiers échange un savoir utile avec son élève – qui d'ailleurs aurait eu peu de raison de se vanter des résultats de son enseignement, à en juger d'après les *Opuscula*²¹ de Gilbert.

L'admiration affectueuse avec laquelle Jean évoque l'enseignement de Bernard de Chartres, au point qu'on a pu croire qu'il avait été son élève un temps, montre cet idéal cher à Jean comme à bien des maîtres de cette génération, d'un enseignement fondé sur un savoir indissociable de celui qui le dispensait. L'enseignement de Bernard de Chartres, pour l'essentiel, demeurerait conforme à celui que dispensaient les écoles carolingiennes : l'effort porte sur le *trivium*, le *quadrivium* est négligé. Plutôt que la connaissance des sciences, Bernard de Chartres veut introduire à la connaissance approfondie des auteurs anciens, comme autant de modèles dont il convient de s'inspirer plutôt que de les imiter servilement ; l'idéal est de rivaliser avec ces géants sur les épaules desquels nous avons à nous jucher. La grammaire y reste l'art de bien parler et d'interpréter les poètes et les historiens. *Lectio, narratio, declinatio* demeurent les techniques de base. Le maître introduit à un modèle dont il montre l'utilité et l'invention : au seuil de la présentation de la logique d'Aristote, Jean en remet la présentation méthodologique à l'un des *auctores*. Car Bernard de Chartres n'est plus tout à fait seulement un *magister* : il appartient à une autre génération, sinon à une autre époque ; sa méthode, avons-nous dit, comme le siège de son école claustrale le rappelle, est proche de celle des écoles carolingiennes. Jean tend à en faire une sorte de Boèce de son temps, même si beaucoup plus modeste. Si Bernard de Chartres n'est pas de ces géants qu'il évoque, du moins « sortent-ils

20. Cf. Éverard d'Ypres, *Dialogus Ratii et Euerardi*, éd. N. M. Haring, « A Latin dialogue on the Doctrine of Gilbert of Poitiers », *Mediaeval Studies* 15, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1953, p. 252 ; K. S. B. Keats-Rohan, *ibid.*

21. Cf. N. M. Haring, « Cistercian Everard of Ypres and His Appraisal of the Conflict between St. Bernard and Gilbert of Poitiers », *Mediaeval Studies* 17, *op. cit.*, 1955, p. 147-148 ; K. S. B. Keats-Rohan, *ibid.*, p. 38 n. 65.

de sa bouche²²». L'évocation respectueuse et tendrement amusée du maître d'antan permet à Jean de prendre quelque distance avec l'école de Chartres, par un effet de cette prudence qui, aux yeux de notre auteur, constituait un élément modérateur nécessaire à la considération des « autorités ».

Bernard de Chartres demande à ses élèves de retenir des passages entiers choisis avec soin selon leur degré d'utilité, et d'imiter les bons auteurs en se livrant à des exercices pratiqués dès la fin de l'Antiquité, avant de terminer sa classe par une causerie propre à édifier la foi et les mœurs. Ainsi la sagesse humaine s'avance-t-elle à la rencontre de la sagesse divine : « L'idéal de toute vie est de parvenir à la sagesse de Dieu, la vraie philosophie mène à l'amour de Dieu²³. »

Un certain humanisme s'est éteint avec Pierre Abélard et Thierry de Chartres, entre 1140 et 1150, une fraîcheur, un charme ont disparu avec eux²⁴. Le récit du *Metalogicon* n'échappe sans doute pas à la nostalgie : à la fin de l'été 1159, alors que Jean achève son *Metalogicon*, Guillaume de Conches et Richard l'Évêque ont été contraints d'abandonner leur enseignement de grammairiens, Guillaume de Conches ayant rejoint la maison de Geoffrey de Normandie en 1151, quelque temps avant sa mort en 1154 ; Richard l'Évêque étant devenu archidiacre de Coutances en cette même année 1159, avant d'être consacré évêque d'Avranches en 1171. Thierry de Chartres, chancelier de Chartres en 1142, a abandonné Paris vers 1145, de même que Gilbert de la Porrée élu évêque de Poitiers en 1142. Pierre Hélie est à Poitiers depuis 1156. Robert Pullen a quitté Paris pour le Saint-Siège en 1144. Tous ces départs ne furent pas nécessairement des promotions. Jean a peint avec amertume les humiliations subies par les uns, les renonce-

22. Il en est l'ogre du savoir selon un réseau qui renvoie autant aux histoires d'ogre qu'à l'Énéide ; cf. D. Fabre, « Une histoire d'ogre », *L'ogre historien. Autour de Jacques Le Goff*, sous la dir. de J. Revel et J.-Cl. Shmitt, Paris, Gallimard, 1998, p. 303-333 ; p. 328 n. 1.

23. *Policraticus* 7.7.116.25-30.

24. Cf. R. W. Southern, « Humanism and the School of Chartres », *Mediaeval Humanism and Other Essays*, Oxford, 1970, p. 79 ; K. S. B. Keats-Rohan, *ibid.*, p. 44 n. 141.

ments des autres, face à la vigueur et à l'audience d'un enseignement au service d'ambitions plus ou moins scrupuleuses²⁵.

C. L'école de Canterbury

Jean dédie son *Policraticus* à son ami Thomas Becket devenu chancelier d'Angleterre, en lui rappelant que souvent il en avait soumis le contenu à son jugement. Les idées qui y sont développées, issues de leurs échanges de vues, sont leur patrimoine commun, selon, en cette sorte d'académie que fut l'École de Canterbury, fille du Bec, la tradition léguée à Thibaut²⁶ par Lanfranc²⁷ et Anselme²⁸ plus sensibles à l'étroite collaboration entre le maître et le disciple qu'à un enseignement magistral. Une académie que bien des points rapprochent des écoles de philosophie de l'Antiquité: solide formation intellectuelle, point de vérité *ex cathedra* mais de libres débats entre gens que rassemble leur sensibilité intellectuelle bien davantage qu'un corps de doctrines, qui d'ailleurs n'existe pas, vie commune, recherche partagée d'une philosophie morale soucieuse d'efficacité dans les affaires des hommes.

Bien des réserves, plus au moins explicites, à l'écart de ses maîtres en France, de l'étendue des compétences de certains *grammatici* qui prétendent philosopher à partir de leurs rudiments, comme de l'école en général, traduisent cet idéal. Alors que les disciples de Pierre Abélard sont à ses pieds, Adam du Petit-Pont, malgré tous ses défauts, partage une certaine intimité avec Jean, qui prend soin de noter – ce que nous devons entendre comme un fait positif – qu'il n'est pas de ses disciples. L'erreur des cornificiens Thierry de Chartres et Guillaume de Conches fut d'avoir cherché un temps à plaire à une assistance anonyme. Quant aux étudiants que Jean retrouve lors de son passage par Paris, ils montrent ce que peut être une communauté stérile, coupée de la réalité et, en particulier, des responsabilités administratives, sinon politiques.

25. Cf. K. S. B. Keats-Rohan, *ibid.*, p. 25-26.

26. Cf. R. Foreville, «Naissance d'une conscience politique dans l'Angleterre du XII^e siècle», *Entretiens sur la Renaissance du 12^e siècle*, Paris-La Haye, Mouton, 1968, p. 179-201; p. 186.

27. Cf. *ibid.*, p. 179-182.

28. Cf. *ibid.*, p. 182-183, 187-188.

Car l'idéal de Jean combine l'école monastique selon la grande tradition du Bec, écho de l'École palatiale carolingienne, elle-même restauration de ce que fut l'enseignement philosophique de l'Antiquité, avec le souci plus contemporain de former des élites urbaines au service des cours ecclésiastiques ou civiles. Les cornificiens sacrifient au nom de ce souci de formation d'un plus grand nombre d'administrateurs, souvent subalternes, ce que l'ancien mode d'étude a d'essentiel et d'irremplaçable : responsabilité, proximité, estime réciproque, appartenance à une communauté dont on partage les valeurs. Le philosophe est d'abord un ami, les cornificiens sont des mercenaires. Lestés de leurs maigres connaissances, ou recettes plutôt, ils s'envolent aux quatre coins du monde. Jean au contraire est toujours resté proche de sa communauté d'origine ; ses condisciples, ses maîtres furent souvent des Anglais ; et il choisit d'étudier sur le continent dans les écoles où ils préféreraient se rendre. Il n'alla étudier le droit ni à Bologne ni à Auxerre, comme Thomas Becket, plus ambitieux sans doute. La correspondance échangée avec Pierre de Celle offre un précieux témoignage de cet idéal monastique.

D. Les dédicaces à Thomas Becket

1. La dédicace du *Policraticus* (Prologue au livre VII)

« En quittant la cour, j'aurais tourné le dos à mes compagnons de vanité, si alors que j'étais sur le seuil, ton autorité ne m'avait ordonné de rester²⁹. » « Tu me demandes, si rien d'autre ne m'est accordé, de me lamenter sur moi-même et sur les formes variées de la fortune, au moins pour moi et pour les Muses³⁰. » La dédicace à Thomas Becket qui ouvre le prologue au livre VII du *Policraticus*, tente, sur un ton apparemment très déprimé, d'éviter à son auteur le danger qu'il encourrait en se livrant à un exposé de philosophie politique. S'il faut se tourner vers la philosophie, à l'en croire, mieux vaut quitter la cour. Ailleurs encore, Jean laisse

29. Cf. *Policraticus* 7 prol. 90.3-5.

30. Cf. *Policraticus* 7 prol. 90.13-16.

entendre qu'il ne fait qu'obéir à son puissant protecteur, cette tâche risquant de lui valoir de nombreux ennemis.

Cependant le *Policraticus*, ce miroir des princes, offre une preuve éclatante que son auteur n'a pas précisément suivi la suggestion du chancelier de commettre une œuvre littéraire sur les malheurs de la fortune. Ce début du prologue est évidemment parodique : Jean n'aurait pas hésité à quitter ce monde si vain de la cour, si Thomas Becket ne l'avait retenu, quand il lui avait révélé son désespoir de perdre ainsi son temps et sa vie. Mais Thomas Becket lui a conseillé de garder courage jusqu'à ce que Dieu rétablisse ses affaires, le persuadant que, tels les laboureurs qui atténuent l'ennui de leur tâche en chantant, Jean pouvait compenser cette perte de temps et d'argent en se livrant à sa passion de la lecture ou à quelque autre activité ; enfin, si la vie ne lui accorde rien d'autre, qu'il se lamente sur lui-même et sur l'inconstance de la fortune. À cette avalanche de mauvais conseils, Jean aurait répondu par deux vers de l'*Andrienne* de Térence : Les gens bien portants donnent tous de bons conseils à ceux qui sont malades ; leurs avis seraient différents s'ils allaient autrement³¹. Et Jean de conclure sur le peu de gens qui ont assez de force de caractère pour remplir les devoirs plutôt contradictoires du philosophe et du courtisan. Parodie d'exil, parodie de désespoir, parodie de conseil. Il s'agit plutôt de justifier – le *topos* remonte au moins à Cicéron – le temps consacré à écrire et à lire parmi tant d'occupations administratives urgentes, et de surcroît pour des courtisans, gens si vains, si futiles ; mais dont font partie Thomas et Jean, et leurs amis de ce cercle philosophique.

Au XII^e siècle, la tension est inévitable chez ceux qui partagent ce double idéal de culture et de responsabilités politiques. Cet autre *topos* du découragement et du refuge dans la lecture, propre aux âmes faibles, devait amuser ce cercle d'administrateurs énergiques. On se jouait la comédie parfois, sans doute dans l'hilarité générale : Jean en laboureur chantant ! Jean en philosophe larmoyant ! Et Thomas qui en rajoute en lui conseillant de gémir sur lui-même en écrivant ! L'étude était, pour ces courtisans, tout le contraire d'un refuge.

31. Cf. Térence, *Andrienne* 2.1.9-10.

L'exemple des métiers, ici les laboureurs chantants, appartient à une tradition philosophique qui remonte aux livres IV et VIII de la *République* de Platon. L'idée selon laquelle la cité et l'âme fonctionnent comme le corps, la justice sociale reposant comme la santé du corps sur le fait que chaque groupe social, chaque partie du corps assume les tâches qui lui incombent, se trouve amplement exposée dans une autre fiction, celle de l'*Institutio Troiani*³². Les laboureurs du prologue au livre VII du *Policraticus* ne disent pas autre chose. Si ceux qui auraient effectivement de bien meilleures raisons de désespérer de la fortune la supportent en chantant, le courtisan qui a la chance de vivre à Canterbury ne peut que s'en réjouir. Ne se moquait-on pas de tant de déclarations de départ de la cour, parodies d'exil sans cesse différé, dont le comique à répétition trahissait la lâcheté intéressée de courtisans aux abois? Positivement l'exil avait une valeur scolaire et religieuse tout à fait positive, il constituait une noble épreuve, comme une allégorie de notre condition ici-bas, pour les âmes bien trempées. Il révèle l'*habitus* de celui qui se le voit imposer. Pas un archevêque de Canterbury qui n'y fût confronté. Ce passage confirme la complicité, la solidarité partagées par les courtisans des deux cours, celle du roi comme celle de l'archevêque. La dédicace du *Policraticus* revendique, sur le mode parodique, l'œuvre de l'un d'entre eux sur un sujet difficile. Le groupe, en la personne de Thomas, se moque aristocratiquement de son courage. Cette joyeuse parodie littéraire trouve un étrange écho dans la *Consolation de Philosophie*, œuvre bien connue de tous les esprits cultivés de ce temps-là: «À la vérité, je devais me croire d'autant plus en sûreté auprès des autres que, du côté des courtisans, ma passion pour la justice ne m'avait ménagé aucune chance de salut. Or quels sont ceux qui m'ont dénoncé et abattu sous leurs coups³³?» Boèce dresse alors la liste de ses calomniateurs³⁴. Son échec prêtait-il à sourire chez ces hommes d'action? Forme inversée, inquiète de cet autre *topos* de l'impossible sagesse des rois

32. Cf. *Policraticus* 5.2. C. C. J. Webb donne en notes les rapprochements avec les contemporains de Jean.

33. Cf. Boèce, *La consolation philosophique*, éd. et trad. L. J. de Mirandol, Paris, Guy Trédaniel, 1981, I VIII, p. 22-23.

34. Cf. *ibid.*

comme de l'impossible compétence politique des philosophes? « C'est toi qui as proclamé cette maxime par la bouche de Platon : qu'heureuses seraient les républiques si elles étaient gouvernées par les sages, ou si ceux qui les gouvernent s'appliquaient à l'étude de la sagesse. [...] C'est sur cette autorité que je m'appuyais lorsque j'ai tenté d'appliquer à l'administration publique les principes que tu m'avais enseignés dans les loisirs de ma retraite³⁵. »

2. La dédicace du *Metalogicon* (Prologue au livre premier³⁶)

Dans le *Metalogicon*, la question de la signification de la dédicace se complique du fait du statut fictionnel de l'adversaire dans la dispute. Jean choisit de se quereller avec un absent, qu'il s'agisse d'un anonyme, d'un personnage de fiction, d'un personnage conceptuel³⁷ d'ailleurs impossible à repérer dans le temps ou l'espace – Où enseigne-t-il? Est-il tout à fait d'actualité? –, de la figure culturelle du calomniateur de Virgile. Les idées, avons-nous dit, méritent davantage d'être condamnées que les hommes et Jean veut éviter d'avoir à discréditer tel ou tel de ses contemporains. La dédicace au chancelier du roi ne risque-t-elle pas de ruiner tant de prudence? Comment la critique de l'efficacité d'une formation au service du pouvoir ne rejaillirait-elle pas sur le pouvoir lui-même? Il s'agit donc d'affirmer le caractère scolaire de la querelle. Canterbury étant aussi une école, Jean en appelle à l'arbitrage scolaire de Thomas Becket³⁸ pour un exercice de controverse³⁹ à la manière de Sénèque le Rhéteur, dont le sujet pourrait être :

35. Cf. *ibid.* p. 20-21; cf. *Institutio Troiani* in *Policraticus* 5.2.281.11-282.2; 2827-8. La fin du *Metalogicon* rejoint la même thématique.

36. En particulier: *Meta* 1 prol. 81-83; repris en 2 prol. 17-21 et 4 prol. 12-14.

37. Cf. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Éditions de Minuit, 1991, p. 60-81.

38. Cf. *Meta* 1 prol. 81-83.

39. Ces exercices proposés dans les écoles de rhétorique du temps de la jeunesse de Sénèque le Rhéteur portaient sur des sujets à caractère juridique; les questions en étaient conventionnelles et d'une singulière complication.

«Imaginez que vous répondez à la condamnation de l'enseignement prononcée au nom de l'efficacité administrative par le détracteur de Virgile, Cornificius.» Le caractère scolaire de la dispute est encore affirmé, illustré par l'éloignement d'un Platon, presque absent, comme «chassé» du *Metalogicon*, maître tant admiré et aimé des maîtres chartrains, dont Virgile, calomnié par Cornificius, apparaît comme le continuateur christianisé⁴⁰, au profit de l'exposition parachevée de l'Aristote logicien. L'habileté consiste à organiser la défense de Virgile, non à partir des arguments de son propre courant philosophique, mais de ceux d'Aristote, antiplatonicien par bien des traits. Jean se fera l'avocat d'Aristote.

Le caractère inconciliable pour Jean des enseignements des deux éminents philosophes, qui contrarie la tradition scolaire, comme aussi le ton amusé, très distancié, à propos de tout un fatras scolaire de *topos* et de querelles⁴¹ que justifie l'expérience des cours ecclésiastiques et royales ou, pour le dire plus nettement, la simple réalité hors de l'école, situent évidemment le débat sur un horizon qui dépasse la question scolaire.

La dédicace à Thomas Becket transforme les courtisans en un public attentif à donner tort aux calomnies qui courent sur leur propre compte, elle les invite à participer émotionnellement à un débat dont ils ne voyaient guère jusqu'ici, peut-être, l'enjeu. Jean, courtisan parmi les courtisans, fragilise sa position, feint d'entrée de jeu d'avoir perdu leur estime pour les intéresser à leur propre sort. Mais quoi qu'il feigne de dire, il n'est que le porte-parole de cette cour avec laquelle il se confond : qui de Jean, de la cour de Canterbury ou de cette caricature impossible de formation politique efficace l'emportera ? Le *je* qui relance le débat dans les prologues du *Metalogicon* est pour l'essentiel, une fiction, lui aussi, ni plus ni moins que Cornificius. Jean et Cornificius représentent les deux partis d'une querelle entre lesquels l'auditoire demeurait

40. Cf. Fr. Mora-Lebrun, «Virgile le magicien et l'*Énéide* des Chartrains», *Médiévales* 26, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 1994, p. 39-57.

41. Le *topos* carnavalesque de l'école à contre-courant de la vie hante le *Metalogicon* : cf. Cornificius, le vieillard à l'école, ses disciples ignorants, les anciens camarades de Jean restés sur la Montagne Sainte-Genève.

indécis. Voici l'assistance entraînée à suivre de longs exposés philosophiques sur la question des universaux, sur la teneur des traités de logique d'Aristote.

Son arbitre étant chancelier du roi d'Angleterre, c'est à l'assistance composée des secrétaires et courtisans attachés à la cour de Thibaut et à celle d'Henri II censés assister au débat, que s'adresse une telle dédicace. Le *Metalogicon* leur présente les thèses du cercle restreint de cette académie idéale que préside l'autorité séculière de Thomas Becket, du moins aussi longtemps que le débat concerne la philosophie logique. Car quand à la fin le traité la dépassera pour se situer sur un horizon « spéculatif », Jean ne manquera pas d'évoquer, de façon d'ailleurs dramatique, l'autorité de Thibaut et celle du pape Adrien. Ces deux autorités religieuses amies de Jean sont, en un sens, les deux vrais dédicataires du *Metalogicon*. Le chancelier du roi les représente parodiquement, les protège de ce débat par trop profane.

Le *Metalogicon* comme le *Policraticus* sont donc paradoxalement dédiés à Thomas Becket pour mieux affirmer, en accord avec ce dernier, que ce n'est pas au chancelier, au pouvoir séculier à juger de la philosophie et de la Sagesse qui doit guider le monde, mais à la philosophie de juger les méthodes du pouvoir. Voici nos courtisans et le premier d'entre eux philosophes malgré eux. La dédicace du *Metalogicon* s'amuse à désigner un complice⁴² – quelle autorité aurait-il à juger de ces questions? – comme arbitre d'une querelle par laquelle Jean, l'homme réel, l'administrateur de Thibaut de Canterbury, prétend répondre à un personnage de fiction, Cornificius, le détracteur de Virgile, passé maître dans l'art de « désenseigner » les arts du *trivium*; un maître d'école honni, philosophe déprimé, ennuyeux et bavard, quoique à la doctrine courte, ennuyeuse, monolithique, violente, réductrice. Ce *topos* du mauvais maître devait rappeler plus d'un souvenir à ces courtisans dont la formation avait été certes moins poussée que celle de Jean.

42. Cf. ce que dit Jean de Salisbury des maîtres *in cathedra*: *Meta* 1.25.138.

Jean et Thomas Becket pouvaient-ils faire œuvre inutile, hostile, ennuyeuse⁴³ ?

Sous le patronage de dédicataires absents, la dédicace du *Metalogicon* instaure la fiction simplificatrice d'une secte grotesque face à un cercle d'amis philosophes. Les conditions de lecture du traité sont posées.

43. De même, la lettre par laquelle Plutarque dédiait son *Institutio* à l'empereur est peut-être le seul passage qui ne soit pas de l'invention de Jean ; cf. M. Kerner, « Randbemerkungen zur *Institutio Traiani* », *The World of John of Salisbury*, *op. cit.*, p. 203-6.

IV. L'actualité philosophique

A. Les géants et les nains

« Bernard de Chartres disait que nous sommes comme des nains juchés sur les épaules de géants, de sorte que nous pouvons voir davantage de choses qu'eux et plus loin, non certes à cause de l'acuité de notre vue ou de notre plus grande taille, mais parce que nous sommes soulevés en hauteur et élevés à la taille d'un géant¹. »

Après avoir distingué trois types de témoignages, selon le thème du progrès de la culture et de l'humanité rachetée, celui de Jean, ceux des grammairiens, ceux appliqués au domaine de la révélation², É. Jeuneau distingue deux orientations suivant que la comparaison est appliquée aux lettres sacrées et illustre la thèse paulinienne de l'accroissement du corps mystique de l'Église³, ou aux lettres profanes auxquelles elle propose une règle pratique dans l'art de bien lire et de bien écrire⁴.

Les grammairiens trouvaient l'expression « *quanto iuniores, tanto perspicaciores* » chez Priscien, à propos d'une phrase sur les grammairiens latins antérieurs; et c'est dans un commentaire de cette formule que Guillaume de Conches développe l'image des nains et des géants: « Priscien a raison de dire que les Modernes sont plus perspicaces que les Anciens, et non qu'ils sont plus sages. Les Anciens n'avaient à leur disposition que les écrits qu'ils avaient

1. *Meta* 3.4.46-50.

2. Cf. É. Jeuneau, « Nains et géants », *Entretiens sur la Renaissance du 12^e siècle*, sous la dir. de M. de Gandillac et É. Jeuneau, *Décades du Centre culturel international de Cerisy-la-Salle*, Paris, La Haye, Mouton, 1968, p. 21-52; p. 31-33.

3. Cf. Paul, *Éphésiens* 4.11-13.

4. Cf. É. Jeuneau, « *Nani gigantum humeris insidentes*, Essai d'interprétation de Bernard de Chartres », *Vivarium* V, Leiden, Brill, 1967 p. 79-99; page 99 n. 3.

eux-mêmes composés. Nous au contraire, nous possédons tous leurs écrits et en plus tous ceux qui ont été composés depuis le début jusqu'à notre temps. Et ainsi nous avons plus de perspicacité – c'est-à-dire nous voyons plus de choses – qu'eux, mais non pas plus de sagesse. Il faut en effet une bien plus grande sagesse pour découvrir du nouveau que pour mettre en ordre ce qui a déjà été découvert – conjecture, car le manuscrit est défectueux en cet endroit –. C'est pourquoi nous sommes comme un nain juché sur les épaules d'un géant. Ce nain voit plus loin que le géant, non pas en raison de sa propre taille, mais en raison de la taille du géant qui le porte. Ainsi de nous : nous voyons plus de choses que les Anciens parce que nos modestes écrits s'ajoutent à leurs œuvres grandioses⁵... » Ailleurs Guillaume de Conches insiste sur l'excellence des Anciens par rapport aux Modernes qui peinent si souvent à les comprendre : « Les Anciens furent bien meilleurs que les Modernes : ce qui apparaît dans leurs œuvres, que les Modernes peinent toujours à présenter⁶. » Jean étend ce jugement à l'ensemble des auteurs des arts libéraux, mais le nuance en qualifiant l'autorité des Anciens de « plus vénérable ». La nuance est significative de cette prudente distance qui doit, à son avis, tempérer notre considération des « autorités ». Plus que l'idée de progrès, indéniable, les géants représentant les fondements du savoir, le nain l'historicité de la culture⁷, cette image spatialise le temps en faisant des géants un avant, des nains un après, selon une continuité qui exclut toute révolution possible du savoir.

Jean, dans le *Policraticus* déjà, déclarait que les anciens philosophes étaient des hommes de génie et que la science contemporaine leur devait beaucoup⁸. Mais le début de ce chapitre du *Policraticus* ne rappelle la grandeur de la tâche accomplie que pour regretter que les philosophes de l'Antiquité se soient laissé aveugler

5. Cf. É. Jeuneau, « Deux rédactions des gloses de Guillaume de Conches sur Priscien », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 27, Louvain, 1960, p. 211-247 ; p. 235 ; É. Jeuneau, « Nains et géants », *op. cit.*, p. 36 n. 15.

6. Cf. Guillaume de Conches, *Gloses sur Macrobe In somnium Scipionis*, Copenhague, Bibliothèque royale, Gl. Klg. S., 1910, 4^o, fol. 122 r. : É. Jeuneau, « Nains et géants », *op. cit.*, p. 26, 36 n. 19.

7. Cf. É. Jeuneau, « Nains et géants », *op. cit.*, p. 24, 46.

8. Cf. *Policraticus* 7.1.93.29-30, 94.1-3.

par leur orgueil. Le contexte est donc différent ; il s'agit d'excuser en quelque sorte la présentation qui suit des philosophies antiques, jugées à l'aune de la philosophie chrétienne. Jean met en valeur le parallélisme entre la doctrine de la création selon Platon et selon la Bible, conformément à l'interprétation latine du *Timée* par Guillaume de Conches, son ancien maître, et aux enseignements d'Augustin⁹. Les autres philosophies furent davantage sujettes à l'erreur.

L'image des nains et des géants dans le *Metalogicon* constitue, selon É. Jeanneau, un témoignage à part ni grammatical ni exégétique. Jean dira dans la suite du traité, à propos des *Premiers Analytiques* : « Les maîtres discutent dans les écoles des syllogismes modaux fort à propos, et, soit dit sans offenser une foule de gens, plus à propos qu'Aristote lui-même¹⁰. » Les nains de Jean ou, plutôt, de Bernard de Chartres dont nous avons dit le rôle médiateur qui permet à Jean de Salisbury la considération prudente des « autorités », ne sont pas des figures négatives de la bouffonnerie, ils n'ont rien de gnomes difformes comme on en voyait dans les rêves¹¹, sur les champs de foire ou dans les cours des grands, ce sont des hommes avides de s'instruire. L'image n'est donc ni passéiste ni péjorative, au contraire toute de confiance en l'avenir. Les nains ne sont tels que parce qu'ils sont des hommes moins savants¹². Quel sens Bernard de Chartres donnait-il lui-même à cette image ? L'image, scolaire, s'adresse à des enfants à qui la culture doit être présentée comme un long et difficile, voire ambitieux chemin, mais possible et merveilleux s'ils veulent bien suivre les conseils de leurs maîtres, ces géants dépositaires du savoir, et lire sans relâche les écrits des Anciens. Ces géants ont créé les sciences qui leur permettront de réussir sur la voie des connaissances et de la sagesse. L'image est simple, parlante, elle est une invitation optimiste à monter, comme ils le font au cours de leurs jeux lors des récréations, sur les épaules des « grands ». Bernard de

9. Cf. *Policraticus* 7.5.108.14-111.19.

10. Cf. *Meta* 4.4.

11. Cf. Guibert de Nogent, *Autobiographie*, éd. et trad. Edmond-René Labande, Paris, Belles Lettres, 1981, p. 128-130.

12. Cf. É. Jeanneau, « Nains et géants », *op. cit.*, p. 39-52 ; au cours de la discussion M. de Gandillac insiste sur le caractère optimiste, novateur de cette image.

Chartres aimait parler concrètement à ses élèves et leur inspirer une confiance raisonnable dans leurs moyens. C'est ainsi sans doute que Jean comprenait le propos de Bernard de Chartres. Les deux hommes apparaissent ici si proches que certains ont cru que Jean avait pu être l'élève de Bernard de Chartres; mais ce dernier mourut en 1126 et Jean est né au plus tôt en 1115. Les élèves de Bernard qui furent les maîtres de Jean, lui transmirent-ils le souvenir vivant de l'enseignement du prestigieux *grammaticus*? Le pragmatisme de ce grand maître avait de quoi le toucher.

«[...] L'espoir qu'en nous reposant sur des auteurs si éminents et si nombreux, en prenant pour ainsi dire appui sur leurs épaules, nous verrons notre prestige multiplié et trouverons une grandeur à la mesure de notre courage. Rien assurément n'entrave tant une noble audace que le manque de confiance¹³.» Giraud de Barri ajoute aux motifs de la confiance et de l'appui qu'offrent les auteurs anciens, le souci tout différent et bien profane de «jouir d'une gloire éternelle et la possibilité de vivre, au moins par la mémoire, après cette vie éphémère¹⁴». La modeste et amicale Renaissance du XII^e siècle est bien loin. Aux yeux de Jean une telle image valait pour tout un programme scolaire: le *trivium*, cet idéal de formation – car il ne constitua jamais, semble-t-il, un authentique programme scolaire – hérité de l'Empire romain puis carolingien sous la tutelle d'Aristote, devait permettre d'échapper aux dérives du présent, scolaires comme sociales, et de retrouver les conditions humaines, c'est-à-dire chrétiennes, d'une tradition ouverte sur l'avenir.

B. La question des universaux

1. L'héritage philosophique: L'*Isagoge* de Porphyre

«Tout d'abord, concernant les genres et les espèces, la question de savoir s'ils existent, ὑφέστηκεν, ou bien s'ils ne consistent

13. Cf. Giraud de Barri, «Introduction à la lecture publique»: J. M. Boivin, *L'Irlande au Moyen Âge. Giraud de Barri et la Topographia Hibernica (1188)*, Paris, H. Champion, 1993, p. 156.

14. Cf. J. M. Boivin, *L'Irlande au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 155.

que dans de purs concepts, ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κείται, ou, à supposer qu'ils existent, s'ils sont des corps ou des incorporels, et en ce dernier cas s'ils sont séparés ou bien s'ils existent dans les sensibles, ἐν τοῖς αἰσθητοῖς, et en rapport avec eux, – voilà des questions dont j'éviterai de parler, parce qu'elle représentent une recherche très profonde et qu'elles réclament un autre examen, beaucoup plus long¹⁵. »

La question des universaux apparaît avec l'*Isagoge*, c'est-à-dire l'*Introduction*, œuvre de Porphyre le Phénicien, élève de Plotin et philosophe néoplatonicien, né à Tyr en 232 ou 233 après J.-C., mort à Rome. Ce court traité, par lequel débutait la présentation élémentaire¹⁶ des *Catégories* et, au-delà, de l'ensemble des traités de logique du Stagirite, servait, dans le cadre du cursus néoplatonicien, de prolégomènes à la philosophie de Platon. « Universaux » ne figure ni dans le traité d'Aristote qui traite de la doctrine des catégories ni dans le texte de Porphyre, qui contient incidemment une théorie des cinq φωναί ou « voix », reprise par ses commentateurs et généralisée par Boèce, qui la traduit en latin et la commenta, en particulier dans son second commentaire sur l'*Isagoge*, avec lequel commence donc véritablement le débat sur la nature des universaux, quoique de façon très élémentaire, car son commentaire ne se veut qu'une introduction aux *Catégories*¹⁷; et avec cette *distorsion* qu'avant que les Médiévaux se demandent si les universaux étaient des réalités, des concepts ou

15. Porphyre, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 1; cf. J. F. Courtine, « Note complémentaire », *op. cit.*, p. 39.

16. En réalité, le traité entend défendre contre Plotin et sa condamnation de la théorie aristotélicienne des catégories, sinon Aristote, du moins l'harmonie entre le platonisme et l'aristotélisme; cf. H. D. Saffrey « Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin? »: *Porphyre. La vie de Plotin*, études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, biographie par L. Brisson *et alii*, Paris, Vrin, Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 16, 1992: Porphyre, *Isagoge*, *op. cit.*, p. vii-x. De même la tradition ignore les apports stoïciens et plotiniens dans le traité, cf. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, 2 vol., Paris, Études augustinienes, 1968, p. 232 n. 6: Porphyre, *Isagoge*, *op. cit.*, p. xi n. 14; p. xxvii n. 34.

17. Cf. B. Hendley, « John of Salisbury and the Problem of Universals », *Journal of History of Philosophy*, July 1970, vol. VIII, number 3, New York, Finch College Library, 1970, p. 289-302; p. 289.

des mots, les néoplatoniciens se demandaient si les catégories étaient des ὄντα, des «étants», des νοήματα, des «noèmes» ou des φωναί, des «sons vocaux».

Et il existait déjà une différence fondamentale entre Porphyre et Aristote. Dans les *Topiques*, celui-ci étudiait quatre prédicables : la définition, le propre, le genre et l'accident. Porphyre remanie cette liste, il y ajoute l'espèce, supprime la définition et isole la différence qu'Aristote associait à l'étude du genre : l'espèce, le propre, le genre, l'accident et la différence¹⁸. C'est sur ce fond de *distorsion* que les Médiévaux, en lisant le latin de Boèce, rencontraient Porphyre qui, pensaient-ils, les introduirait à Aristote.

Les stoïciens ayant banni l'universel de l'ontologie en plaçant plus bas que le *fictum*, «les fictions», et le réduisant à un pur *figmentum*, «concept vide» sans réalité, les commentaires néoplatoniciens, soucieux de concilier aristotélisme et platonisme, firent de l'universel aristotélicien un «concept», non un simple «concept», mais un «concept fictif». Parallèlement, ils distinguèrent deux types de réalités, celles qui n'existent que dans notre pensée, ψιλὴ ἐπίνοια, comme le fameux «bouc-cerf», et celles, «substantielles», qui ont une véritable existence, ἐπίνοια, comme les genres et les espèces, les πράγματα, ces «concepts de choses» ou «notions de réalités». La question n'est donc pas, et ceci dès Porphyre lui-même, de savoir si les universaux sont des Idées platoniciennes ou des concepts aristotéliciens, mais seulement s'ils ont une existence réelle ou fictive¹⁹. Et la réponse est : Les universaux ont une existence réelle et les stoïciens ont tort.

Jean se fera pourtant l'écho de la théorie stoïcienne²⁰. Par quel canal²¹? Nous l'ignorons. Il n'est pas indifférent que ce soit

18. Sur la signification de la modification de la liste et de la nature des quatre prédicables aristotéliciens en cinq *voix* par Porphyre, cf. Porphyre, *Isagoge*, *op. cit.*, p. xcii-cvi.

19. Cf. Porphyre, *Isagoge*, *op. cit.*, p. lvii-lxiii.

20. Cf. *Meta* 2.20.391-397.

21. Sur sept références (neuf dont trois redites) à la doctrine stoïcienne, C. J. Webb, dans son édition du *Metalogicon*, *op. cit.*, propose trois sources. J. B. Hall, K. S. B. Keats-Rohan ne proposent rien de plus : Cicéron, Sénèque, Augustin. Rien qui intéresse la doctrine de l'universel.

au cours du plus long chapitre du traité, 2.20, celui qui examine la doctrine d'Aristote sur les genres et les espèces. Il s'agit de répondre à ceux qui, par leur enseignement superficiel, dévoyé et vaniteux, justifient l'existence du courant cornificien. Et son argumentation s'appuiera, pour l'essentiel, sur la fidélité à l'enseignement d'Aristote: son utilité, son « pragmatisme », son bon sens permettent d'éviter bien des querelles, bien des débats inutiles, bien du temps perdu. Jean y parvient au prix d'un réaménagement douloureux dans l'ordre de préséance des autorités antiques – Aristote l'emporte ici sur Platon – et contemporaines, certains maîtres d'autrefois se trouvant sévèrement rabaissés. Ce point important acquis, il sera alors possible de relancer la polémique contre Cornificius sur des bases plus sûres. Ce long détour que constitue l'examen de ce point de doctrine permet à Jean de réveiller la question stoïcienne dont l'oubli était comme la condition préalable d'une harmonisation entre les doctrines des deux grands philosophes²². Reprendre cette doctrine à son nom, au-delà de la naïve maladresse, revenait à briser le tabou d'une dualité des autorités philosophiques. Et Jean a le courage d'inverser, au moins pour un temps et tactiquement, la hiérarchie entre les deux autorités les plus éminentes. C'est là son mérite. Sur ce point encore, il a su prendre ses distances vis-à-vis du courant chartrain: Aristote, dans certaines sciences, est plus utile que Platon.

2. Pour Jean de Salisbury les universaux sont des instruments de la pensée

Jean, au chapitre 2.17 clairement critique du *Metalogicon* – comme l'annonce son titre: « On l'enseigne (la logique) de façon vraiment funeste. Opinions des Modernes à propos des genres et des espèces » –, après avoir dressé l'inventaire des neuf théories sur les genres et les espèces qui avaient cours de son temps et dont les mots-clés sont *voces* avec Roscelin de Compiègne (2.17.18-20),

22. Jean de Salisbury ironise sur le temps qu'a déjà fait perdre à la philosophie cet effort d'harmonisation: « À résoudre cette vieille question on a dépensé plus de temps que la maison de César [c.-à-d. les empereurs romains] à s'emparer du monde et y exercer son empire » (*Policraticus* 7.12.141.7-11).

sermones avec Pierre Abélard (2.17.20-29), *intellectus*, (2.17.29-40), *res una* avec Gautier (2.17.40-47), *rationes* et *idee* avec Bernard de Chartres (2.17.47-84), *formae nativae* avec Gilbert de la Porrée (2.17.84-91), *collectio* avec Joscelin (2.17.91-96), *manieres* (2.17.96-106), enfin *status* avec Pierre Abélard (2.17.106-7), comme autant d'exemples de la manière dont la logique est parfois mal enseignée, quand elle repose sur des joutes verbales et instaure la confusion chez les débutants par la complexité des problèmes auxquels on les soumet, tous exemples d'ailleurs condamnés par avance par Aristote (2.20.3-7), propose sa propre solution au problème des universaux, distincte des neuf théories contemporaines dont il vient de montrer les faiblesses.

Pour Aristote, selon le témoignage de Boèce, genres et espèces existent dans les choses, mais sont compris en dehors d'elles. Ils sont des incorporels mais existent dans les choses sensibles. Pour Jean, les genres et les espèces existent seulement pour l'intelligence (2.20.116-118). Jean assigne aux universaux une fonction dans l'investigation humaine de la réalité sensible. Ces fictions (2.20.391), dont nous avons dit l'origine stoïcienne, permettent d'aller plus profond dans nos investigations et d'en rendre compte plus exactement, ou de mieux saisir les explications qu'en donnent les autres par écrit ou par oral. Cependant si la science exposée dans les *Seconds Analytiques* est très utile à la compréhension des mathématiques, les universaux ne permettent pas de saisir la nature même des réalités; seul Dieu connaît avec certitude les accords ou désaccords entre les réalités et les mots. Sans nul pessimisme quant aux possibilités offertes par de tels instruments, mais sceptique quant à la crédibilité de nos opinions, Jean s'en remet à la grâce divine, qui seule peut nous aider, dans nos investigations rationnelles, à atteindre la sagesse en laquelle culmine la connaissance²³.

Jean peine davantage à distinguer sa théorie de celle de Platon, à qui il reproche cependant – d'où son désaccord avec Gilbert de la Porrée pour qui les universaux sont des exemples archétypiques – que sa contemplation des instruments de la

23. Cf. B. Hendley, «John of Salisbury and the Problem of Universals», *op. cit.*, p. 291-298.

science finisse par éliminer la considération des réalités individuelles²⁴. Le platonisme, au XII^e siècle, constitue un horizon philosophique indépassable; Aristote déjà n'y échappait pas, dont Jean, plus que ses contemporains, pressentait cependant l'intérêt philosophique. *L'Entheticus de dogmate philosophorum* accordait la primauté absolue à Platon. Le *Metalogicon* marque une évolution sensible.

C. Philosophie et grammaire

1. La philosophie aristotélicienne du langage

À la suite de Platon, quoique dans un esprit différent, Aristote nie la coïncidence du langage et du réel postulée par les sophistes: puisqu'on distingue le discours vrai du discours faux, il faut bien distinguer les mots et les réalités, qui cependant entretiennent une relation telle que celles-ci peuvent être correctement exprimées par les mots. Aristote résume sa doctrine sur les rapports entre le langage, la pensée et les choses dans les premières lignes du traité *De l'interprétation*, connu des Médiévaux par la traduction de Boèce, qui l'avait aussi commenté: «Les sons émis par la voix sont des symboles des états de l'âme, et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix. Et de même que l'écriture n'est pas la même chez tous les hommes, les mots parlés ne sont pas non plus les mêmes, bien que les états de l'âme dont ces expressions sont les signes immédiats, soient identiques chez tous, comme sont identiques aussi les choses dont ces états sont les images [...] Et de même qu'il existe dans l'âme tantôt un concept indépendant du vrai et du faux, et tantôt un concept à qui appartient nécessairement l'un ou l'autre, ainsi en est-il pour la parole; car c'est dans la composition et la division que consistent le vrai et le faux. En eux-mêmes les noms et les verbes sont semblables à la

24. Cf. *ibid.*, p. 299-300; B. Hendley, «A New Look at John of Salisbury's Educational Theory», *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy, (Helsinki 24-29 August 1987), vol. II, Helsinki, Publications of Luther-Agricola Society, 1990, p. 502-511; p. 506-507.

notion qui n'a ni composition ni division : tels sont l'«homme», le «blanc», quand on n'y ajoute rien, car ils ne sont encore ni vrais, ni faux. En voici la preuve : «bouc-cerf» signifie bien quelque chose, mais il n'est encore ni vrai ni faux, à moins d'ajouter qu'il «est» ou qu'il «n'est pas», absolument parlant ou avec référence au temps²⁵.» Les états de l'âme sont, dans un rapport naturel, les images des choses, tandis que les mots écrits ou parlés sont, dans un rapport qui n'est pas naturel, les symboles des choses, comme le prouve l'existence de différentes langues. Le discours faux résulte de la composition ou de la division de mots qui, isolés, ne sont ni vrais ni faux. Les Médiévaux réactiveront à leur manière cette médiation entre les mots et les réalités, notamment en y faisant entrer des concepts empruntés à la grammaire.

Le clivage attesté dès le XI^e siècle entre les maîtres qui enseignaient la dialectique *in re*, «selon les réalités», et ceux qui l'enseignaient *in voce*, «selon les mots», se comprend à partir, d'une part de la philosophie du langage qui remonte à Aristote, d'autre part du problème de Porphyre : la double question sémantique de savoir comment se disent le genre et l'espèce et quelle est la signification de leur différence, s'inscrit dans la théorie aristotélicienne du langage, cependant que la question de la réalité des universaux renvoie à l'opposition entre Platon et Aristote. Le débat s'engage aussitôt puisque, si Porphyre déclare qu'il ne traitera pas ce problème des universaux parce qu'il est trop difficile et qu'il relève d'une autre recherche, ce qu'il s'interdit de faire effectivement, cela n'empêche pas Boèce de l'examiner dans son commentaire²⁶.

Telle était, jusqu'au milieu du XII^e siècle à peu près, la seule voie qui pouvait conduire à ces spéculations métaphysiques. L'outillage conceptuel leur manquant, les maîtres durent le fabriquer ou le bricoler en cherchant des pièces éparses dans les documents antiques ou patristiques qui pouvaient les informer sur la philosophie grecque. Comme ils étaient versés en grammaire et en dialectique, ils pensèrent spontanément la question du mode

25. Cf. Aristote, *De l'interprétation*, traduction nouvelle et notes J. Tricot, Paris, Vrin, 1989, 1.16a.3-18.

26. Cf. J. Jolivet, «Non-réalisme et platonisme chez Abélard, essai d'interprétation», *Abélard et son temps, op. cit.*, p. 175-195 ; p. 175-176.

d'être des genres et des espèces, telle que posée par Porphyre, à travers cette grille, en la transposant en une alternative entre mots et réalités. La querelle²⁷ – et non plus le problème – des universaux naît au point où se croisent, par une sorte de mixte d'ontologie et de grammaire, une théorie du rapport entre les mots et les réalités, c'est-à-dire de la signification, et la question du mode d'être des genres et des espèces²⁸.

2. Le *de Grammatico* d'Anselme de Canterbury

Théorie grammaticale et vérité logique se rencontraient-elles sans se confondre? Sans prétendre que les grammairiens et les logiciens gardaient toujours une claire conscience de l'autonomie de leurs méthodes propres, comme semble en témoigner l'existence d'un vocabulaire spécifique aux uns ou aux autres²⁹, certains maîtres surent découvrir de vraies failles dans les doctrines des autorités. En intitulant un traité de sémantique *de Grammatico*, Anselme de Canterbury³⁰ n'entendait pas rédiger un traité de grammaire, mais explorer le nœud des problèmes sémantiques et ontologiques condensés dans l'exemple aristotélicien du *grammaticus*. Dans le premier chapitre des *Catégories*, Aristote complète en effet l'analyse de l'homonymie – propriété des choses qui ont le même nom, mais pas la même définition – et de la synonymie – propriété des choses qui ont à la fois le même nom et la même

27. Nous reprenons ici la formulation qu'inaugure l'ouvrage d'Alain de Libera: *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, Des Travaux, 1996.

28. Cf. J. Jolivet, *ibid.*, p. 176.

29. Cf. M. D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1976, p. 97 n. 1. Aux termes grammaticaux de *consignificatio*, *oratio* et *impositio*, *substantia* et *qualitas* répondent en logique ceux d'*enuntiabile*, *propositio* et *intentio*, *suppositum* et *significatum*. Mais les concepts propres à ces deux sciences ne sauraient se corrélérer à moins d'être, en bonne partie, brouillés, sinon confondus. Jean, *Meta* 1.15, s'efforce d'établir une parfaite correspondance entre le *nom* et l'*énonciation* d'une part, et les caractères *appellatif* et *catégoriel* d'autre part.

30. Anselme de Canterbury (1033-1109), archevêque de Canterbury de 1093 à sa mort, était un modèle de bonté et d'attention à ses élèves. Dans le *de Grammatico* il présente les exercices préliminaires qui prépareront l'esprit de ses élèves à l'étude du *trivium*.

définition – en introduisant une troisième propriété, la paronymie: « On appelle paronymes les choses qui, différant d'une autre par le cas, reçoivent leur appellation d'après son nom: ainsi de grammaire vient grammairien, et de courage, homme courageux³¹. » Comment deux réalités pourraient-elles différer par le cas, c'est-à-dire par leur désinence? La déclinaison est une propriété des mots, non des réalités. Anselme de Canterbury a une intuition qui ouvre des siècles de spéculations médiévales: Aristote n'a pas laissé une sémantique achevée.

Le *de Grammatico* peut être considéré comme une tentative de clarification à partir des indications d'Aristote et des conceptions sémantiques propres aux grammairiens, en particulier Priscien, des concepts fondamentaux de la sémantique aristotélicienne. D'inspiration stoïcienne, les *Institutions grammaticales* de ce dernier critiquent et complètent la logique aristotélicienne, en particulier les *Catégories*, 5.3b.10-25³². Jean, comme ses contemporains, donne une valeur logique à la grammaire: « car la grammaire, quoiqu'elle ne soit pas naturelle, imite la nature³³ ».

Les choses se compliquent de ce que, chez les stoïciens comme chez Aristote, le platonisme n'est jamais loin: si, au premier chapitre des *Réfutations sophistiques*, Aristote est au plus proche de Platon, par la suite, pour décrire l'homonymie, il ne cherche plus à repartir des choses et traite au contraire des mots eux-mêmes; non plus les πράγματα mais seulement τὸ πρᾶγμα, « le ce dont il s'agit, le ce qui est en question » dans le litige de la réfutation, soit ce que veulent dire les mots ou les phrases³⁴. Les stoïciens sont aristotéliciens en ce qu'ils distinguent la dimension de la signification, mais la physique du monde qu'ils décrivent et la logique qui sert à la décrire sont non aristotéliciennes. Pour eux, le *logos* est porteur de sens et non le mot, parce qu'il ne s'agit pas d'abord de substances-sujets auxquelles appartiennent des prédicats selon une vérité ou une fausseté fondée dans l'éternité, mais d'abord d'événements tels qu'il n'y a pas de vérité hors de la situa-

31. *Catégories*, trad. Tricot, *op. cit.*, 1.13-15.

32. Cf. A. de Libera, *La philosophie médiévale*, *op. cit.*, p. 293-297.

33. Cf. *Meta* 1.14.

34. Cf. *Réfutations sophistiques* 4.165b; 26: B. Cassin, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, NRF essais, p. 353.

tion. La liaison stoïcienne entre signifiant et signifié, toute dynamique, est liée non à une conception abstraite de la langue mais à l'événement des actes de parole qui incorporent les énonçables; signifiants et signifiés ont chacun leur autonomie³⁵. Avec Anselme de Canterbury, la logique grammaticale s'installe au cœur du problème des universaux.

3. Un maître d'Abélard : Roscelin de Compiègne

a. L'universel est-il divisible ?

Le problème des universaux est devenu la querelle des universaux, probablement dans le contexte de la théologie trinitaire³⁶. La définition grecque des trois Personnes « trois essences, c'est-à-dire trois substances », et la question de savoir si les trois Personnes étaient seulement une réalité ou trois réalités distinctes, avait provoqué la réponse de Roscelin de Compiègne, selon laquelle il fallait bien qu'elles fussent trois Personnes, si l'on voulait éviter la conclusion que le Père s'était incarné en même temps que le Fils. Sa thèse nous est connue par la dénonciation qu'en donne Anselme, en 1092-1094, alors abbé du Bec: « En tout cas, ces dialecticiens de notre temps, ou plutôt ces hérétiques de la dialectique qui pensent que les substances universelles ne sont purement que souffles de la voix [...]. Celui en effet qui ne comprend toujours pas comment il se fait que plusieurs hommes soient un seul homme lorsqu'il s'agit de l'espèce, de quelle manière, lorsqu'il s'agira de la nature la plus impénétrable et la plus sublime, comprendra-t-il comment il se fait que plusieurs personnes, dont chacune est Dieu dans sa perfection, soient un seul Dieu³⁷? »

b. Roscelin de Compiègne et Cornificius

Roscelin de Compiègne (vers 1050-vers 1120), chanoine à Compiègne où il enseigna, puis à Tours, à Loches et à Besançon,

35. Cf. *ibid.*, p. 373; 374.

36. Cf. Porphyre, *Isagoge*, *op. cit.*, p. Lxvii n. 106, sur l'apport des *Opuscules théologiques* à la problématique des universaux.

37. Cf. *Epistula de Incarnatione Verbi* I, éd. Schmitt, *Enselmi Opera*, ii. 9-10; O. Lewry, « Boethian Logic », *op. cit.*, p. 126 n. 67; sur le conflit entre Roscelin et Anselme, cf. R. W. Southern, *Saint Anselme, a Portrait in a Landscape*, Cambridge University Press, 1990, p. 175-180.

ne nous est connu que de seconde main et par le témoignage de ses adversaires, essentiellement Anselme de Canterbury et Pierre Abélard. Ce dernier fut, très jeune encore, son élève à Loches³⁸.

Dans sa théorie de l'universel, Roscelin soutient la *sententia vocum*, selon laquelle les genres et les espèces ne sont nullement des réalités, mais seulement des *voces*, c'est-à-dire des « sons articulés », des *flatus vocis*, c'est-à-dire des « émissions de voix » ; seuls sont des réalités les individus existant concrètement, l'homme que je vois, le mot « homme » que je prononce. Encore n'existent-ils que comme réalités indécomposables. Les murs, le toit ne sauraient se distinguer de la maison. Sa théologie, cohérente avec sa philosophie, considère la Trinité comme trois substances avec leur pouvoir et leur vouloir propres. Ou il faudrait admettre que les trois Personnes se sont incarnées et non le Christ seul.

Pierre Abélard condamne violemment la doctrine du nom : « Estimant dans sa dialectique qu'aucune chose n'a de parties, il (Roscelin de Compiègne) ruine l'Écriture sainte avec une telle impudence que, dans le passage où il est dit que le Seigneur mangea une partie d'un poisson grillé (Luc 24.42), il est forcé de comprendre qu'il s'agit d'une partie de cette expression "poisson grillé" et non d'une partie de la chose³⁹. »

Sa *Dialectique* expose la doctrine du maître : « Notre maître Roscelin eut une doctrine si insensée que de vouloir qu'aucune chose ne fût constituée de parties ; mais de même qu'il attribuait les espèces aux seuls mots, il en faisait autant pour les parties. Si l'on disait que cette chose qui est une maison était constituée d'autres choses, un mur et un soubassement, il attaquait en argumentant ainsi : à supposer que cette chose qui est un mur soit une partie de cette chose qui est une maison, alors, puisque la maison n'est elle-même rien d'autre que ce mur même, un toit et un sou-

38. Cf. J. Châtillon, « Abélard et les écoles », *Abélard et son temps*, *op. cit.*, p. 138.

39. Cf. Pierre Abélard, *Lettre 14* ; trad. J. Jolivet, « Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu : Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée », *Revue de métaphysique et de morale* 97, 1, janvier-mars 1992, Paris, PUF, p. 111-155, p. 114 ; A. de Libera, *La querelle*, *op. cit.*, p. 143.

bassement, le mur sera une partie de soi-même et du reste; mais comment donc sera-t-il une partie de soi-même? En outre toute partie est par nature antérieure à son tout; or comment dire que le mur est antérieur à soi et au reste puisqu'il n'est nullement antérieur à soi⁴⁰? »

L'affirmation vocaliste de Roscelin de Compiègne, selon laquelle les universaux se réduisent à des *flatus vocis*, ou « sons vocaux », porte sur la nature des tous, lesquels, du point de vue de leur existence, ne sauraient être composés de parties dissociables. L'existence est la qualité première des existants. Tout ce qui existe, existe en tant que tout complet. Et ce qui est vrai d'une maison, l'est de Dieu. Que serait-ce que Dieu divisé? Anselme de Canterbury n'écrit pas autre chose: « Il n'y a donc en toi ni parties ni multiplicité; mais tu es tellement un et identique à toi-même que tu n'es en rien dissemblable à toi-même; bien plus, tu es l'unité elle-même, indivisible à toute pensée. Par conséquent ni la vie, ni la sagesse, ni le reste ne sont tes parties, mais toutes ne sont qu'un, et chacune de ces choses est tout ce que tu es et ce que sont les autres. Ainsi donc ni toi tu n'es une partie⁴¹ [...] », etc.

Les espèces et les genres ne sont que des mots qui renvoient à une pluralité, et non à une chose, l'universel, qui se trouverait divisé et donc incomplet. Autrement dit, « genre » et « espèce » ne renvoient à aucune essence universelle. Les cinq prédicables de Porphyre, « genre », « espèce », « différence », « propre », « accident », et le nom « universel » lui-même, s'appliquent à d'autres noms qui eux-mêmes renvoient à des réalités individuelles⁴². Pour Roscelin, ce qui se passe dans le domaine des mots ne témoigne en rien de ce qui se passe dans celui des réalités, du moins en ce qui concerne l'existence de l'universel⁴³. Nous avons dit l'importance dans la longue histoire des universaux, de cette interprétation de la relation entre le tout et la partie *in rebus* ou seulement *in voce*.

40. Cf. Pierre Abélard, *Dialectica*, éd. L. M. De Rijk, Assen, Van Gorcum, 1970, p. 554.37-555.9; trad. J. Jolivet, *ibid.* p. 115: A. de Libera, *La querelle*, *op. cit.*, p. 143-144.

41. Cf. Saint Anselme de Canterbury, *Fides quaerens intellectum*, éd. et trad. A. Koyré, Paris, 1989, p. 38-39.

42. Cf. A. de Libera, *La querelle*, *op. cit.*, p. 144-145.

43. Cf. J. Jolivet, « Non-réalisme et platonisme », *op. cit.*, p. 181.

En 1092, au concile de Soissons, Roscelin fut accusé d'enseigner qu'il y avait trois dieux. Pour Anselme de Canterbury, celui qui ne comprend pas que « plusieurs hommes sont un seul dans l'espèce », ne peut comprendre que les trois Personnes ne sont qu'un seul Dieu. Pierre Abélard, contre les « dialecticiens ou plutôt les pseudo-dialecticiens », s'efforce de montrer que le dogme dans sa formulation traditionnelle peut fort bien se développer en jugements logiques valides⁴⁴.

Sur la nature de la condamnation de Roscelin, les avis diffèrent. Il semble bien cependant qu'il faille considérer le double témoignage d'Anselme de Canterbury comme décisif : « Aussi bien, et lui-même contre qui eut lieu ce concile qui fut réuni par le vénérable archevêque de Reims, Renaud, avait abjuré son erreur, et personne manifestement n'ignorait son erreur [...]. L'auteur de cette invention, ai-je entendu dire, persévérant dans son opinion prétendait qu'il n'avait pas abjuré pour autre chose que parce qu'il craignait d'être tué par la foule⁴⁵. » Duplicité, lâcheté, « erreur », c'est-à-dire folie aux yeux de Dieu, hérésie, sont les mêmes reproches que Jean adresse aux cornificiens. Sur ce point Jean, bien qu'il maintienne une distance discrète, ironique vis-à-vis de quelques-uns de ces maîtres, dont Thierry de Chartres et Pierre Abélard, partage le point de vue de ce dernier. Nous avons dit l'importance qu'il accordait aux relations interpersonnelles dans l'apprentissage de maître à élève. Dans ces conditions il pouvait être douloureux de se démarquer d'une autorité qui vous avait formé.

On peut imaginer que, de même que Pierre Abélard n'attaque son ancien maître Roscelin de Compiègne avec une telle violence que pour s'interdire de retomber dans des erreurs qui furent les siennes un temps, et qu'il ne s'autorise à les combattre qu'en les dépassant, les *flatus vocis*, ou « sons vocaux », devenant des *sermoes*, c'est-à-dire des « sons signifiants », et renvoyant à quelque

44. Cf. J. Jolivet, « Roscelin » : *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Âge*, sous la dir. de Georges Grente, Paris, Fayard, nouvelle édition sous la dir. de G. Hasenohr et M. Zink, 1992, p. 1322.

45. Cf. *de Incarnatione* 2.11-13 (PL 158, 262 et suiv.) : E. H. W. Kluge, « Roscelin and the Medieval Problem of Universals », Berkeley California, *Journal of the History of Philosophy*, 14, 1976, p. 405-14 ; p. 412 n. 33.

chose qui n'est pas l'universel⁴⁶; de même Jean, par ses attaques violentes et répétées contre Cornificius, s'interdit de retomber dans des erreurs qu'il a lui aussi partagées. En comparant la doctrine d'Aristote sur les genres et les espèces avec celle de Platon, Jean a le courage d'inverser la hiérarchie entre ces deux autorités, prenant sur ce point encore, avons-nous dit, ses distances vis-à-vis du courant chartrain : Aristote, dans certaines sciences, est plus utile que Platon. Ce reclassement « contestataire » de l'autorité, ce souci de l'utilité le rapprochent de Cornificius. Comme son maître Abélard s'efforça de se démarquer de Roscelin, dont il partagea un temps les thèses, de même encore Jean s'efforce de répondre point par point à son adversaire, en opposant à chacun des points de sa thèse un argument qui la ruine. Voilà le projet, le fil rouge du *Metalogicon*. Pierre Abélard a certes dépassé les thèses de son maître Roscelin, mais avec quelle difficulté et quelle « souffrance » ! Et aux yeux de Jean, peut-être même certaines des thèses de son maître sont-elles restées bien trop proches de celles de Roscelin de Compiègne⁴⁷. De même Aristote ne parvint à penser certains points de sa philosophie qu'en termes platoniciens. Elles sont en tout cas présentées l'une à la suite de l'autre⁴⁸. Ce qui nous intéresse ici n'est pas tant de répondre à une telle question, que de pointer cette tension dialectique née du conflit entre des autorités, qu'on le veuille ou non, séduisantes. Pierre Abélard, sur le plan intellectuel et plus spécifiquement logique, Anselme de Canterbury, au point de rencontre entre théologie et logique, sont des autorités indépassables ; cependant Pierre Abélard ne parvient pas tout à fait

46. Cf. E. H. W. Kluge, *ibid.*, p. 414 ; B. Hendley, « John of Salisbury and the Problem of Universals », *op. cit.*, p. 291 ; *Meta* 2.17.18-24.

47. Pour les mentalités d'alors, l'erreur est avant tout un aveuglement dont la certitude qu'il suscite rend sa victime étrangère à toute logique de la vérité. Sur l'aveuglement passionnel de l'envie la raison n'a plus de prise. Il faut d'abord renoncer à l'envie pour ensuite reconnaître l'évidence de la vérité.

48. Ainsi la promesse d'un dépassement philosophique, tout au long de l'histoire de la philosophie, en dramatise-t-elle le scénario : la ruine des doctrines admises jusqu'alors inaugure la possibilité d'un tel dépassement ; cf. J.-M. Schaeffer, « Note sur la préface philosophique », *Poétique* 69, Paris, Seuil, 1987, p. 35-44 ; Martial Guéroult, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier Montaigne, Analyse et Raison, 1992.

à dépasser le nominalisme radical de celui qui, un temps, fut son maître.

Ce nouvel épisode de la querelle trinitaire, si violent que ses adversaires ont pour ainsi dire réduit historiquement au silence le contenu des thèses de Roscelin de Compiègne, nous en trouvons la marque mais comme effacée, dispersée dans le *Metalogicon* : les thèses de Roscelin, au chapitre 2.17 qui se présente clairement comme l'examen des opinions et de l'enseignement funeste des Modernes à propos des universaux, sont évoquées en premier, mais pour être aussitôt écartées. Au début du traité, au chapitre 1.3 consacré à la formation qu'a reçue Cornificius, Jean prétend que son adversaire appartient à « une école philosophique dans laquelle on considérait comme insurmontable la question de savoir si un porc qui est emmené au marché l'est par l'homme ou par la corde à laquelle il est attaché ; ou encore, si la capuche appartient à celui qui a acheté la houppelande complète⁴⁹ ». Cet exemple pourrait bien parodier celui de la maison, des murs et du toit qui la constituent. À la fin de ce même chapitre Jean nous précise que, selon cette école philosophique, les choses, par exemple un âne, un homme, n'existaient en logique qu'en tant que noms⁵⁰ ; il n'y avait de logique que la logique elle-même et non les réalités auxquelles on pouvait la faire servir, qui elles se trouvaient en dehors du champ de la logique. Ainsi la logique, cet instrument de la philosophie selon une tradition qui remonte au moins à Boèce, se retrouve, par une invention parodique, à exclure la réalité qu'elle est censée aider à décrire, et la réalité la plus vraie, l'existence même du Dieu trinitaire. L'âne et l'homme font entendre comme un écho évangélique et ici donc blasphématoire. Anselme de Canterbury n'avait-il pas écrit que ni en Dieu, ni en son éternité qu'il est lui-même, il n'y a de parties ?

Le fond de la querelle qui oppose Anselme et Roscelin s'inscrit dans une tradition philosophique qui, comme le rappelle Jean, remonte à Boèce et au-delà à Aristote : « C'est ce qu'enseigne Boèce dans son traité *sur la Trinité*, lorsqu'il dit qu'il y a dix prédicaments qui sont prédiqués de toutes les choses, mais qui, pré-

49. Cf. *Meta* 1.3.31-34.

50. Cf. *Meta* 1.3.72-74.

diqués de Dieu, ne sont plus les mêmes, car ce qui est prédiqué, l'est tel que le permet son sujet⁵¹. » De même, Aristote enseignait que le langage ne peut rien dire des indivisibles, la discursivité du langage ne permettant d'exprimer que ce qui est composé et peut être divisé en parties. Ce n'est qu'en de rares moments que l'intellect humain peut se hausser à l'intuition non discursive et instantanée de la réalité, dans la mesure où il peut imiter en quelque sorte l'indivisibilité de l'Intellect divin⁵².

« Ils enseigneront peut-être qu'un menuisier ne saurait faire un banc sans avoir dans la bouche les mots "banc" et "bois"⁵³. » Polémique, Jean réduit la maison – elles étaient en bois souvent – à un humble meuble. Allusion métonymique à la théorie trinitaire blasphématoire de Roscelin, Dieu ayant permis que son fils fût crucifié et mourût pour le rachat de l'humanité? La croix comme meuble de rachat. C'est qu'on en pourrait dire autant, par une division en abyme, non seulement des éléments qui constituent le bâtiment de la maison, mais aussi de ce qu'elle contient; et jusqu'au matériau dont sont faites une infinité de maisons. Avec le bois de la terre, on construit les maisons et les bancs dont on les meuble. Le double changement d'échelle stigmatise, probablement, le ridicule de ce genre de construction intellectuelle.

Jean a-t-il inventé ces deux répliques, les devait-il à Roscelin de Compiègne? Circulaient-elles dans les écoles du temps? Elles témoignent en tout cas d'une réflexion poussée sur les thèses de Roscelin de Compiègne, qui peuvent en effet s'entendre comme une *reductio ad absurdum* de l'interprétation réaliste des propriétés et des relations. Du point de vue des nominalistes, la partie ne saurait préexister au tout⁵⁴. Prétendre qu'il existe un mur de maison indépendamment d'une maison, est absurde puisque ce mur n'existe que pour autant qu'existe une maison, or il n'existe pas de

51. Cf. Boèce, *de Trinitate* 1.4 (PL 64.1.252); A. Tisserand, *Traité théologiques*, Paris, GF Flammarion, 2000, p. 153; *The «Historia Pontificalis» of John of Salisbury*, éd. et trad. M. Chibnall, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 36.

52. Cf. P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1995, p. 137 n. 1, p. 140.

53. Cf. *Meta* 1.3.78-81.

54. Cf. E. H. W. Kluge, «Roscelin and the Medieval Problem of Universals», *op. cit.*, p. 411.

maison tant que le mur de la maison n'existe pas. On en dira autant du mobilier, même le plus élémentaire, d'une maison, et d'une maison; comme de ce mobilier et de cette maison, et du matériau dont ils sont faits tous les deux. Le bois image ici savamment la *yle*, matière dont est fait le monde⁵⁵. Loin de tout blasphème, Roscelin prétendait-il, par ce type de raisonnement, montrer que l'universalité n'a rien à voir avec la métaphysique et n'est qu'une fonction propre à l'usage des mots⁵⁶? Une thèse qui n'est pas si éloignée de celle de Jean, pour qui les universaux ne sont que des fictions qui permettent d'avancer dans la connaissance par le moyen de la recherche rationnelle⁵⁷. Les thèses de Cornificius-Roscelin fascinent le disciple Jean, comme elles ont fasciné Pierre Abélard, qui fut l'élève de l'un et le maître de l'autre. Et à qui s'interrogerait sur l'identité de Cornificius, ne pourrait-on répondre: « Il fut un partisan d'une thèse qui remontait à la condamnation de Roscelin par Anselme, l'illustre prédécesseur de Thibaut. » Jean s'appuie sur une « autorité » importante aux yeux de son public. Sa réflexion s'inscrit dans une tradition propre à Canterbury, à qui elle offre un plaidoyer *pro domo*.

D. Langage et connaissance chez Jean de Salisbury

Chez Jean, cette « instrumentalité » de la logique du langage s'inscrit dans la philosophie de la connaissance. S'il préfère de loin les *Topiques* d'Aristote aux *Seconds Analytiques*, c'est que ceux-là aident à la recherche des vérités probables, propres au monde sensible, en rendant compte de la connexion des réalités et des mots tout en fournissant des raisons en abondance⁵⁸, tandis que les *Seconds Analytiques* traitent de démonstrations logiques appliquées aux mathématiques et plus particulièrement à la géométrie, qui par nature sont nécessaires⁵⁹. Les forces de la raison humaine apparaissent nettement insuffisantes, confrontées aux principes mêmes des réalités⁶⁰, pour lesquelles ne sauraient exister ni preuve

55. Cf. *Meta* 2.20.274, 296-7.

56. Cf. E. H. W. Kluge, *ibid.* p. 412.

57. Cf. *Meta* 2.20.391-2.

58. Cf. *Meta* 3.10.264-267.

59. Cf. *Meta* 4.6.4-8.

60. Cf. *Meta* 2.20.277-8.

nécessaire, ni connaissance absolue. Celui qui se livre à une démonstration à propos de la réalité doit donc s'en tenir aux probabilités que lui permet d'atteindre le langage, et lui seul, quelque imparfait qu'il soit. La connaissance des raisons probables nous rend capables de discerner les raisons fausses ou nécessaires de celles qui sont impossibles, et d'en persuader les autres⁶¹. L'éloquence est donc bien l'instrument de la sagesse dont l'efficacité première du langage consiste à nous permettre d'approcher. Les arts du *trivium* conduisent l'homme aussi loin qu'il peut aller en se fiant à ses seules forces, la compréhension intuitive des principes des réalités lui sera donnée de surcroît par Dieu⁶², quand la théorie cornificienne de l'éloquence naturelle interdit à l'homme d'aller seulement au-devant de Dieu⁶³.

Ainsi se trouve fondé pour cette théorie de la connaissance qui fait l'objet du livre IV et dernier du *Metalogicon*, le scepticisme prudent et pratique qu'enseignaient les philosophes de la Nouvelle Académie, dont se réclame Jean dès le début du traité : Pour ce qui est des questions qui demeurent incertaines pour un sage, « j'appartiens à l'Académie : je ne prétends pas dire la vérité, mais vrai ou faux, pourvu que ce soit au moins probable, je m'en tiens là⁶⁴. » Affirmation reprise dans chacun des livres du *Metalogicon*, parfois presque mot pour mot⁶⁵, et qui fait écho à ce que Jean avait déjà écrit dans le *Policraticus*⁶⁶. La seule philosophie abstraite va contre la recherche de la vraie sagesse⁶⁷. Jean, de façon générale, montre peu d'estime pour les idées et les activités intellectuelles purement théoriques⁶⁸, qui lui semblent aussi vaines que les jongleries ver-

61. Cf. *Meta* 2.3.8-10, 2.4.11-14.

62. L'influence augustinienne est ici notable.

63. Cf. B. Hendley, « A New Look at John of Salisbury's Educational Theory », *op. cit.*, p. 507.

64. *Infra*, p. 100.

65. Cf. *Meta* 2.20.237-9, 3 prol. 68, 4.7.9-11.

66. Cf. *Policraticus* 7.3.98.12-20.

67. Cf. C. J. Nederman, « Knowledge, Virtue and the Path to Wisdom : the Unexamined Aristotelianism of John of Salisbury's *Metalogicon* », *Medieval Studies* 51, *op. cit.*, 1989, p. 268-86 ; p. 278-279.

68. Cf. P. von Moos, « The use of *Exempla* in the *Policraticus* of John of Salisbury », *The World of John of Salisbury*, *op. cit.*, p. 207-61 ; p. 209.

bales des courtisans⁶⁹. Les sarcasmes à l'encontre des apprentis philosophes jamais sortis de leur école stigmatisent l'inefficacité à laquelle conduit une philosophie perdue dans la quête de certitudes impossibles : « La pratique scolaire parfois fait croître la science jusqu'à l'enflure⁷⁰. » Que l'on pourrait rendre aussi bien ainsi : « L'agitation scolaire, toute en enflure, rend fou d'orgueil. »

Aristote n'enseignait-il pas déjà que le langage connaît trois limites : il ne permet ni d'exprimer l'indivisible, nous l'avons dit, ni de transmettre le savoir ; et il ne suffit pas à rendre vertueux⁷¹ ? De même aussi à l'horizon de la dialectique du maître de Jean, Pierre Abélard, y a-t-il une sphère des natures et des rapports naturels. Or cet horizon est théologique, tant il est vrai que sa théorie logique ne peut se passer d'un prolongement philosophique qui à la fois s'en dégage et la fonde. Au-delà de la logique, Pierre Abélard invoque en effet pour garantir la nécessité de la proposition hypothétique, la « règle inviolable de la nature », celle-ci définie par des « rapports entre les choses⁷² », dont « les *status* génériques ou spécifiques sont les œuvres de Dieu » qui seul les conçoit, alors que l'intellection engendrée en l'homme par le nom universel reste confuse : « Dieu, à qui sont manifestes toutes les choses qu'il a créées et qui les connaît avant qu'elles soient, distingue en eux-mêmes tous les *status*⁷³. »

69. Cf. M. Wilks, « John of Salisbury and the Tyranny of Nonsense », *The World of John of Salisbury*, *op. cit.*, p. 253-86 ; p. 276 ; *Policraticus* 7.12.136.21-144.5 ; *Letters of John of Salisbury*, *op. cit.*, 2.238.450-451 ; B. Hendley, « A New Look at John of Salisbury's Educational Theory », *op. cit.*, p. 509 n. 30.

70. Cf. *The Letters of John of Salisbury* 2.144.34.1, *op. cit.* : C. J. Nederman, « Aristotelian Ethics and John of Salisbury's Letters », *Viator, Medieval and Renaissance Studies*, vol. 18, Berkeley, 1987, University of California Press, p. 161-173 ; p. 173 n. 64.

71. Cf. P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, *op. cit.*, p. 140, 142.

72. Cf. Abélard, *Dialectica*, *op. cit.* : J. J. Jolivet, « Non-réalisme et platonisme », *op. cit.*, p. 193.

73. Cf. Abélard, *Gloses sur Porphyre* 23.2-3, 11-12, *Philosophische Schriften*, éd. Geyer : J. Jolivet, *ibid.*, p. 194.

Et Hugues de Saint-Victor dit à son tour, à propos de l'intelligence de l'Écriture sainte: «Il faut savoir aussi que dans la parole divine non seulement les mots, mais encore les réalités peuvent signifier⁷⁴. [...] Le philosophe ne connaît que la signification des paroles, mais la signification des réalités l'emporte sur celle-ci, car c'est l'usage qui a institué l'une, tandis que c'est la nature qui a dicté l'autre. L'une est la voix des hommes, l'autre celle de Dieu parlant aux hommes. [...] La réalité est une représentation de la raison divine. [...] La sagesse divine, que le Père a fait jaillir de son cœur, se laisse, quoique invisible en elle-même, reconnaître par et dans les créatures⁷⁵.» Cette nature qui a «dicté» la signification des réalités est, selon la première définition qu'en ont donnée les Anciens, «l'archétype, le modèle de toutes les réalités, qui se trouve dans l'esprit divin⁷⁶». Pour Pierre Abélard comme pour Hugues de Saint-Victor, la compréhension des principes des réalités dépend de Dieu, puisque toute réalité est en Dieu; Jean, en disciple de Denys le pseudo-Aréopagite, subordonne sa théorie de la connaissance à la grâce divine, qui peut seule offrir à l'homme la connaissance absolue de la réalité. Ainsi Augustin avait-il «reformulé» cette doctrine syncrétique. Sur ce point Jean innove bien peu: Aristote s'inscrit naturellement dans la théologie du XII^e siècle.

74. Cf. Augustin, *Doctrina christiana*, 1.2; 2.1; 3.5.

75. Cf. Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon*, éd. Ch. H. Buttmer, Washington, The Catholic University Press, 1939; 5.3 p. 96.24-97.6; Hugues de Saint-Victor, *L'art de lire*, *op. cit.*, p. 190 (trad. modifiée); Augustin, in *Joannis Evangelium* 14, 3, 7; *Cité de Dieu* 16, 6, 1.

76. Cf. Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon*, *op. cit.*, 1.10, p. 18, 3-4; Hugues de Saint-Victor, *L'art de lire*, *op. cit.*, p. 85 (trad. modifiée).

V. Actualité scolaire

A. Philosophie et sophistique

À la sagesse s'oppose la sophistique, dont, au-delà de la présentation des syllogismes et des réfutations qui ne font que paraître tels sans l'être, traitent les *Réfutations sophistiques*. Autant la sagesse est le fruit d'une application studieuse et patiente, autant la sophistique, cette sagesse apparente¹, se déploie dans l'improvisation, conformément à la doctrine des cornificiens.

Philostrate s'étend longuement, dans les *Vies des sophistes* (482-484), sur ce point commun aux fondateurs des deux sophistiques, Gorgias le Sicilien et Eschine l'Athénien. Tous deux improvisent et, si Eschine « a dû faire le plus grand nombre d'improvisations », c'est Gorgias qui « a commencé » (482). L'improvisation tient une si grande place dans les *Vies des sophistes* qu'on peut se demander si ce n'est pas là le propre de la sophistique, dont le discours a pour principe efficace le temps. Aux « rhétoriques de l'espace » ou « rhétoriques de l'énoncé » platonico-aristotéliennes, s'opposeraient les « rhétoriques du temps » ou « rhétoriques de l'énonciation » de la sophistique, dont le discours n'est pas projeté comme une totalité close, un tout organique, mais constitue plutôt une « pluralité d'émissions singulières nécessairement successives, où va de soi le lien avec l'héraclitéisme du $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \rho\acute{\eta}\tilde{\iota}$ ». La rhétorique sophistique est donc une « chronologie² ». Là se trouve l'unité de bien des reproches que Jean adresse au $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ des cornificiens, voué au temps, à la spontanéité, à la dispersion spatiale et sociale, à l'incohérence de doctrine, au refus du temps continu de la tradition, dont les discours écrits s'opposent à l'oralité bruyante

1. Cf. *Réfutations sophistiques* 165a 21, cf. B. Cassin, *L'effet sophistique*, op. cit., p. 348, 584-5.

2. Cf. *ibid.*, p. 460-462.

et vaine, au vacarme, aux mensonges, aux flatteries de leurs propos opportunistes. Comme leur contemporain Renart³, leurs discours sont intéressés et frauduleux. L'argent, qui se dépense comme le temps, est tout ce qu'ils veulent.

En réagissant contre l'enseignement traditionnel fondé sur l'amoncellement des commentaires, l'école urbaine apparaît aux yeux de la tradition comme le dernier avatar de la sophistique. À l'époque impériale, le discours philosophique, sous la forme qu'il revêtait dans le néoplatonisme, considérait la vérité comme révélée. « Il existe en tout homme des notions innées, déposées en lui par la nature et la raison universelles. » Les dieux se sont manifestés à certains hommes inspirés, législateurs, poètes, philosophes comme Pythagore. Ils ont parlé par leurs oracles. Les néoplatoniciens considérèrent les *Oracles chaldaïques* comme une Écriture sacrée. « Plus une doctrine philosophique ou religieuse est ancienne et plus elle est proche de l'état primitif de l'humanité [...], plus elle est vraie et vénérable. La tradition historique est donc la norme de la vérité; vérité et tradition, raison et autorité s'identifient. [...] La recherche de la vérité ne peut consister que dans l'exégèse d'un donné préexistant et révélé ». Dès lors le commentaire « s'efforce de concilier ces autorités pour en tirer une sorte de système général de la philosophie⁴ ». Il est l'expression de ce besoin d'unité, de synthèse, la vérité ne pouvant être disparate, et donc de perpétuelle refondation, les sources faisant autorité, la vérité étant déjà dite. Dans le contexte propre à l'époque impériale de « mondialisation » des échanges économiques, intellectuels, culturels, l'inquiétude fragilise les esprits, les écoles. La diversité tue la certitude. Dans la tradition exégétique qui depuis lors traverse la philosophie, la question inquiétante de l'efficacité et de la fin – aux deux sens du terme – de l'amoncellement des commentaires était donc en suspens, inévitable, inhérente au christianisme, alors qu'elle demeurerait étrangère au judaïsme, qui ne cessait de « réinventer » Dieu et que l'École de Saint-Victor consulterait⁵; et à l'islam, qui refusait à la philosophie l'entrée sur ses terres.

3. Cf. *Meta* 1.5.25-26, 4.25.26-27.

4. Cf. P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, *op. cit.*, p. 235-237.

5. Cf. J. Châtillon, « La culture de l'École de Saint-Victor au 12^e siècle », *Entretiens sur la Renaissance du 12^e siècle*, *op. cit.*, p. 147-178; p. 163.

B. La crise du *trivium*

Elle naît, au plus tôt, vers le milieu du ^{xr}e siècle, et peut se lire comme un effort pour s'affranchir des autorités et des commentaires autorisés sur les autorités. Que vaut une vérité qui n'est pas efficace? Jean ne pouvait éviter cette question que lui oppose les cornificiens, avides de succès rapides. Jouant sur la différence de nature entre l'efficacité mondaine et l'efficacité philosophique que procure le *trivium*, il répondra que la vraie science est un raccourci de moyens et donc de temps, que seule l'étude des sciences du *trivium* procure. Se plaçant sur le terrain de l'adversaire, il reconnaît la pertinence de la question soulevée, il répond véritablement. Le *Metalogicon* s'inscrit dans un débat d'actualité non scolaire, mais philosophique. Si Cornificius est une fiction, un mélange, c'est que le personnage est bien moins important que la question elle-même.

Sur le plan sociologique, la nature du respect liée à l'habileté du maître dans l'école a évolué avec l'urbanisation. Dans le débat devenu quasi public, il faut l'emporter. L'autorité ne suffit plus. La *sententia* du maître, la *lectio* traditionnelle perdent peu à peu de leur prestige. Le maître, en perdant de son prestige, perd des élèves. Il est tenté de réagir et donc de suppléer aux défaillances de sa dialectique par d'habiles manœuvres tactiques. La compétition sociale l'emporte sur l'amour de la vérité.

Dès le milieu du ^{xr}e siècle, Pierre Damien (Ravenne 1007 – Ostie 1072), l'un des promoteurs de la réforme du clergé avec le pape Grégoire VII, avait écrit un traité *Contre les clercs de cour et la course aux dignités*⁶; en vain car avec le développement de la bureaucratie tant civile qu'ecclesiastique, le mal ne fit qu'empirer⁷. Il est vrai aussi que les utilisateurs d'*artes dictaminis*, ces traités qui remontaient bien avant Albéric du Mont-Cassin, puisque les lettres de Pierre Damien, par exemple, en respectaient déjà les règles, en attendaient une formation plutôt simple. Nul besoin, pour réussir dans ces fonctions sacerdotales, de gens aussi cultivés que Jean. Une formation élémentaire suffisait, comme le montrent les

6. Cf. *PL* 145.463.

7. Cf. P. Riché, «Jean de Salisbury et le monde scolaire du ^{xii}e siècle», *The World of John of Salisbury, op. cit.*, p. 39-61; p. 50-51.

développements grammaticaux qui parfois complètent ces traités⁸. Une lettre de Gozechin de Mayence à son ancien élève Vaucher de Liège, écrite vers 1066, dresse un constat désolant : « Tout va mal, les jeunes reçoivent une liberté prématurée et la férule de nos pères est passée de mode. Ils sont attirés par l'argent et préfèrent quitter leurs études pour s'assurer une vie confortable. [...] Rebelles à l'enseignement grave de la morale, les jeunes se laissent emporter comme paille légère au vent de toute doctrine. Ils se font les esclaves de vaines et pernicieuses nouveautés de langage et de système. » Et Gozelin de fustiger « les prétendues écoles savantes et les faux professeurs de doctrines inventées par eux-mêmes qui vagabondent çà et là, et qui entraînent la jeunesse avide de nouveauté, folle de légèreté et qui a pris en aversion la grave discipline de l'étude⁹ ». Même si Gozechin vise plus particulièrement les clercs hérétiques qui « donnent de nouvelles interprétations des psaumes, des lettres de saint Paul et de l'Apocalypse », et surtout Bérenger de Tours dont il parle dans la suite de sa lettre, plusieurs thèmes n'auraient sans doute pas été reniés par Jean, près d'un siècle plus tard.

Notons au moins ce que ces reproches, dans leur contenu et leur formulation, avaient de traditionnel ; ils sont le cortège des reproches incessants dont la philosophie accable la sophistique : même goût pour l'argent, pour les nouveautés de langage ; mêmes insoumission et impatience chez les élèves, mêmes fausse science et volonté de séduire chez les maîtres, mêmes errances ou vagabondages, même folie vendeuse.

Il n'empêche. Mépris des Anciens, relâchement de la discipline et de la morale, goût pour les nouveautés verbales flatté par les maîtres, désir de faire fortune, impatience de quitter l'école, dispersion géographique des disciples et des maîtres, le fait enfin que l'on apprenne aux élèves à ne rien savoir : la comparaison de la lettre de Gozechin, de l'*Entheticus de dogmate philosophorum*,

8. Cf. M. Camargo, *Ars dictaminis, Ars dictandi*, Typologie des sources du Moyen Âge occidental, Brepols, 1991, p. 30-31 ; W. D. Patt, « The early *Ars Dictaminis* as Response to a Changing Society », *Viator, Medieval and Renaissance Studies*, vol. 9, Berkeley, University of California Press, 1978, p. 134-155 ; p. 145-147, 149.

9. Cf. *PL* 143. 888 : P. Riché, *Écoles et enseignement dans le haut Moyen Âge*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, rééd. Picard éditeur, 1989, p. 337.

vers 121 et suivants, et du *Metalogicon* de Jean montre que tous ces points importants ont fait l'objet de la part de notre auteur d'un approfondissement à chaque fois plus personnel, lié à l'observation sociologique. Jean privilégie certains thèmes : l'épicurisme de Cornificius est relégué au magasin des insultes convenues, au profit de la dispersion géographique liée à la folie éventée et de la vanité de ce « désenseignement ». Jean structure cet ensemble de faits antiphilosophiques selon ce qui lui paraît surtout vrai au moment et dans les circonstances où il écrit. La critique traditionnelle de la sophistique rejoint l'histoire de son temps. Par une sorte de retournement socratique, les maîtres, au lieu de faire prendre conscience à leurs disciples de l'étendue de leur ignorance, leur désenseignent le peu qu'ils risqueraient de savoir. Voilà tout le contenu de leur enseignement. Jean décrit cette réalité sociologique de son temps comme une rupture des liens de traditions intellectuelles et morales que nécessairement doivent partager maîtres et élèves ; cet état de délabrement de l'enseignement est la conséquence d'une forme de cosmopolitisme. Le reproche traditionnel adressé aux sophistes est ici reporté sur les élèves, que leur assemblée disparate met à la merci de n'importe quel séducteur intéressé. Le *Metalogicon* se comprend dans la géographie et la sociologie scolaire et administrative de son temps.

Jean décrit cette réalité sans s'en exclure. Lui-même faisait partie de cette colonie anglaise qui, au gré du succès de telle ou telle école urbaine, s'est adressée à l'une ou l'autre sur le continent, en France ou en Italie. Pour lui cependant l'école de Canterbury demeurait l'école idéale. Ni Thomas Becket ni bien d'autres, dont lui-même, n'auraient dû s'exiler ainsi à la légère. C'est aux maîtres à voyager, non aux fragiles étudiants, qui, au mieux, perdent leur temps. Comme son maître Albéric de Reims, qui désapprit à Bologne ce qu'il avait précédemment appris à Paris et qui, de retour dans cette ville, le fit désapprendre à ses disciples¹⁰, Jean dut réapprendre avec Richard l'Évêque ce que d'autres maîtres lui avaient déjà appris¹¹. La communauté scolaire idéale de Canterbury

10. Cf. *Meta* 2.10.30-31.

11. Cf. *Meta* 2.10.49-50, 52-53.

savait inviter les meilleurs maîtres¹². Elle n'était pas victime de ces sophistes de passage, maîtres incertains, «victimes» de leurs publics. Or cette question était précisément d'actualité.

C. Un maître dangereux : Cornificius

1. L'actualité de la querelle cornificienne

En 1159, Jean décrit Cornificius comme un homme âgé, dont les disciples se seraient répandus dans divers états ou ordres afin d'y faire carrière. Quand l'enseignement des arts eut repris de sa force, Cornificius était déjà un «vieillard imbécile¹³». Lui-même avait appris son «art» de ses propres maîtres, qui donc nous renvoient au début du XII^e siècle, au temps de Roscelin nous l'avons dit. L'exagération satirique désigne une tradition que nous évoquerons plus bas à propos de la comédie du *Geta*. L'actualité récente se laisse cerner : Il semble que Paris, autour des années 1130, fut particulièrement affecté par ce courant de pensée. De nombreux témoignages permettent d'en dater le développement au moins à partir des années 1120 : Le *Metalogicon* date de septembre 1159 ; le *Didascalicon* de Hugues de Saint-Victor, probablement de 1127, des années 1120¹⁴ en tout cas. La *Métamorphose de Goliath* date du début des années 1140, d'avant la mort de Pierre Abélard (21 avril 1142 ou, peut-être, 1143), même si le poème a pu être complété, peu après, entre 1150 et 1155¹⁵. Les divers

12. La tradition juridique à Canterbury éclaire le fait que Jean de Salisbury n'ait pas eu à compléter sur le continent sa formation dans cette discipline. Thomas Beckett étudia à Bologne. Sa doctrine, plus instable et passionnée, lui fut de maigre secours. Jean de Salisbury le conseilla avec plus de modération.

13. Cf. *Meta* 12.27.

14. Cf. J. O. Ward, «The Date of the Commentary on Cicero's *de Inventione* by Thierry of Chartres (ca 1095-1160?) and the Cornifician Attack on the Liberal Arts», Berkeley California, *Viator*, *op. cit.*, vol. 3 (1972), p. 219-273 ; p. 226.

15. Cf. J. O. Ward, *ibid.*, p. 225 n. 5. Gilbert de la Porrée, qui est désigné comme évêque de Poitiers dans le poème, a été élu évêque très probablement peu après le 27 juillet 1142. Pierre Abélard doit être encore en vie, sinon Philologie ne s'inquiéterait pas de savoir où il est. On le dit mort le 21 avril 1142 ; mais seuls le jour et le mois sont sûrs. Trois sources indépendantes donnent 1143. Si Pierre Abélard est mort le 21 avril 1143, il n'y a pas lieu d'envisager une révision du texte,

commentaires de Guillaume de Conches datent tous des années 1120-1130, les *Gloses sur Boèce* plus précisément de 1120-1125, tandis que le *Philosophia mundi* daterait d'avant encore; le *Dragmaticon*, plus tardif, aurait été composé un peu après 1144, dans lequel Guillaume de Conches nous dit qu'il a étudié pendant vingt ans et plus, soit depuis 1120. Dans les années 1140-1150 Guillaume parle de lui comme d'un homme âgé: «*in nostra senectute*¹⁶». Le *Commentaire au de Inventione* de Thierry de Chartres, probablement antérieur aux années 1150-1155, daterait des années 1130-1140¹⁷.

L'actualité de la crise du *trivium* remonte donc à une quarantaine d'années quand Jean achève le *Metalogicon*. Crise structurelle et non passagère: Jean appartient à la dernière génération qui vécut ces bouleversements comme une crise. Celle qui suivit ne connut pas d'autres formations que celle, adoucie, passée dans les mœurs, que dispensaient des maîtres plus distants, plus sûrs aussi de l'avenir «urbain» de leurs élèves et plus encore de leur enseignement. L'école, plus hiérarchisée, s'adressait aussi à des groupes plus nombreux. Les trois témoignages qui suivent aideront à saisir la nature de cette crise et à préciser l'intérêt de l'analyse qu'en propose Jean.

2. La préface de Hugues de Saint-Victor au *Didascalicon*

L'exposé de la classification des quatre parties de la philosophie, «la théorique en vue de la vertu, la pratique en vue de la nécessité, la mécanique [...], la logique en vue de l'éloquence¹⁸»,

qui daterait de la fin de l'année 1142 ou du début de l'année suivante, soit entre l'élection de Gilbert de la Porrée et la mort de Pierre Abélard; cf. J. F. Benton, «Philology's Search for Abelard in the *Metamorphosis Goliae*», *Speculum. A Journal of Medieval Studies*, vol. L, n° 2, Cambridge, Mass., avril 1975, p. 199-217; p. 216; pour l'état de la question avant J. F. Benton, cf. J. O. Ward, *ibid.*

16. Cf. J. O. Ward, *ibid.*, p. 225-226.

17. Cf. J. O. Ward, *ibid.*, p. 222-223 n. 2, p. 227 n. 14, p. 246.

18. Cf. Hugues de Saint-Victor, *L'art de lire*, *op. cit.*, Appendice A: *Division du contenu de la philosophie*, p. 232.

n'était précédé d'une préface ni dans les premiers états du texte ni après la mort de Hugues de Saint-Victor en 1141¹⁹. Cette préface fut donc ajoutée par l'auteur puis supprimée par lui-même ou ceux qui eurent la garde de ses œuvres après sa mort, mais son authenticité ne fait aucun doute.

On peut supposer que Hugues de Saint-Victor, redoutant que son traité ne fût plus lu dans le cadre culturel auquel il appartenait, c'est-à-dire comme un chemin d'édification personnelle hors de tout souci d'efficacité pratique, a ajouté ces soixante-deux lignes contre ceux qui, « nombreux, 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 la talent de Dieu (Matthieu 25, 18) et ne cherchent à en tirer ni le profit de la sagesse ni le bénéfice d'une bonne œuvre. Ceux-là sont vraiment détestables²⁰. »

Par la suite certains auront peut-être pensé que cette diatribe à l'encontre de maîtres parisiens extérieurs à la communauté de Saint-Victor ne correspondait pas au fond du traité, dans lequel une actualité dépassée avait fait une intrusion malheureuse²¹. Cette sagesse – ou ce repli – éminemment victorine occultait pourtant une dimension du traité²².

De fait bien des éléments du conflit se retrouveront dans le *Metalogicon*, de la condamnation des maîtres qui, comme Pierre Abélard, prétendent recourir à leurs seules lumières pour commenter les passages difficiles des Écritures, à la reprise du terme « théologie » utilisé non sans provocation par Pierre Abélard, mais adopté sans hésitation par Hugues de Saint-Victor, qui pouvait

19. Cf. J. de Ghellinck, « La table des matières de la première édition des œuvres de Hugues de Saint-Victor », *Recherches des sciences religieuses* I 1910, p. 270-296 ; I. Illich, *In the Vineyard of the Text, A Commentary to Hugh's Didascalicon*, Chicago, Londres, The University of Chicago Press, 1996, p. 74 n. 1.

20. Cf. Hugues de Saint-Victor, *L'art de lire*, *op. cit.*, p. 61-62 (trad. modifiée).

21. Cf. I. Illich, *In the Vineyard of the Text*, *op. cit.*, p. 75-78.

22. Cf. Hugues de Saint-Victor, *L'art de lire*, *op. cit.*, p. 147, 153-154, 206 ; *Meta* 3.1, et la constance avec laquelle les intitulés des chapitres 2, 4, 5, 6, 10 et suiv., et leurs contenus en appellent à l'*utilitas*. L'autorité d'Augustin, le patronage d'Abélard sont aussi invoqués dans ce même chapitre, 3.1.6-11.

aussi le lire chez Denys le pseudo-Aréopagite²³. L'étalage de fausse science de certains maîtres, imité par la vanité arrogante de leurs disciples, explique l'impatience d'autres élèves qui devant un tel fatras préfèrent se dire savants le plus tôt possible. Chez beaucoup, l'hypocrisie, l'arrogance cachent la honte de leur propre ignorance. La double polémique contre l'arrivisme mondain, agressif et ignare de ceux qui ne veulent qu'accaparer les recettes du succès, ou scolaire de ceux qui ne rêvent que du prestige qui leur assurera un public assidu, est présente dans les deux œuvres.

Le contexte polémique est toutefois différent d'une œuvre à l'autre. L'idéal de Hugues de Saint-Victor demeure, au fond, monastique²⁴. Pour lui, l'idéal philosophique se confond avec la contemplation érémitique. Jean de Salisbury partage l'idéal plus séculier des cours ecclésiastiques. Il dénoncera les faux moines cornificiens et l'usage du droit pour se pousser dans le monde ; ce droit pour lequel les écoles cathédrales de Canterbury et de Chartres avaient tant fait et dont tant de moines et de chanoines faisaient leur pratique qu'il fallut, dans ces mêmes années, légiférer : le concile de Reims de 1131 et le second concile de Latran de 1139 interdirent aux moines et aux chanoines d'exercer la profession d'homme de lois²⁵. Pour Jean, au contraire de Hugues de Saint-Victor, la crise ne trouve donc pas son origine dans l'existence même des écoles urbaines, plus tournées vers les réalités nouvelles propres au développement des villes.

3. La *Métamorphose de Goliath* : Pierre Abélard victime des ennemis de la philosophie

La *Métamorphose de Goliath*²⁶ suppose connu le mythe les *Noces de Philologie et de Mercure* chez Martianus Capella²⁷, ce

23. Cf. Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon*, *op. cit.*, p. 40-41 ; *L'art de lire*, *op. cit.*, p. 147 n. 3.

24. Cf. Hugues de Saint-Victor, *L'art de lire*, *ibid.*, p. 148-149.

25. Cf. E. Lesne, *Les écoles de la fin du VIII^e siècle à la fin du XI^e siècle*, Lille, 1940, p. 679, 687, 688 ; Pierre de Blois, *Lettres* 26, *PL* 207.91 : P. Riché, « Jean de Salisbury », *op. cit.*, p. 51 n. 49.

26. Cf. R. B. C. Huygens « Inediti, Mitteilungen aus Handschriften. III. *Die Metamorphose des Goliath* », *Studi Medievali* 13, serie terza, anno III – fasc. I 1962, Torino, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, p. 764-772.

27. Cf. éd. A. Dick Teubner 1925.

classique du XII^e siècle. Son auteur nous demeure inconnu²⁸. L'évocation chez Martianus Capella des philosophes et poètes de l'amour présents aux noces de Philologie et Mercure, procure à l'auteur de la *Métamorphose* l'occasion de dresser la liste des maîtres de son temps. La présence de ceux qui assistent à cette cérémonie met en valeur l'absence de Pierre Abélard. Philologie demande pourquoi «*Palatinus*, l'homme du palais/Pallet²⁹, son courtisan » n'est point là, près d'elle. Le poète rappelle alors, en termes à peine voilés, que Pierre Abélard a été réduit au silence³⁰ par le parti des moines entraîné par Bernard de Clairvaux. Ses derniers vers peignent cette « bande » héritière des pharaons, qui a su accumuler les richesses, et concluent par un jugement sévère condamnant les moines à être chassés des écoles³¹.

La *Métamorphose de Goliath* éclaire la crise du *trivium* en désignant comme responsable non pas tel ou tel maître des écoles urbaines, mais précisément le « clan » des moines, ces maîtres des anciennes écoles, qui avaient su tant nuire à Pierre Abélard, promu héritier de la tradition philosophique antique, néoplatonicienne en particulier. On mesure combien l'analyse de Jean est différente, qui, loin de se contenter d'une analyse sociologique scolaire ou prétendument religieuse de la crise, y lit tout autre chose : le conflit de la vérité avec la réalité sociale.

4. Une comédie pour étudiants : *Geta*³²

De la dispute dialectique à la comédie, il n'y a parfois qu'un pas, dangereux à franchir³³. Les vers 327-344 du *Geta* présentent un portrait hargneux du dialecticien : négritude, gale, front court,

28. Cf. J. F. Benton, « Philology's Search for Abelard », *op. cit.*, p. 215 ; J. O. Ward, « The Date of the Commentary », *op. cit.*, p. 224 n. 3.

29. La ville natale d'Abélard au sud de Nantes en France.

30. Lors du concile de Sens en 1140.

31. Cf. R. B. C. Huygens, « Inediti », *op. cit.*, p. 771-772, vers 217-236, strophes 55-59 ; J. F. Benton, « Philology's Search for Abelard », *op. cit.*, p. 211-212.

32. Cf. Vital de Blois, *Geta: Three Latin Comedies*, éd. K. Bate, *Medieval Studies*, *op. cit.*, 1976, p. 15-34.

33. Cf. *Meta* 3.10, en particulier 157.11-16.

nez long, etc. L'argument est celui de l'*Amphitryon* de Plaute : deux maîtres ou, plus probablement, un maître et son serviteur prétentieux, quittent l'école pour rentrer chez eux, fort doués en raisonnements dialectiques mais ayant perdu tout bon sens. Vital de Blois modifie les personnages et leur caractère pour faire de sa pièce une satire de l'école ; Amphitryon devient un maître enseignant la logique à Athènes, c'est-à-dire Paris, et, alors que l'Amphitryon de Plaute comprend ce qui s'est passé en son absence, celui de Vital de Blois, hors de son bon sens, se laisse abuser par Jupiter et sa femme qui le convainc que son adultère ne fut qu'un rêve. La crédulité du mari prouve qu'il est hors de tout bon sens. Plus fou encore, le prétentieux Geta, avatar de Sosie, son serviteur, gémit sous le fardeau des livres de son maître en attendant de passer bientôt pour un maître accompli auréolé de gloire... dans les cuisines³⁴ ; parodie des jérémiades traditionnelles de l'étudiant avide de réussir auprès des puissants de ce monde. Hélas ! toute sa culture syllogistique ne lui sert de rien : quand il se trouve devant Archas, autre nom de Mercure, son double, celui-ci parvient à lui démontrer qu'il est lui-même Geta³⁵. Finalement abattu, perdu, Geta cesse tout syllogisme et avoue que la dialectique l'a rendu fou. Il retrouve Amphitryon et recouvre son identité³⁶.

Le bon sens vaut mieux que toute la logique du monde. Birria, l'autre serviteur, a gardé tout son bon sens, ses jugements à l'égard de Geta sont demeurés les mêmes, tout comme son plaisir d'être resté un ignorant dans sa cuisine³⁷ : un homme instruit donc à l'école des hommes, à l'école de la vie. Le contraste entre les deux personnages ne laisse pas de doute sur la leçon à tirer de la comédie, même s'il faut tenir compte de la géographie scolaire : les écoles de la vallée de la Loire, Blois et Orléans, dispensaient un enseignement traditionnel, le goût de Paris pour la dialectique leur paraissait dangereux et méprisable. Jean ne veut que remettre la dialectique à sa place parmi les autres arts du *trivium*, Vital de Blois s'oppose radicalement à toute dialectique. Amphitryon abusé, Geta plongé dans des abîmes d'absurdité à propos de sa

34. Cf. *Geta* 289.

35. Cf. *Geta* 385-395.

36. Cf. *Geta* 429.

37. Cf. *Geta* 443-450.

propre identité, montrent l'inutilité et les dangers de la logique. La logique déshumanise, son étude impose des travaux surhumains : « porte mes livres³⁸ » est le premier ordre d'Amphitryon aussitôt débarqué.

« Le géant Atlas serait en nage s'il devait porter un tel poids³⁹. »

À la vue d'une telle charge, Birria préfère se cacher dans une grotte au bord du chemin. Au contraire Geta affirme : « Je suis un logicien⁴⁰. » Le sens est toujours le même : la logique consiste à prouver que les hommes ne sont pas des hommes, que tous les hommes sont des bêtes, voire un lièvre⁴¹. Il y a quelque chose de diabolique à réduire l'homme à son animalité philosophique : « l'homme est un animal », Vital de Blois jouant de l'ambiguïté du mot. Cornificius par son nom évoque celui qui fait porter des cornes, le diable n'est pas si loin.

« Geta : “Dès lors, je sais prouver qu'un homme est un âne. [...] Je suis un logicien, je ferai de tous les hommes n'importe quels animaux. Birria sera, car il est trop paresseux, un âne.” Birria répondra : “Birria sera toujours un homme⁴².” »

Le milieu scolaire, et Pierre Abélard le premier, se moquait complaisamment de la castration du philosophe, dont le mésaventure fameuse datait de la fin des années 1110 ; dans sa *Dialectica* Pierre Abélard, par un goût propre à son temps, illustre le mode désidératif par l'exemple : « Puisse mon amie me donner un baiser. » Et il expliquait la logique de la grammaire par des phrases telles que : « Sa bien-aimée aime Pierre », et « Pierre aime sa bien-aimée », suivies de façon significative par : « Si quelqu'un est un homme, il est lui-même capable de (faire) rire⁴³. » Le sens de la réplique de Birria est donc : La logique peut bien castrer les esprits

38. Cf. *Geta* 133-4.

39. Cf. *Geta* 141.

40. Cf. *Geta* 165.

41. Cf. *Geta* 184.

42. Cf. *Geta* 165-170.

43. Cf. *Geta* 170 note ; Pierre Abélard *Dialectica*, *op. cit.*, p. 151 et 319 ; J. F. Benton, « Philology's Search for Abelard », *op. cit.*, p. 200 n. 2. « Par exemple lorsque j'intelligence l'homme, ou encore que l'homme est capable de rire, ou bien qu'il n'est pas capable de braire », Abélard, *Des intellections*, *op. cit.*, p. 60-61. *Rudibilis* est un néologisme d'Abélard, cf. *ibid.*, introduction p. 12.

des écoliers pour en faire des ânes, elle ne saurait castrer un homme qui resterait humain en se tenant à l'écart de ce savoir pernicieux.

Geta révèle l'étendue de sa déshumanisation encore, quand il déclare fièrement: «Mon nom à moi grandira: on m'appelle "Maître Geta." L'ombre de mon nom en terrifiera un bon nombre. Moi-même, grand et adulé, il me plaît dès lors d'instruire mes esclaves dans toute la grande cuisine⁴⁴.» *Servos meos*, c'est-à-dire «les esclaves qui sont sous mes ordres»; Geta est le *comes*, «comte», ici le «dérisoire compagnon» d'Amphytrion, ces esclaves sont en réalité ceux d'Amphytrion, et Geta se les approprie comme un maître s'approprie des élèves pour les faire servir à son prestige; Hugues de Saint-Victor avait déjà dénoncé le danger. Avec de tels maîtres, la terreur et la vanité remplacent le respect dû aux seules qualités du maître. On pense au naïf étudiant, Jean, un temps ébloui aux pieds de maître Pierre Abélard siégeant sur la Montagne Sainte-Geneviève⁴⁵. Geta au comble du désarroi reconnaît sa folie: «De stupide que j'étais, la dialectique m'a rendu fou⁴⁶.» *Stultus, insanus* et les mots de leurs familles abondent dans ce passage⁴⁷. Ils caractérisent souvent Cornificius.

Les formulations logiques sont tournées en dérision: *esse nichil, sum nichil*, de telles expressions, dont les exemples abondent, se dénoncent elles-mêmes. Avec *nichil* en fin de vers souvent, leur effet comique devait être assuré⁴⁸. Certaines trouvailles, comme: «Il m'a pris mon être⁴⁹», devaient faire mouche auprès de son public d'étudiants. Jean à son tour dénoncera le crépitement de ces formules dont on ne sait plus, au bout du compte, si elles ont un sens positif ou négatif⁵⁰. Qu'on nous passe l'anachronisme: quel *cogito* en creux! «Je pense, donc je ne sais plus si je

44. Cf. *Geta* 231-234.

45. Cf. *Meta* 2.10.5-7.

46. Cf. *Geta* 411.

47. Cf. *Geta* 411-412, 443-445.

48. Cf. *Geta* 276, 350, 385, 388, 395, 398, 401, 404, 408, 409, 448, 453, 457, 460.

49. Cf. *Geta* 406.

50. Cf. *Meta* 1.3.34-45.

suis autre chose que rien.» Geta est condamné sans appel par le mensonge de Birria qui a la finesse d'appuyer les propos de sa maîtresse. Il va sans dire que le dormeur et paresseux Birria s'y connaît en rêves⁵¹! Mensonge, paresse, luxure, tous les défauts humains valent mieux que l'inhumaine dialectique.

La leçon vaut ce qu'elle vaut, elle témoigne en tout cas d'une solide ignorance de ce qu'est réellement la dialectique. Jean ne propose pas qu'on oublie cet art dans les écoles, au contraire. Sa position avait de bonnes chances donc de paraître suspecte aux maîtres de la vallée de la Loire. Il fréquentait ou entretenait des relations épistolaires avec des esprits plus cultivés: cercle de Canterbury, abbaye du Mont-Saint-Michel, Saint-Rémi de Reims, Malmesbury, les maîtres parisiens au moins un temps. La crise du *trivium*, pour lui, est autrement plus grave; elle dépasse de beaucoup l'ignorance, la paresse peut-être d'écolâtres sans doute respectables, mais peu en mesure, par eux-mêmes, de juger des profonds mouvements d'idées qui traversent le siècle.

5. Thierry de Chartres et Guillaume de Conches se reprennent

Le commentaire de Thierry de Chartres au *de Inventione rhetorica* de Cicéron date de la crise cornificienne⁵². *Envie* discrédite l'enseignement de Thierry en répandant de fausses rumeurs sur son ignorance, et ne lui concède ses compétences à commenter Platon que pour mieux lui dénier toute qualité rhétorique. Et si elle lui reconnaît quelques connaissances en rhétorique et en grammaire, c'est pour mieux dénigrer ses capacités en dialectique. Si on insiste, elle veut bien les lui reconnaître mais s'en prend alors à ses méthodes, à sa négligence des études, à ses gloses obscures⁵³.

Le fait que Thierry contre-attaque avec virulence, suffit-il à disqualifier l'attaque? Dès la préface au commentaire, Thierry répond au reproche d'obscurité. Certes le maître a un goût pour

51. Cf. *Geta* 64-66.

52. Cf. J. O. Ward, «The Date of the Commentary», *op. cit.*, p. 262 n. 114, p. 263 n. 115, p. 266-270.

53. Cf. *ibid.* p. 238 n. 46.

l'invention verbale⁵⁴, mais c'est qu'il craint surtout, comme il est arrivé à d'autres, d'être abandonné de ses étudiants s'il ne sait pas les flatter et les prendre au piège de ses discours. Avec l'aide de Dieu cela ne se fera plus, il le promet, car Thierry avoue avoir prostitué ses talents pour la foule, mais gagné la faveur de bien peu de monde.

La traditionnelle prosopopée de l'*Envie*, dont on ne doit pas négliger la vertu toujours efficace d'émulation⁵⁵, se traduit ici par une rivalité avec un maître formé à l'ancienne manière, qui sait sa grammaire et sa rhétorique, commente Platon savamment et connaît l'art de la glose, mais prétend prendre position sur des questions d'actualité philosophique auxquelles il se trouve mal préparé, ici la place et la valeur de la dialectique. Son enseignement traditionnel s'en trouve obscurci, ses méthodes apparaissent plus incertaines, révèlent un tissu d'habitudes, un manque de rigueur au regard des nouvelles méthodes.

De même Guillaume de Conches, au temps où il composait la seconde version de ses *Gloses sur Priscien*, ressentait peu de plaisir à la vue de la foule, préférant l'estime de quelques-uns. Ces deux maîtres sont-ils de ceux que Jean accuse d'être «devenus déraisonnables en s'efforçant de résister à la déraison⁵⁶»? À l'époque où Jean étudiait auprès de lui, Guillaume de Conches avait-il succombé aux cornificiens avant de se ressaisir et de revoir ses *Gloses sur Priscien* dans les années 1140, puis de se retirer au service de Geoffroy d'Anjou, quelque temps entre 1140 et 1144, pour recouvrer son intégrité en théologie, en révisant son *Philosophia mundi*? Un passage de la seconde version éclaire la question : «Les anciens maîtres aimaient leurs élèves d'une affection paternelle, ils composaient pour eux certains écrits, pour suppléer aux moments où ils ne pouvaient être près d'eux. Les autres maîtres avaient la liberté de consulter ces écrits, car nul ne

54. Ce goût caractérisait les cornificiens; cf. J. O. Ward, *ibid.*, p. 236 n. 36, qui propose de nombreuses références, y compris pour le *Metalogicon*.

55. Cf. H. Schoeck, *L'envie, une histoire du mal*, (trad. de *Der Neid*, par G. Pauline, Munich-Vienne, Herbig Verlagsbuchhandlung, 1980), Paris, Les Belles Lettres, 1995.

56. Cf. *Meta* 1.5.16-17.

rédigeait de gloses pour son seul usage mais pour être utile à autrui. Nous autres, misérables maîtres d'aujourd'hui, nous nous abandonnons à l'invention verbale et nous arrangeons nos matériaux de façon inhabituelle de sorte que nos élèves y comprennent peu de chose, sinon rien. Rien ne leur profite, nous écrivons de façon obscure [...] et nos élèves parfois en viennent à haïr les arts. Quelques-uns épuisent leurs dons naturels à comprendre difficilement et lentement ce que nous leur enseignons. Si nous les aimions, nous n'écririons pas de la sorte⁵⁷. » Faut-il entendre le *cesserunt* du *Metalogicon* 1.24.124 comme « ont cédé et ont adapté leur enseignement⁵⁸ » ou « ont cessé d'enseigner⁵⁹ » ? L'építaphe de Thierry de Chartres nous apprend qu'il s'était retiré dans un monastère sur la fin de sa vie.

Le commentaire du *de Inventione* et la seconde version des *Gloses sur Priscien* témoignent d'un effort comparable à faire revivre les arts après une période de concession aux exigences du plus grand nombre. L'un et l'autre maîtres s'adressent désormais à un cercle restreint⁶⁰. Guillaume de Conches dans le *Dragmaticon* dénoncera les étudiants qui prétendent étudier le *quadrivium* en un an⁶¹. Gilbert de la Porrée prédira aux cornificiens les métiers de la boulange⁶². Jean, homme de principes et dont le jugement sur les hommes dépendait de leur *habitus*⁶³, évoque la figure de Thierry de Chartres avec une sincère admiration mais non sans ironie⁶⁴. Dans l'épreuve Thierry a sans doute bronché.

Pour Jean, la crise dépasse largement la nécessaire adaptation d'un enseignement tourné vers l'idéal monastique aux écoles urbaines, plus largement encore la critique de la dialectique comme peuvent s'y adonner certaines écoles effarouchées de la

57. Cf. J. O. Ward, «The Date of the Commentary», *op. cit.*, p. 236.

58. Cf. *ibid.*

59. Cf. R. L. Poole, *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning*, éd. 2 (Londres 1920, repr. New-York 1960), Appendix 7 : J. O. Ward, *ibid.*, p. 235 n. 34.

60. Cf. J. O. Ward, «The Date of the Commentary», *op. cit.*, p. 237 ; 246.

61. Cf. P. Riché, «Jean de Salisbury», *op. cit.*, p. 49.

62. Cf. *Meta* 1.5.10-11.

63. Cf. C. J. Nederman, «Aristotelian Ethics», *op. cit.*, p. 162-166.

64. Cf. *Meta* 1.5.10-11, 2.10 52-53, 4.24.4-6.

virtuosité intellectuelle des centres urbains les plus brillants, et se révèle dans toute son ampleur quand elle va jusqu'à faire trébucher les plus éminents maîtres du temps. Cette folie, cette déshumanisation qu'appelle le plus grand nombre, atteint les mieux avertis de ce qu'est la science au service de la sagesse. La crise est donc profonde, qui met en péril l'ordre ancien et tout le système des connaissances hérité des plus grands auteurs de la tradition.

D. La réponse de Jean de Salisbury

1. L'inanité des thèses de Cornificius

L'enseignement de Cornificius, avons-nous dit, repose sur deux postulats d'un naturalisme brutal : 1° Il est inutile d'apprendre les lois de l'éloquence, c'est la nature qui fait le bon orateur. 2° La pensée est tout entière dans la matérialité du mot ; les universaux sont de pures inanités. Si la conviction naît chez l'auditeur, ce n'est que par la force physique, c'est-à-dire naturelle, des mots dans la bouche et les poumons de l'orateur.

Sur le fond, la thèse en elle-même ne mérite pas un ample examen. Les exemples du porc et de la capuche parlent d'eux-mêmes⁶⁵. Devant l'erreur manifeste, scrupule et prudence n'ont pas leur place. La bonne méthode réclame qu'on ne perde pas de temps ; ses adversaires eux-mêmes en conviennent⁶⁶ ! À l'examen critique, d'ailleurs inutile, de cette thèse Jean préfère un portrait en actes du pédagogue aux idées incohérentes – mais Cornificius a-t-il seulement une doctrine à défendre ? –, au comportement indigne à tous égards, et qui d'une part enseigne qu'il n'a rien à enseigner et empêche ceux qui ont tant à enseigner, de prodiguer leur enseignement par des arguments qui ressortissent davantage de méthodes de voyou que d'intellectuel qui prétend avoir raison sur tous ; et d'autre part invoque l'autorité d'un Sénèque, un philosophe de l'Antiquité, pour prouver qu'on ne saurait rien enseigner d'utile à former l'homme de bien, et argumente sur des textes

65. Cf. *Meta* 1.3.31-34.

66. Cf. *Meta* 4.26.10.

67. Cf. *Meta* 1.3.61-62.

en refusant de les lire. Bref, un maître peu digne de ce titre et dont la présence remuante et, pour tout dire, insupportable à tous, ne parvient pas même à se concilier des disciples. Car ceux-ci, l'imitant, ont plaisir à leur tour à lui renvoyer l'effet de ses belles méthodes : ils désertent le nid⁶⁷, d'où leur assurance et leur ignorance les poussent à entrer aussitôt dans toutes sortes d'états⁶⁸. Cornificius est un fauteur d'anarchie, la cause est entendue. Quelle que soit l'ambiance, parfois fort animée, dans les écoles du temps, Cornificius n'y a pas sa place.

Au regard de cette attaque en règle, le personnage Cornificius apparaît dans toute sa déchéance : son édifice doctrinal mine tout édifice, car au lieu d'être dans la querelle, d'en admettre le cadre, il l'interdit de principe. Gilbert de la Porrée peut bien se moquer de ses élèves en leur conseillant de chercher du travail dans la boulange où l'on case, c'est la coutume en Poitou, les incapables⁶⁹ et ceux dont on n'a pas voulu dans un autre emploi. Beaucoup ont cherché à s'opposer à cette thèse pernicieuse, qui n'ont pas toujours réussi⁷⁰, au point de se laisser gagner par cet enseignement sans s'en rendre compte tandis qu'ils s'efforçaient de le combattre. Jusqu'à ce qu'ils en reconnaissent enfin la vanité : « Cependant ce beau rideau de fumée finit vite par se dissiper⁷¹. » Alors Cornificius comme sa secte ou, pour mieux dire, comme tous ceux qui participent de cette même erreur – le caractère générique du personnage et donc l'impossibilité d'en produire un portrait physique « réaliste » apparaissent ici manifestes – se conduit comme le renard qui méprise les cerises qu'il ne parvient pas à cueillir⁷². Plus grave même, c'est un vrai déchaînement hystérique⁷³. Et Cornificius a beau mordre, il se casse les dents ; et s'en prendre à tous les plus grands maîtres, escomptant leur voler une part de gloire pour les avoir contestés, rien n'y fait. Décidément, ces théo-

68. Cf. *Meta* 1.4.

69. Jean de Salisbury se compte-t-il parmi eux, lui qui, comme d'autres, s'est laissé griser dans sa jeunesse par la spéculation intellectuelle ? Cf. *Meta* 1.5.5-7.

70. Cf. *Meta* 1.5.15-18.

71. Cf. *Meta* 1.5.18.

72. Cf. *Meta* 1.5.25-26.

73. Cf. *Meta* 1.5.16-17.

ries ne trouvent pas preneur et, par les procédés auxquels lui et sa clique ont recours, leur auteur s'exclut lui-même du débat. L'attitude de certains maîtres de Jean, parmi les plus prestigieux, illustre la force déstabilisatrice des postulats cornificiens. Après un temps d'égarement, Thierry de Chartres reprit une définition de l'*accessus* conforme à la tradition cicéronienne. Adam du Petit-Pont, plus inquiet, envieux du succès des autres maîtres, se prêta au jeu du dénigrement de la tradition.

2. Un personnage symptôme d'une crise profonde

Plutôt que de répondre à un adversaire censé ne pas mériter un tel développement⁷⁴, compte tenu de l'inanité de sa position, Jean entend remonter aux fondements mêmes des questions qu'il lustre si piteusement son adversaire : Que sont les universaux ? Il rejoint là une question d'actualité ; mais c'est que Cornificius n'est qu'un produit de son époque. Jean présente de façon plus au moins allusive, se contentant parfois presque d'un mot, l'ensemble des doctrines de son temps, où la nécessité se creusera progressivement d'en référer au maître de toute logique, Aristote. Ainsi s'engage le plus long et le plus difficile⁷⁵ exposé qui constitue au fond l'essentiel du *Metalogicon* et contraint son auteur, par-delà la question des universaux à la présentation de l'ensemble théorique où ce problème prend sa source, la logique d'Aristote. Ce réexamen de la question des universaux était, par ailleurs, rendu nécessaire, semble-t-il, par la redécouverte d'une partie des traités, sans que l'on puisse décider dans quelle mesure elle l'incita à écrire le *Metalogicon*, tant Jean demeure discret sur cet événement culturel majeur. Il apparaît cependant que les deux événements qui font l'actualité du traité – le trouble dans les écoles face à la demande d'une plus grande efficacité et modernité de l'enseignement et l'émergence de la *nova logica* –, entrent comme en conflit dans cette œuvre. La nécessité et l'importance de cette présentation qui mobilise l'essentiel de la philosophie de son temps sur des questions héritées de l'Antiquité et au-delà, plus essentiellement, sur la

74. Ce point le rapproche du traitement réservé à Roscelin dans notre traité, cf. *Meta* 2.17.19-20.

75. Jusqu'aux difficultés insolubles pour Jean de Salisbury des *Seconds Analytiques*, cf. *Meta* 4.6.

question de l'indécision ou de l'incapacité d'Aristote à reformuler une philosophie logique en réponse à celle de Platon, prouvent la violence de la thèse de Cornificius, qui assigne à la philosophie de son temps la tâche de dire enfin ce qu'elle est. C'est la force paradoxale du *Metalogicon*, cette oeuvre polémique, que d'avoir su saisir l'étendue d'une erreur qu'elle prétend combattre jusque dans ses résonances les plus anciennes. Son auteur, s'il ne se montre guère novateur, apparaît au moins « perspicace », comme aurait dit Bernard de Chartres.

3. *L'accessus ad trivium*

La querelle cornificienne soulevait une question pratique : comment redéfinir un *accessus* au *trivium* qui permette d'initier aux arts des débutants, sans leur donner aussitôt l'illusion de tout savoir ? La nécessaire redéfinition d'une introduction aux outils propres à la philosophie et donc à la philosophie elle-même⁷⁶, exigeait de réformer un enseignement trop concentré sur les arts du *trivium* considérés comme une fin en soi.

En réponse aux maîtres qui, « quand ils font de la dialectique, s'enquière[n]t de la déclinaison des cas et, chose plus risible encore, lisent le livre presque entier dans son titre : à la troisième leçon, ils en sont à peine venus à bout de l'*incipit*. Ce n'est pas enseigner, mais faire étalage de sa science⁷⁷ », Hugues de Saint-Victor avait composé son *Didascalicon*. Les cornificiens, dans leur impatience à ne pas perdre plus de temps que nécessaire à étudier les œuvres importantes du passé, mettant en doute la nécessité de dominer les règles pour parler utilement, écrire clairement, argumenter de façon convaincante, s'y trouvait réveillé le clivage du discours *de arte / ex arte*⁷⁸ propre à la tradition rhétorique.

76. La logique est-elle une partie de la philosophie ou seulement son « instrument », son *organon* ? Cf. l'introduction à Porphyre, *Isagoge*, *op. cit.*, p. cxxvii-cxl, en particulier p. cxxvii n. 242 et p. cxxxv n. 274.

77. Cf. Hugues de Saint-Victor, *L'art de lire*, *op. cit.*, p. 136-137.

78. Cf. *ibid.* p. 137 ; *Policraticus* 6.19.57.11-20 ; *The Letters of John of Salisbury*, *op. cit.*, 172, 2.128.30-130.1 ; J. O. Ward, « The Date of the Commentary », *op. cit.*, p. 250-251 ; *Meta* 1.3.77-78, 2.9.29-31 ; 3.5.9-11 (*de arte / ad artem*).

Après le *Commentaire au de Inventione rhetorica de Cicéron*, Thierry de Chartres avait rédigé, probablement autour de 1141, son *Heptateucon* destiné aux maîtres comme à leurs étudiants pour leur servir d'introduction rapide à l'étude des sept arts. Ce nouvel *accessus* formait une part du dispositif tendant à redonner aux arts leur prestige après les concessions faites aux cornificiens.

Le portail royal de la cathédrale de Chartres, vers les années 1145-1150, avait réaffirmé avec une confiante détermination la nécessité de rendre les arts à leur utilité essentielle⁷⁹.

Pierre de Blois, aux environs de 1160, critiquera une certaine méthode récente d'enseignement, non sans analogie avec les précédés des cornificiens et qui consiste à étudier de brèves notes de cours, ou *schedulae*, en négligeant l'irremplaçable contact avec les écrits des Anciens⁸⁰. Les anciens maîtres incarnaient ce contact avec les Anciens, ces géants dont parlait Bernard de Chartres, ne rédigeant de notes pour leurs disciples que s'ils ne pouvaient être auprès d'eux.

La critique des cornificiens, selon lesquels l'enseignement des maîtres représentait le plus souvent une perte de temps, a été entendue; des réponses de cette importance prouvent assez qu'elle n'était donc pas vaine.

Prudent, Jean s'autorise, quant à lui, de la tradition de la Nouvelle Académie pour laisser certaines questions en suspens. Il désigne sa présentation comme élémentaire et donc incomplète, et échappe ainsi aux cornificiens qui y auraient vu la preuve que cette courte présentation suffisait. Car ce n'est pas en niant la valeur des arts que l'on réglera la difficile question de leur présentation. Jean insiste sur l'importance, au contraire, de lectures étendues⁸¹: les *auctores* s'éclairent réciproquement, un passage d'un auteur en éclaire souvent d'autres plus difficiles. Inutile de peiner longuement sur des introductions qui, au moins par les questions qu'elles laissent sans réponse dès la première page, comme celle de Porphyre, sont parfois beaucoup plus compliquées que les textes

79. Cf. J. O. Ward, *ibid.*, p. 235, 244-246, 262.

80. Cf. J. O. Ward, *ibid.*, p. 236.

81. Pierre de Blois rappelle, comme Jean de Salisbury, qu'Horace se vantait d'avoir relu Homère, cf. *Lettre* 101: É. Jeuneau, «Nains et géants», *op. cit.*, p. 28; *Meta* 1.22.23.

mêmes auxquels elles doivent faciliter l'accès. N'est-il pas bien plus utile de retenir, de préférence par cœur, « ce qui donne une vue synthétique des opinions de l'auteur et qui peut s'appliquer commodément à beaucoup d'autres choses⁸² » ? Les arts libéraux nous sont un expédient qui nous met en mesure de faire « expéditivement » et comme par un raccourci tout ce que la nature a mis à notre portée⁸³. En somme, chaque chose en son temps. L'*accessus* est une introduction rapide, efficace, mais incomplète. Les lectures auront le dernier mot, elles seront un approfondissement, une maturation, un compagnon pour la vie.

La crise est à la mesure de la guerre impitoyable que la philosophie et la sophistique se livrent depuis leur origine. La sophistique veut conquérir, par la force politique, la place que s'est arrogée la philosophie ; la philosophie veut réduire la sophistique à un pur néant. Des maîtres prestigieux, victimes des cornificiens, pour n'avoir su un temps leur résister, tels furent Guillaume de Conches, Thierry de Chartres, écartelés entre le besoin de plaire à leur auditoire, si possible nombreux, et l'exigence d'efficacité de sa part. L'efficacité, pensaient-ils résignés, exigeait que l'on s'éloignât de la tradition. Jean a mesuré la violence et la nature du conflit⁸⁴. Il n'ignore pas que les plus grands ont failli y perdre la raison. Le rejet des enseignements des Anciens, ces *auctoritates*, se marquait dans la langue des maîtres par un goût de la nouveauté souvent utilisée comme une ruse pour échapper au questionnement de la tradition⁸⁵. Dans un débat difficile face à un maître de l'ancienne école qui voulait vous enfermer dans sa problématique, une ruse consistait à employer un vocabulaire que l'adversaire ne connaissait pas, en tout cas ne pratiquait pas, et donc de l'entraîner sur un autre champ théorique. Albéric de Reims et Robert de Melun, deux éminents dialecticiens, esprits doués, auraient été des maîtres

82. Cf. *Meta* 3.4.58-61 ; et, déjà à propos de l'*Isagoge* de Porphyre, *Meta* 2.20.530-3.

83. Cf. *Meta* 1.11.3-10, 2.5.19-20, 2.13.10-11, *Policraticus* 7.9 : B. Munk-Olsen, « L'humanisme de Jean de Salisbury. Un cicéronien du 12^e siècle », *Entretiens sur la Renaissance du 12^e siècle*, *op. cit.*, p. 53-83 ; p. 61.

84. Cf. *Meta* 1.5.10-18, 1.24 120-126.

85. Cf. J. O. Ward, « The Date of the Commentary », *op. cit.*, p. 227 n. 15.

remarquables, n'étaient leur manque de formation littéraire, leur tendance à se moquer des œuvres des maîtres du passé, leur préférence donnée aux nouveautés⁸⁶.

Dans l'intimité, Adam du Petit-Pont ironise : s'il avait enseigné les *Prédicaments* avec la simplicité qu'ils méritent, il aurait eu bien peu d'élèves, sinon aucun⁸⁷. Pensée excessive, révélatrice de la crise cornificienne. Jean, à son tour, ironise sur ce maître qui pêche, autant que ses adversaires, par excès. Quand son auditoire demande une présentation d'une complexité censée garantir la valeur intellectuelle, il ne suffit pas de décréter dans l'intimité l'extrême simplicité du contenu de son enseignement. Sur ces deux points Adam a tort. Le contraire d'un mal n'est pas forcément un bien, si c'est un excès. La logique platonicienne enseignait cela déjà. Adam veut complaire à cette jeunesse des villes qui conspue ceux qui s'appuient sur leur connaissance des Anciens, car il sait que si l'on montre quelque goût pour les Anciens :

« De toute part ils s'écrieront : "Où veut en venir ce vieil âne ?

Pourquoi nous rapporte-t-il ce qu'on dit ou fait les Anciens⁸⁸ ? »

Adam reconnaît faire partie de ces maîtres qui se donnent des airs de profondeur et d'obscurité lorsqu'ils présentent l'*Isagoge* de Porphyre, qui passent leur vie à expliquer ce qui n'est qu'une introduction, et qui donc, pour garantir aux yeux de leur public l'authenticité de leur science, la rendent inintelligible.

L'auteur de la *Métamorphose de Golias* dit d'Adam du Petit-Pont :

Parmi ceux-ci [Th. de Chartres et G. de Poitiers] et d'autres,

Celui qui habite au Petit-Pont, à l'écart, je ne dis pas ignoré,

Discutait en détail une question, les doigts tendus en *iota*

Et tout ce qu'il avait dit était des évidences⁸⁹.

86. Cf. *Meta* 2.10 28-30.

87. Cf. *Meta* 3.3.188-196.

88. Cf. R. E. Pepin, « The *Entheticus* of John of Salisbury: A Critical Text », *Traditio, Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion* 31, New York, Fordham University Press, 1975, p. 127-193 ; p. 143-144 ; P. Riché, « Jean de Salisbury », *op. cit.*, p. 46, 53.

89. *Métamorphose de Golias* 193-196 : R. B. C. Huygens, « Inediti », *op. cit.*, p. 771 strophe 49.

Le maître se tient-il dédaigneusement à l'écart ou a-t-il fini par en lasser plus d'un? Son exposé se veut magistral, pointilleux et nourri de grec, dont il doit à l'occasion citer quelques mots selon une tradition ignorante et pédante; plus que tout, ce qui le caractérise est cette prétention à énoncer des vérités qui ne méritent même pas d'être discutées. Le *Metalogicon* confirme ce portrait d'un maître jaloux de son savoir. L'intérêt d'Adam pour les œuvres d'Aristote ne vaut donc pas à ce véritable pionnier d'être disculpé de *cornificisme*⁹⁰. Quelque cinq ans plus tard, Adam du Petit-Pont s'opposera à Gilbert de Poitiers, en qui Jean voit un maître d'une valeur bien supérieure.

L'étude du *trivium* réduit au minimum accélérât l'entrée des étudiants dans les carrières lucratives⁹¹. L'utilitarisme n'explique pas tout, les réformateurs de l'ancienne logique comme les tenants d'un enseignement recentré sur la pratique, avaient, sans doute, de bonnes raisons pour s'en prendre à la tradition, malgré le grave danger que représentait une telle tentative⁹². Jean partage avec eux la critique d'une dialectique coupée du monde et de la réalité, réduite à elle-même et utile seulement à l'école⁹³. Qu'il nous soit permis de risquer une hypothèse: Dans ce contexte délétère et régressif, l'étude systématique du droit n'aurait-elle pu représenter un gage de renouveau utile? L'époque, le développement des États, leur modernisation, réclamaient des juristes. Il n'en a rien été. Pour des raisons que nous avons évoquées plus haut, deux conciles ont au contraire fait barrage à cet art trop profane qui contribuait déjà à la renommée de la jeune université de Bologne, fondée en 1119. Plus tard, Albéric partit pour Bologne. Nous avons dit l'effet de ce voyage sur son enseignement. Paris, semble-t-il, n'offrait pas un enseignement du droit satisfaisant à ces maîtres et étudiants désireux de saisir leur chance dans les administrations civiles ou religieuses. Robert de Melun, un Anglais, devint

90. Cf. R. E. Pepin, «The *Entheticus* of John of Salisbury», *op. cit.*, v. 49-50, p. 139; *Meta* 2.7, 4.3.

91. Cf. B. Hendley, «A New Look at John of Salisbury's Educational Theory», *op. cit.*, p. 503.

92. Cf. *ibid.*

93. Cf. *Meta* 2.9.17-19; É. Jeauneau, «Jean de Salisbury, évêque de Chartres», *Notre-Dame de Chartres* 44, septembre 1980, p. 4-9.

plus tard évêque de Hereford⁹⁴. Il dut renoncer, lui aussi, à enseigner. Chartres, de même, paraît avoir oscillé entre un Thierry de Chartres curieux de droit et légua à la cathédrale de nombreux textes de lois, et ces successeurs, en particulier son élève Yves de Chartres⁹⁵, qui semblent les avoir peu prisés⁹⁶. Jean n'étudia le droit ni à Paris ni à Chartres. Ou ne veut-il rien nous en dire? L'a-t-il étudié à Canterbury? Ses connaissances en droit sont cependant évidentes. Thomas Becket étudia un temps à Bologne. Cette «fragilité» de l'enseignement du droit en France est une conséquence de cette difficulté d'une redéfinition d'un accès au *trivium*.

94. Cf., *ibid.*, p. 5.

95. Un homonyme du canoniste (1040-1116) auteur de la *Collection tripartite*.

96. Cf. *Meta* 1.4.21-61; J. O. Ward, «The Date of the Commentary», *op. cit.*, p. 228 n. 19.

VI. La langue du *Metalogicon*

Les lectures de Jean sont nombreuses et choisies. Les index le prouvent abondamment. Pour la langue profane et l'art de l'éloquence: en prose Cicéron, en moindre part Sénèque le père et le fils – d'ailleurs confondus –, Quintilien. Et les tardifs Martianus Capella, Isidore de Séville. En poésie: Virgile, Horace, Térence, Ovide, Perse, Juvénal. Pour la langue religieuse: la Bible, Augustin; Hilaire et Jérôme. Pour la philosophie grecque, Platon, c'est-à-dire Calcidius; Aristote, c'est-à-dire pour l'essentiel Boèce. Jean avoue sa difficulté à lire Aristote, à qui il reproche, avec la tradition, son manque de clarté. À cette critique traditionnelle, il faut ajouter que Boèce lit Aristote à travers sa propre philosophie, et difficilement, comme en témoignent ses traductions et commentaires. Pour la philosophie de son temps, Pierre Abélard; en moindre part Hugues de Saint-Victor, Gilbert de la Porrée.

Sa langue, cicéronienne, est d'une pureté remarquable, mis à part quelques traits d'époque – *quia* complétif, par exemple. L'essentiel de son vocabulaire, de sa syntaxe provient de sa connaissance de Cicéron, rarement prise en défaut. Beaucoup de traits lui viennent de son modèle: ironie, souci de ne pas ennuyer, d'être utile, goût des images concrètes, végétales, commerciales, juridiques, militaires. L'ampleur n'est certes pas la même, Jean ne connaît pas le forum; sa plume sent l'encre des écolâtres. Il innove peu aussi, ce n'est pas là son domaine. Son génie est moral. Il cherche pour son temps un art de vivre, une philosophie morale, un système de connaissances. La vie est son œuvre, s'il écrit c'est pour être utile, à lui-même comme aux autres. À l'opposé de Pierre Abélard, il aime la société des villes et des cours. S'il aime la solitude, c'est celle paisible et recueillie d'un Pierre de Celle, et non celle «anti-urbaine», arrogante, polémique d'un Pierre Abélard qui ne fut pas toujours exempt d'un certain *cornificisme* par son goût pour la violence, la contestation des autorités, la séduction, le savoir monnayé, le scandale, la polémique, l'outrance, l'autodérision: le «philosophe», par opposition au «philosophant», c'est

aussi lui bien souvent. Cet idéal de modération confère à son style une noble aménité. Sa rédaction est dans l'ensemble d'une grande rigueur. Les reprises de mots, les relances, les digressions se repèrent facilement. Parfois la rédaction sent sa fiche, le style est alors plus sec, haché, difficile.

Quand il le peut, Jean use des équivalents latins que la tradition a consacrés. Si le mot n'a pas encore d'équivalent en latin, Jean, à la suite de ses maîtres Cicéron et Quintilien, translittère sans pédanterie les mots grecs à partir de Martianus Capella, de Boèce. Il se fait parfois aider d'un interprète, et très utilement car sa connaissance du grec est moins que rudimentaire, il ne connaît que quelques termes philosophiques isolés. Les citations latines sont données avec quelques variantes de formes, de rythme, dans un souci constant et le plus souvent réussi d'améliorer la formulation grammaticale et stylistique, de lui conférer plus de latinité. Si la traduction dont il dispose lui semble perfectible, Jean n'hésite pas à la modifier, et ce faisant il l'améliore presque toujours, au moins du point de vue de la langue, grâce aux conseils de son interprète. Car Jean, surtout soucieux d'élégance, ne corrige guère l'organisation syntaxique d'une phrase, il ne corrige pas non plus le sens choisi par son traducteur; ce qui l'intéresse, c'est essentiellement le fini stylistique, l'élégance, la clarté de l'expression. Ce travail est particulièrement sensible dans le compte rendu qu'il donne de sa lecture des *Topiques*. Il fait entièrement confiance à son traducteur, Boèce, et se montre plus critique à l'égard de ses contemporains interprètes.

La rigueur que nous demandons chez nos contemporains, n'était pas de mise: Jean n'hésite pas à citer plusieurs fois la même sentence, tirée d'Horace ou de Virgile. Telle citation d'un passage de Quintilien ou d'Aristote est donnée dans un beau désordre¹. Jean n'informe pas toujours son lecteur des coupures qu'il fait dans une citation. Un nom d'auteur ou d'œuvre manque parfois pour introduire une citation. La critique, et C. C. J. Webb le premier, n'a pas toujours réussi à identifier les auteurs ou les œuvres.

1. Défaut constant de notre auteur; cf., par exemple, l'analyse de l'*Entheticus de dogmate philosophorum* d'A. de Libera, «Albert le Grand ou l'antiplatonisme sans Platon», *Contre Platon 1, Le platonisme dévoilé*, sous la dir. de M. Dixaut, Paris, Vrin, 1993, p. 249-52.

Jean commet bien sûr les erreurs d'attribution de son temps : chez lui, la *Rhétorique à Herennius* est une œuvre cicéronienne, le *de Spiritu et anima* est un traité d'Augustin. Il confond les deux Sénèque. Et s'il faut souvent deviner à qui d'entre ses contemporains pense Jean, c'est le fait d'une prudente ironie : veut-il respecter la personne ? marquer sa distance vis-à-vis d'elle ? Comprenez qui pourra ! Ne pas nommer, c'est en appeler à la complicité du lecteur, lui laisser faire une part du chemin, condamner par son silence ; la palette est large. Cette stylistique de l'allusion lui plaît particulièrement. Cette langue, nourrie des meilleurs auteurs latins comme de ce goût aristocratique de la concision cruelle ou amusée, le rapproche de nos classiques.

VII. La transmission du texte

A. La tradition manuscrite¹

De grande qualité, homogène, la transmission manuscrite du *Metalogicon* ne rend guère sa lecture problématique.

Des huit manuscrits dont nous disposons, quatre datent du XII^e siècle, l'un² au moins copié du vivant de Jean et qui fut probablement offert au chancelier Thomas Becket par son auteur. L'exemplaire de Thomas Becket et celui de l'abbé de Saint-Martin³, malheureusement incomplet, suffisent à éclairer bien des points. Le troisième⁴ date d'avant 1183 et peut-être même, lui aussi, du vivant de Jean; ce manuscrit très soigné est l'œuvre de deux scribes auxquels il faut adjoindre la main d'un correcteur, probablement Symon, abbé de Saint-Alban de 1167 à sa mort en 1188. Le quatrième manuscrit⁵ date d'avant 1175. Très incomplet, il permet toutefois quelques très rares corrections.

Un manuscrit⁶ du seul *Metalogicon* date de la fin du XII^e ou du début du XIII^e siècle.

1. Nous rendons compte ici brièvement de C. C. J. Webb *prolegomena* au *Policraticus* x-xvii; K. S. B. Keats-Rohan «The textual tradition of John of Salisbury's *Metalogicon*», *Revue d'histoire des textes* 16, Paris, CNRS Éditions, 1986, p. 229-282; repris dans *Metalogicon*, édition J. B. Hall, K. S. B. Keats-Rohan, p. vii-xiii.

2. C: Canterbury, Coll. Corp. Christi 46. ce codex comprend le *Policraticus* et le *Metalogicon*.

3. B: Oxford, bibl. Bold. lat. misc. c.16. Ce codex comprend le *Policraticus* en entier et le *Metalogicon* jusqu'à 4.36 *ut autem a plato[nis]*. L'abbé de Saint-Martin: Odon, ami de Jean de Salisbury, moine puis prieur de Canterbury, enfin abbé de Saint-Martin de Battle (Sussex) de 1175 à 1200.

4. A: Londres, bibl. Brit., Royal 13 D IV. Ce codex comprend le *Policraticus*, le *Metalogicon* et l'*Entheticus de dogmate philosophorum*.

5. H: Charleville-Mézières, bibl. munic. 151.

6. K: Londres, bibl. Brit. Royal 12 D I. s.

Les deux derniers datent du milieu du *xiv^e* et du début du *xv^e* siècle. Le premier⁷ est tout à fait digne d'intérêt, le second⁸ n'apporte pour ainsi dire rien d'utile.

Un manuscrit du milieu du *xiv^e* siècle, enfin, présente un florilège, dont quelques passages du *Metalogicon*. La qualité des leçons qu'il propose fait regretter la perte de sa ou de ses sources.

B. Les éditions imprimées⁹

Un exemplaire d'une médiocre édition parisienne de 1610 offre nombre de corrections manuscrites de très bonne qualité, dont quelques-unes méritent d'être retenues aujourd'hui. Une seconde édition, lyonnaise, de 1639, prétend améliorer la première. Elle est en réalité pire. Ces éditions suivent le manuscrit du *xiv^e* siècle, lequel dérive manifestement du manuscrit de Saint-Alban corrigé par Symon. Une troisième édition, de J. A. Giles, de 1848, reprend la même veine, en conservant les erreurs de ses prédécesseurs.

L'édition de C. C. J. Webb, de 1929¹⁰, suit un tout autre chemin : elle s'appuie, en plus du manuscrit de Saint-Alban, sur les trois manuscrits les plus complets du *xiii^e* siècle. Toutefois, sans les étudier avec autant de soin que le premier manuscrit. Souvent même, C. C. J. Webb omet de les citer, au point de donner l'impression de proposer des corrections qui seraient de son seul fait. Malgré cette démarche scientifique surprenante, cette édition reste inégalable par la mise en lumière des sources de Jean.

7. D: Canterbury, bibl. univ. li. II.31. Ce codex comprend le *Policraticus*, le *Metalogicon* et l'*Entheticus de dogmate philosophorum* qui sont des copies de A.

8. E: Oxford, bibl. Bold. 315. Ce codex comprend le *Policraticus* et le *Metalogicon*.

9. Le *Policraticus*, par comparaison, est imprimé dès 1476 (Bruxelles), puis en 1513 (Paris) et en 1595 (Lyon).

10. Et «Ioannis Saresberiensis Metalogicon: Addenda et corrigenda», *Mediaeval and Renaissance Studies* 1 [1941-1943], London, The Warburg Institute, University of London, p. 232-236.

L'édition Hall de 1991 complète ces sources de quelques références aux œuvres de Hugues de Saint-Victor. Elle reprend pour l'essentiel, avec parfois d'utiles précisions, les notes de C. C. J. Webb. Son grand mérite est qu'elle tient compte de l'ensemble des traditions manuscrite et imprimée.

La présente traduction doit beaucoup à ces deux éditions.

Le *Metalogicon* de Jean de Salisbury

Page laissée blanche intentionnellement

Prologue

Dans les affaires humaines, rien à mon avis n'est assez parfait pour ne pas donner, d'une façon ou d'une autre, prise à la médianse; puisque, si les défauts sont dénoncés à juste titre, les qualités, elles, le sont par envie¹. Aussi me suis-je résigné à endurer avec une grande sérénité les traits de mes adversaires; vu surtout que par la volonté divine notre mère nature nous a donné le jour en ce temps-ci et dans ce pays-ci, et que le sort, une fois que nous fûmes né, nous a assigné cette condition et cette rencontre de gens censés vivre en bonne intelligence, qui préfèrent s'en prendre à autrui plutôt que s'occuper de leurs propres affaires, y mettre de l'ordre ou les amender.

C'est ainsi que personne ne fait l'effort de descendre en soi-même, non personne,

Mais c'est le sac dans le dos de celui qui nous précède que l'on regarde².

Au moins avais-je pu, par mon silence en tout cas, échapper aux morsures des maîtres et de ceux qui se déclarent candidats au titre de philosophe, mais vraiment non, je ne saurais échapper à la meute de ceux qui vivent à la cour comme moi. Se montrer déférent envers tout le monde, ne blesser personne³, valait naguère quelque reconnaissance; comme dit le poète comique :

Puisses-tu, en évitant l'envie, recevoir des éloges et te faire des amis⁴;

alors qu'aujourd'hui vraiment cela suffit rarement à contenir l'envie de mes compagnons: une conduite déférente est stigmatisée comme la marque de la bassesse. Qui n'a rien à se reprocher avoue son impuissance. Celui qui se tait, la calomnie l'accuse d'igno-

1. Cf. Ovide, *Pontiques* 3.4.74.

2. Perse, 4.23, 24.

3. Térence, *Andrienne* 62.

4. Térence, *Andrienne* 66.

rance. Celui qui s'exprime avec aisance, on l'ajoute au nombre des bavards. Un personnage sérieux passe pour un comploteur, celui qui l'est un peu moins, du fait de sa légèreté est accusé d'incompétence. Celui qui vise la modestie dans ses propos comme dans ses actes, sent l'intrigue. Enfin si l'on ne se bat pas, en réalité ce n'est guère que la jalousie soit absente de la cour. Bien sûr, si dans le jeu, la chasse et autres vanités de la cour j'avais gaspillé tout mon temps avec mes compagnons⁵, ils n'en seraient nullement aujourd'hui à médire de mes écrits, aussi vrai que je n'ai rien à réfuter aux leurs. Pourtant, que m'importe que ce que j'écris soit jugé⁶ par des gens qui font grand cas des jugements des mimes et des histrions, et qui, tels des esclaves de la plus basse espèce, tremblent de peur qu'à leur sujet ne parlent ou pensent en mal Thaïs ou Thrason, Callirohé ou Bathyllus⁷. Mais enfin si ceux qui font profession de la philosophie, s'en prennent à qui chérit ceux qui s'efforcent de vivre en philosophes, quelle injustice et qu'ils payent mal l'affection que je leur voue ! Car si je ne peux prétendre les imiter, au moins me suis-je proposé de les aimer, de les honorer et de les vénérer. De ces maîtres j'aurais pourtant bien mérité la faveur, moi qui, de ce qu'ils sont ou furent, plaide pour leur défense comme je le puis. Si cela doit avoir été utile, je mérite reconnaissance et rémunération pour cet heureux résultat, sinon pour ma bonne volonté. D'où ce fameux distique :

Je n'ai abouti à rien, dis-tu, et par ma faute l'affaire est perdue ;

Tu ne m'en es que plus redevable, Sextus, car j'ai connu la honte⁸.

Mais je proteste de mon sentiment de déférence, et assurément je n'interdis pas à de plus capables que moi de se charger de leur défense. Que de plus éminentes autorités y mettent la dernière main et, dans le jugement qui doit être rendu, fassent pen-

5. Cf. *Policraticus* 1.4 et suiv.

6. Paul, *Corinthiens* 1.4.3.

7. Thaïs et Thrason : une courtisane et un soldat, deux personnages de *L'eunuque* de Térence ; Callirohé : une pantomime, cf. Perse 1.134 scholiaste ; Bathyllus, un pantomime affranchi de Mécène, cf. Juvénal, 6.63 ; Perse, 5.123 scholiaste.

8. Martial, 8.17.3-4.

cher l'obligeance du juge en faveur des logiciens. Cependant, dès lors que l'on se moquait vraiment sans retenue de l'œuvre des logiciens comme d'une chose inutile, que mon rival, devant mon indignation et mes efforts, me provoquait par des querelles presque quotidiennes, j'ai fini par accepter d'en débattre et, les calomnies qu'il avait avancées, je me suis appliqué à y répondre, telles qu'elles lui venaient à la bouche. Il s'est donc trouvé qu'il a fallu suivre l'ordre de ses attaques et souvent ne rien dire d'arguments plus forts, du moment que ses objections tombaient. Car c'est lui qui avançait les points sur lesquels il voulait que porte notre propos. C'est ainsi que mes alliés ont jugé bon que je compose cet ouvrage dans une langue improvisée⁹, puisque d'examiner nos avis de façon minutieuse comme d'en polir le style, je n'en avais ni le goût ni le temps. Mes obligations quotidiennes ne me laissent en effet guère plus que le temps des repas et du sommeil, car par mandat de mon maître, à qui je ne puis faire défaut, m'incombe le souci de veiller sur l'Angleterre entière pour ce qui regarde les intérêts de l'Église. Avec cela, le souci de mes propres biens et les vanités de la vie à la cour m'empêchaient d'avoir l'esprit à étudier; les amis qui venaient m'interrompre, m'avaient presque déjà accaparé tout entier. Aussi estimé-je qu'il serait juste, pour ce qui fut dit à la légère, de m'accorder bien aisément pardon; quant à ce qui aurait été dit de plus pertinent, grâce soit rendue à celui sans qui la faiblesse humaine ne peut rien¹⁰. Car j'ai l'esprit par nature passablement obtus et une mémoire trop peu sûre pour pouvoir comprendre les subtilités des Anciens ou retenir assez longtemps ce que j'ai un jour entendu. Quant à l'indigence de mon latin, mon style de lui-même en dit assez. Et puisque j'ai entrepris de défendre la logique, mon livre a pour titre le *Metalogicon*; et j'ai pris soin de le diviser en quatre livres pour ménager des pauses à mon lecteur. À la façon des écrivains j'ai traité de sujets variés que chacun approuvera ou désapprouvera selon son goût.

Il y a de bonnes choses, il y en a quelques-unes de moyennes, il y en a beaucoup de mauvaises

Dans ce que tu lis ici; autrement, Avitus, on ne fait pas de livre¹¹.

9. Cf. Quintilien, 10.12-3.

10. Cf. Jean 15.5.

11. Martial, 1.16.

Voilà ce que dit Martial; et moi de même, qui préfère badiner plutôt que rabattre des lièvres vers la beauté de Ganymède¹², ou nuit et jour empester le vin pur¹³.

Et je ne me suis pas privé de présenter les opinions des auteurs modernes, que je n'hésite pas à préférer à celles de la plupart des anciens. J'espère, quant à moi, que la postérité répandra au loin la gloire de mes contemporains, vu que j'admire les aptitudes naturelles remarquables de beaucoup: finesse d'investigation, application à la recherche, caractère exceptionnel de la mémoire, fertilité de pensée, et facilité d'expression et richesse de la langue. De fait c'est à dessein que j'ai ici et là traité de quelques points de morale, dans l'idée que tout ce que nous lisons ou écrivons reste inutile, pour autant que cela ne nous aide pas à mieux vivre. Il y a en effet une certaine façon de se prétendre philosophe, inutile et fausse, qui ne se manifeste ni dans la pratique de la vertu ni dans ce qui apparaît de notre vie. Pour ce qui est des questions qui demeurent incertaines pour un sage, j'appartiens à l'Académie¹⁴: je ne prétends pas dire la vérité, mais vrai ou faux, pourvu que ce soit au moins probable, je m'en tiens là. Selon votre bon plaisir vous examinerez l'ensemble et le détail puisque je vous ai déclaré comme mon juge¹⁵ devant Dieu pour mes modestes travaux, de sorte que je comprenne que mon travail et ma peine ne sont pas inutiles. Que cela se produise – à Dieu ne plaise –,

J'en trouverai un autre, si mon Alexis me dédaigne¹⁶,

à qui s'adonne à la philosophie, préférant un quelconque histrion. Il y a trois choses vraiment – pour que tu connaisses mieux mon projet –, qui non seulement me font peur, mais constituent même pour la plupart des écrivains un danger pour leur salut, sinon une perte de leur crédit: ignorer la vérité, soutenir comme vrai ce que l'on sait être faux pour induire autrui en erreur ou par provocation, enfin affirmer avec arrogance que l'on détient la vérité. Je conçois en effet que l'on ait dit:

12. L'échanson et favori de Zeus. Cf. Théodule, *Églogues* 78 (Ostermacher, 35); *Policraticus* 1.4.

13. Horace, *Épîtres* 1.19.11.

14. Cf. *Policraticus* 7.2.

15. Jean s'adresse à Thomas Becket.

16. Virgile, *Bucoliques* 2.73.

On est plus sûr d'une vérité que l'on entend que de celle que l'on énonce. Car celui qui écoute garde son humilité, quand celui qui parle se laisse trop souvent gagner par l'orgueil¹⁷.

Et je reconnais que je n'échappe à aucun de ces défauts, moi qui peine sur des questions que j'ignore, et soutiens ce que je sais être faux, trop souvent et plus que de nécessaire, et qui, la plupart du temps avec arrogance et orgueil, jusqu'à ce que Dieu me reprenne et me corrige, énonce la vérité. Aussi m'adressé-je à mon lecteur et à mon auditeur, en les suppliant de tout mon coeur que dans leurs prières au Très-Haut ils se souviennent de moi, obtiennent de lui qu'il me pardonne mes fautes passées et me garde de celles à venir, me procure connaissance de la vérité, amour du bien, piété, et que nos pensées, nos paroles, nos actions réalisent ce qui plaît à sa divine volonté.

17. Cf. Augustin, *in Joannis Evangelium* 57.2 (PL 35.1790).

Page laissée blanche intentionnellement

Livre premier

Chapitre 1. La calomnie nous a contraint à répondre à son Cornificius d'auteur

Contre un admirable don de notre mère nature et de la grâce, c'est une vieille calomnie et déjà réfutée par le jugement de nos ancêtres que ranime un querelleur mal intentionné et qui, tout en cherchant à se consoler par tous les moyens de son ignorance, espère améliorer sa réputation pour le cas où il verrait que beaucoup lui ressemblent, autrement dit sont des ignorants comme lui. Car c'est bien le propre de l'arrogance infatuée que de se comparer aux autres en exagérant les qualités que l'on peut avoir, en rabaisant celles des autres, et de croire qu'un défaut de son prochain est un avantage pour soi. Tous les vrais sages, eux, reconnaissent sans conteste que la nature, mère la plus douce qui soit¹ et qui règle toutes choses en si bonne ordonnance, d'entre les êtres animés qui lui doivent le jour a élevé l'homme au-dessus de tous en lui accordant le privilège de la raison et l'a distingué par la capacité à s'exprimer; elle a fait, par une générosité empressée et la loi la mieux ordonnée, en sorte que l'homme, bien qu'écrasé par la lourdeur de sa nature toute fangeuse et la lenteur due au poids de son corps et tiré vers le bas, emporté pour ainsi dire sur les ailes de la parole et de la raison, s'élève jusqu'aux pensées les plus sublimes et, dans sa quête pour se voir couronné du prix du vrai bonheur, grâce à cet heureux avantage devance toutes les autres créatures. Ainsi tandis que la grâce féconde sa nature, la raison veille sur l'observation et l'examen des réalités, scrute le coeur de la nature, mesure les résultats et l'efficacité de chacune de ces actions; et l'amour du bien, inné en chacun de nous, pressé par cet impérieux désir de notre nature, poursuit ce qui, soit seul soit

1. Cf. Boèce, *Consolation* 4 pr. 1.

plus que tout le reste, lui semble le mieux adapté pour atteindre au bonheur. Mais comme un bonheur qui ignorerait quelque forme de communauté que ce soit, ne peut même pas être imaginé, – que serait-il? de quelle nature en dehors de la société? – quiconque s'en prend à ce qui est utile pour établir et favoriser la loi propre à la société des hommes faite, pourrait-on dire, de l'unique et singulière fraternité qui règne entre ces enfants de la nature, interdit manifestement à tous le chemin qui permet d'atteindre au bonheur et, en fermant la route de la paix, pousse la nature, au plus profond d'elle-même, à se combattre elle-même pour que périsse le monde. Cela du moins, c'est semer la discorde entre les frères², c'est fournir des armes³ à ceux qui vivent en paix, c'est en fin de compte établir un nouvel et grand abîme entre Dieu et les hommes⁴. Pour rendre en effet l'assemblage du nœud social plus solide et protéger cet amour réciproque, la Sainte-Trinité qui a créé le monde, Dieu unique et vrai, a ordonné les parties de l'ensemble, de telle sorte qu'une réalité ait besoin de l'aide de l'autre et que l'autre supplée au manque de l'une, chacune en particulier n'étant pour ainsi dire qu'un membre les unes des autres. Aussi toutes les choses sont-elles incomplètes qui sont séparées l'une de l'autre, parfaites dans leur union avec les autres, toutes ne subsistent que par l'aide qu'elles s'apportent mutuellement. Pour atteindre au bonheur, quoi de plus sûr et de plus utile que la vertu? quoi de plus profitable? Elle est en effet pour ainsi dire la seule et singulière voie que la grâce nous a ménagée vers le bonheur. Car ceux qui connaissent le bonheur sans le mérite de la vertu, n'y atteignent pas tant en y allant qu'en y étant amenés. C'est pourquoi je me demande avec étonnement, et certes moins que je le voudrais, où veut en venir celui qui prétend que l'éloquence ne doit pas s'étudier; comme la vue pour celui qui n'est point aveugle, l'ouïe pour celui qui n'est point sourd, il prétend que la nature l'offre sans contrepartie à quiconque n'est pas muet; et, bien plus, que quand bien même ce don de nature pourrait être affermi par l'exercice, il n'y a cependant rien à gagner à pratiquer cet art, bien moins en tout cas que ce que son étude demande comme effort.

2. Cf. Proverbes 6.19.

3. Cf. Virgile, *Énéide* 1.150.

4. Cf. Luc 16.26.

C'est que, de même que l'éloquence s'avance non seulement à la légère, mais même en aveugle quand la raison ne l'éclaire pas, de même aussi la sagesse qui ne sait pas tirer profit de l'usage des mots non seulement s'avance en chancelant, mais elle est même d'une certaine façon infirme; certes parfois, et jusqu'à un certain point, une sagesse muette peut se rendre service à elle-même pour procurer quelque consolation à sa conscience, mais elle contribue rarement et trop peu à ce qui est utile à la société humaine. La raison en effet, mère, nourrice et gardienne de la science et des vertus, qui conçoit bien souvent à partir des mots et, grâce à eux, produit ses si nombreux fruits, resterait ou tout à fait stérile ou du moins bien peu fertile si, le fruit de ce qu'elle a pu concevoir, l'usage de la parole ne le produisait à la lumière et ne divulguait entre les hommes mutuellement la pensée qui habite la sage activité d'un esprit. Or c'est la douce et fructueuse association de la raison et de la parole qui a donné naissance à tant de villes remarquables, a fait de tant de royaumes des amis et des alliés, a uni et lié tant de peuples par des liens d'amitié. Aussi mérite d'être déclaré entre tous ennemi public, quiconque s'efforce de séparer ce que Dieu a uni pour l'utilité de tous⁵. À Mercure il envie Philologie⁶, celui qui exclut l'enseignement de l'éloquence des études de la philosophie; et, quoiqu'il paraisse ne s'en prendre qu'à la seule éloquence, il sape l'étude de tous les arts libéraux, attaque toute l'activité philosophique dans son ensemble, rompt le contrat qui lie la société humaine, enfin ne laisse aucune place pour l'affection mutuelle ou la réciprocité des services rendus. Les hommes deviendront des bêtes sauvages, si jamais ils sont privés des mérites de l'éloquence après qu'elle leur a été concédée⁷; et les villes elles-mêmes ressembleront pour ainsi dire plutôt à des parcs à bestiaux qu'à un rassemblement d'êtres humains unis par une sorte de lien d'association pour vivre sous la même loi par leur contribution aux services rendus et par un échange d'amitié réciproque. Oui, quel contrat sera publié comme il convient, quel enseignement religieux ou moral pourra avoir cours, comment manifester son approbation et prendre part à des

5. Cf. Matthieu 19.6.

6. Cf. Martianus Capella, *Les noces de Philologie et de Mercure*.

7. Cf. Cicéron, *de Inventione* 1.2.2-3; *Devoirs* 1.16.50.

dispositions communes, si l'échange verbal est supprimé? Ce n'est donc pas à une, à quelques, mais à toutes les villes à la fois ainsi qu'à toute vie sociale, que s'en prend notre Cornificius⁸, qui, dans son impudente ignorance, monte à l'assaut des études que demande l'éloquence.

Chapitre 2. Description de la personne sans dire son nom

Lui, vraiment je le désignerais par son nom que tout le monde connaît; l'enflure de son ventre et de son esprit, l'infection de ses lèvres, la rapacité de ses mains, la frivolité de ses gestes, l'ignominie de ses mœurs qui répugnent tout son entourage, l'obsécénité de sa concupiscence, la laideur de son corps, l'indignité de sa vie, sa réputation salie, je les mettrais à nu et les offrirais aux regards de tous, si le respect dû au nom d'un chrétien ne me retenait. Soucieux en effet de mon état et de notre union fraternelle dans le Seigneur, j'ai cru que sa personne méritait mon indulgence, quand son erreur, elle, n'en mérite aucune. Je respecte donc Dieu en épargnant la nature qui est son œuvre⁹, tout en combattant le vice, qui est son ennemi, quand il corrompt la nature qu'il a créée. Il n'y a rien en tout cas d'inconvenant, sans rabaisser une personne, à s'en prendre à ses idées; et rien de plus honteux, lorsque ce sont ses idées ou son opinion qui déplaisent, que de médire sur le nom de leur auteur; de loin même il vaut beaucoup mieux, pour autant bien sûr qu'une erreur soit tolérable, éviter parfois de s'en prendre à une opinion fautive par respect pour l'homme, que médire sur l'homme parce qu'il défend telle opinion. On ne doit rien examiner sans se fonder sur des preuves appropriées, et les jugements favorables doivent correspondre aux mérites, mais de telle sorte que la mansuétude propre à la bonté l'emporte sur la rigueur. Eu égard à ceci, j'ai donc supprimé la marque infamante qu'eût représentée la divulgation de son nom, qu'on n'aille pas croire que, plutôt que de chercher le remède à une erreur, je ne voulais que flétrir la personne de mon ennemi. Et, à vrai dire, rien n'est plus éloigné de la vérité, car autant qu'il est permis à un

8. D'après le nom du détracteur de Virgile; cf. *supra*, p. 2. n. 3.

9. Cf. Augustin, *Cité de Dieu* 12.3.

chrétien, je méprise ses idées autant que sa personne. Autant qu'il veut donc, il peut bien ronfler jusqu'à midi, dans ses ripailles quotidiennes s'imbiber de vin jusqu'à en être malade¹⁰, et s'aller vautrer dans la luxure à faire honte même à un pourceau d'Épicure¹¹. Mais c'est à son opinion que je m'oppose, qui a perdu beaucoup de monde, car il a tout un public pour le croire¹²; oui, le nouveau Cornificius¹³ a beau être plus stupide que l'ancien, une foule d'imbéciles lui fait confiance. Même si composée surtout de gens qui, vu leur incapacité et leur paresse, cherchent à faire illusion plutôt qu'à être de vrais sages.

Chapitre 3. Quand, comment et par qui a-t-il été formé

Quant à moi, je ne suis absolument pas surpris qu'à ses crédules auditeurs, quoique payé très cher et gesticulant pendant très longtemps, il ait appris à ne rien savoir, dès lors que ses maîtres ne lui ont pas appris autre chose à lui non plus. Car vraiment dans son aisance à parler, que dis-je, sa verbosité, sans que les intelligences en recueillent aucun fruit, il confie le feuillage de ses mots au vent, sans fin¹⁴. Cependant la ruse de cet homme, qui pourtant blâme les propos de tout le monde sans distinction, consiste, en défendant ses idées ou en ruinant celles des autres, à ne jamais en venir aux prises, à ne jamais s'appuyer sur la raison, à ne jamais accepter de s'engager sur le terrain des écritures¹⁵. Il a conçu je ne sais trop quelle idée sublime, d'ailleurs ignorée de tous les sages, dans le soufflet arrogant de ses poumons venteux¹⁶, qui lui fait dédaigner de répondre à tel ou tel ou d'écouter patiemment quelqu'un. Quelle que soit en effet l'opinion avancée, notre homme vous invectivera ou vous tournera en ridicule. Quant à attendre qu'il prouve ce qu'il avance, il lui faut toujours un certain délai; si bien que, la journée passée, vous vous retrouverez volé du fruit de

10. Cf. *Policraticus* 8.7.

11. Cf. Horace, *Épîtres* 1.4.16.

12. Cf. Ovide, *Héroïdes* 6.102.

13. Cf. la fin du chapitre précédent.

14. Cf. Virgile, *Énéide* 3.444 et suiv., 6.74.

15. Cf. Jérôme, *Lettres* 82.1.

16. Du vent de la vanité.

votre attente, parce qu'avec des porcs qui n'ont rien à voir avec lui – ce sont ses mots –, il ne veut pas partager ses perles¹⁷. Pourtant c'est bien de fables et de sornettes qu'en attendant il repaît son auditoire qui, sans recourir à l'art, s'il faut croire ce qu'il promet, deviendra éloquent et, sans perdre ni temps ni peine, philosophe. Car il a lui-même appris de ses maîtres ce qu'il transmet maintenant à ses élèves, et les forme tout comme lui-même a été formé. Il fera donc de ses élèves ses égaux en philosophie. En un mot, ne seront-ils pas parfaits ainsi, selon le mot de l'Évangile: «Tout disciple est parfait, s'il est tel que son maître¹⁸»? Or l'enseignement qu'il réserve à présent à ceux, du moins, qui ont la chance de l'entendre et qui sont, selon l'expression consacrée, les oreilles de Jupiter¹⁹, Cornificius l'a reçu à une époque où, dans l'enseignement des arts libéraux, la lettre ne comptait pour rien et où l'on cherchait partout l'esprit qui, comme on dit, se cache dans la lettre. «Hyllus est le fils d'Hercule²⁰», autrement dit un argument convaincant vient d'un argumentateur énergique et résistant, «les propriétés des cinq voyelles fondent le droit de régner²¹», et à enseigner toutes choses de cette façon, voilà à quoi on s'appliquait à cette époque. Dans cette fameuse école de gens tentant de penser en philosophes, la question était alors considérée comme insurmontable de savoir si un porc qui est emmené au marché, est retenu par l'homme ou par la corde. Ou encore, si la capuche appartient à celui qui a acheté la houppelande complète. Absolument incohérents étaient les propos qui ne résonnaient pas du vacarme des mots «cohérent» et «incohérent», «argument» et «raison», dans lesquels on multipliait les particules négatives et leurs transpositions²² par «être» et «n'être pas», au point qu'on avait besoin de les compter chaque fois qu'une question allait être

17. Cf. Matthieu 7.6.

18. Cf. Luc 6.40.

19. Cf. Horace *Épîtres* 1.19.43.

20. Cf. Ovide, *Héroïdes* 9; *Métamorphoses* 9.279.

21. Pour chacun de ces cinq mots, la seconde voyelle: *monetam* «monnaie», *theloneum*, «impôt», *pedaticum*, «péage d'octroi», *portus* «droit d'asile», *comitatus* «droit d'escorte armée»; cf. Rahewin, *Gesta Frederici imperatoris* 3.47 (G. Waitz, 223).

22. *Traiectio uerborum* «transposition des mots, hyperbate»; cf. Cicéron, *L'orateur* 230.

discutée. Sans quoi les valeurs de l'affirmation et de la négation étaient ignorées. En effet en général une double négation a valeur d'affirmation, et de même la valeur d'une négation est renforcée si elle se trouve en un nombre impair de fois. De fait la négation répétée deux fois, en général s'annule elle-même et, comme le veut la règle, équivaut à son contraire. Pour pouvoir donc saisir si l'on se trouvait dans un cas pair ou impair, il était d'usage pour les débats de se munir sagement de fèves et de pois qui permettraient qu'on se mette d'accord. Cela du moins si l'on s'efforçait à l'intellection de ce qui semblait faire le fond d'un débat. Car on n'avait pour triompher qu'à donner de la voix, et de quelque endroit que l'on tirât ses arguments, on parvenait à ses fins. Les poètes historiens²³ étaient considérés comme des vauriens et quiconque s'intéressait aux œuvres des Anciens était marqué d'infamie ; « plus lent qu'un ânon d'Arcadie²⁴ », que dis-je, plus stupide que le plomb ou que la pierre : la risée de tous. Chacun en effet ne s'intéressait qu'à ses propres inventions ou à celles de son maître. Mais cette situation ne fut pas tolérée longtemps, vu que les élèves à leur tour eux-mêmes, entraînés bientôt dans cet assaut d'erreurs et méprisant ce qu'ils avaient appris de leurs maîtres, manigançaient la création de nouvelles sectes. Ils devenaient donc tout d'un coup d'éminents philosophes²⁵ ; oui, celui qui était arrivé illettré, ne s'attardait à faire carrière dans les écoles guère plus que le temps qu'il faut aux oisillons pour avoir leurs premières plumes. Ainsi les nouveaux maîtres au sortir des écoles et les oisillons au sortir des nids, où ils étaient restés un temps égal, prenaient leur envol en même temps. Mais que pouvaient enseigner de si nouveaux maîtres qui avaient passé plus de temps à rêver qu'à veiller dans leur effort à chercher à connaître la philosophie, et formés plus facilement que ceux qui, d'après les récits légendaires, rêvant sur le Parnasse se retrouvaient prophètes²⁶, ou plus vite que ceux qui puisaient à la fontaine de Castalie la poésie, don des Muses, ou que ceux qui, pour avoir vu Phébus, méritèrent d'être admis dans

23. Lucain, par exemple, que Jean admirait à l'égal de Virgile.

24. Cf. Perse, 3.9, où le scoliaste précise que les ânes seraient d'abord apparus en Arcadie.

25. Cf. Juvénal, 2.83.

26. Cf. Perse, prol. 1 suiv.

la communauté des Muses et pas seulement des musiciens²⁷? Se trouvait-il quelque point en friche ou négligé, de vieux ou d'obsole? Voici que tout était mis à neuf²⁸: la grammaire était rénovée, la dialectique changée, la rhétorique discréditée, et ils présentaient de nouvelles méthodes pour tout le *quadrivium*, une fois laissées de côté les règles de leurs prédécesseurs issues du sanctuaire même de la philosophie²⁹. Ils ne parlaient que de «cohérence» ou de «raison»; «argument» était sur toutes les lèvres et prononcer les mots d'«âne» ou d'«homme» ou le nom de quoi que ce fût des œuvres de la nature, était considéré comme un crime ou, du moins, comme une ineptie inadmissible ou une grossièreté, et n'avait rien à voir avec la philosophie. On considérait qu'il était impossible de rien dire ou rien faire «de façon cohérente» et conformément aux règles de la «raison», sans y inclure expressément les mots mêmes de «cohérence» et de «raison». Même un argument n'était pas admis qui n'était pas précédé du mot «argument». Se conformer aux règles d'un art et en traiter³⁰ revenait au même. Nos philosophes enseigneront peut-être qu'un poète ne dira rien de poétique tant qu'il ne nommera pas en même temps le vers dont il use, qu'un menuisier ne saurait faire un banc sans avoir dans la bouche³¹ les mots «banc» et «bois». D'où donc ce crépitement de voix incessant comme d'une poêle à frire³², délices d'un vieillard imbécile qui s'en prend à qui respecte ceux qui font autorité dans les arts, parce qu'il n'y a rien trouvé d'utile, alors que de s'y appliquer il ne faisait que semblant.

27. Cf. *ibid.*; Ovide, *Amours* 1.15.36; Martial, 4.14.1, 12.3.13.

28. Cf. Apocalypse 21.5.

29. Macrobe, *Commentaire sur le Songe de Scipion* 1.12.18.

30. Sur la distinction dans l'*accessus ad artem* ou *auctorem*, entre *ex arte/de arte*, cf. J. O. Ward, «The Date of the Commentary», *op. cit.*, p. 248-250.

31. *Querolus (Le pleignard)* 30.24 (Ranstrand).

32. Perse, 1.80; Augustin, *Confessions* 8.1.1.

Chapitre 4. Ce que sont finalement devenus ceux qui partageaient son erreur

D'ailleurs les adeptes de cette secte, après cette perte de temps, ce gaspillage de moyens et ces espoirs déçus et trompés, quant aux compensations qui leur avaient été promises, s'en sont sortis de toutes sortes de façons: les uns en effet sont entrés au cloître de moines ou de clercs, et la plupart se sont corrigés de leur erreur, découvrant en eux-mêmes et le reconnaissant publiquement, que tout ce qu'ils avaient appris n'était que vanité des vanités et le comble de la vanité³³. Je dis la plupart, car certains, s'entêtant dans leur folie, arrogants du fait de cette perversité de longue date, préféraient déraisonner plutôt que d'être instruits dans la vérité par les humbles à qui Dieu donne sa grâce³⁴. Ils rougissaient en effet à l'idée de se retrouver dans la peau d'un élève, eux qui avaient goûté d'avance à la morgue des donneurs de leçons. Si vous ne me croyez pas, entrez dans les cloîtres, observez de près les mœurs des frères et vous trouverez là la superbe de Moab³⁵, poussée même au point que vraiment dans son arrogance elle épuise l'énergie de Moab! Benoît s'étonne et se plaint que, sous sa propre autorité en quelque sorte, se cache un loup sous les peaux de ses moutons³⁶. Il allègue qu'en tout cas la tonsure et l'habit de couleur sombre n'ont rien à voir avec l'orgueil. Et même, pour être plus exact, il dénonce l'orgueil, parce qu'il jure avec la tonsure et les vêtements. Le rite du culte est méprisé et, sous l'apparence de qui s'adonne à la philosophie, se glisse un esprit à l'orgueil hypocrite. Ces faits sont connus et se rencontrent dans tous les ordres, quel que soit leur habit. D'autres, quant à eux, considérant leurs manques en philosophie, se sont rendus à Salerne ou à Montpellier, jouer les apprentis médecins et, tout à coup, comme ils étaient devenus philosophes, se sont retrouvés de même en un clin d'œil médecins. Riches en effet de leurs expériences d'imposture, ils rentrent bientôt exercer consciencieusement ce qu'ils ont appris.

33. Cf. Ecclésiaste 1.2, 12.8.

34. Cf. Jacques 4.6; Pierre 1.5.5.

35. Isaïe 16.6, Jérémie 48.29.

36. Matthieu 7.15.

Ils font parade d'Hippocrate ou de Galien, profèrent des paroles inouïes : devant chaque cas on a ses aphorismes, et les esprits des gens, comme effleurés³⁷ par la foudre, sont bouleversés par leur nouvelle terminologie. On les croit tout-puissants, parce qu'ils se font fort de tout, promettent tout. J'ai cependant remarqué qu'ils ont gardé un peu trop fidèlement à la mémoire deux choses qu'ils mettent aussi trop souvent en pratique. L'une certes appartient à Hippocrate – quoique infléchie ici dans un tout autre sens –, quand il dit : « Dans le manque, à quoi bon peiner³⁸ ? » Et vraiment ils jugent inopportun et contraire à leur devoir de se donner de la peine pour ceux qui sont dans le manque, et ceux qui ne veulent pas ou ne peuvent pas, ne serait-ce qu'à leurs paroles³⁹, rendre pleinement grâce financièrement. L'autre assurément n'est pas, pour autant qu'il m'en souvienne, d'Hippocrate, mais c'est un rajout de médecins soucieux de leur gain : « Pendant qu'il souffre, fais-toi payer⁴⁰. » Oui, puisque l'occasion de réclamer son dû est la plus propice quand, la douleur torturant le malade, coopèrent entre elles et l'exaspération de la souffrance du patient et la cupidité du soignant. Si le malade se rétablit, qu'on l'attribue au médecin qui veille sur lui ; s'il dépérit, que son autorité en soit renforcée pour en avoir informé auparavant ses intimes. De fait il est impossible que ne se réalise pas ce qu'il a pris soin de prédire à l'avance, en annonçant à l'un sa guérison, à l'autre l'issue fatale pour le malade. Si le malade doit s'en sortir, il guérit facilement, du moins dans la mesure où le médecin, dans son ignorance, ne fait pas obstacle à son salut. Et sinon, comme dit Sidoine Apollinaire⁴¹, on le tue en ayant fait tout ce qu'on devait faire. Pourquoi pas ? Les détours secrets et cachés de la nature, notre homme peut-il en effet en saisir quelque chose, lui qui ignore tout de la philosophie ? et qui n'a appris ni à bien parler ni à bien comprendre ce qui a été écrit ou ce qui est dit, alors qu'il y a presque autant de façons de parler que de doctrines et que, quant à leur constitution physique,

37. Cf. Sénèque, *Quaestiones naturales* 2.40.4.

38. Hippocrate, *Aphorismes* 2.16.

39. Cf. *Collectio Salernitana* Naples 1859, 5.103 ; *Policraticus* 5.10 ;

40. Cf. *Regimen sanitatis Salernitanum* (Daremborg 252, Croke 46) ; *Policraticus* 2.29.

41. Sidoine Apollinaire, *Lettres* 2.12.3 ; cf. *Policraticus* 2.29.

les auteurs n'offrent pas eux-mêmes la plupart du temps une diversité d'apparence plus grande que ne l'est la variété dont ils font usage dans leur façon de parler? On confond en effet un homme avec un homme, mais même des jumeaux ne sont pas en tout point à l'image l'un de l'autre. Deux voix ont parfois les mêmes caractéristiques, mais ni celle de deux sœurs ni même, croyez-moi, celle de deux Muses n'auront la même agilité. Ensemble en effet elles rendent un même son, mais ce ne sont pas les mêmes voix, et leur différence même, ramenée à ce même son dans des proportions propres à chacune, est appropriée à l'harmonie et d'une certaine manière la rend plus agréable que si leur similitude produisait un seul et même son. Ainsi les façons de parler propres à chaque doctrine ont leurs idiotismes et chaque auteur a sa façon de parler; celui donc qui l'ignore, ne philosophera pas plus facilement que s'il voulait mettre sur le même plan une pie⁴² qui s'essaie à répéter les mots des humains, et un homme. D'autres assurément, comme moi, se sont vendus aux vanités de la cour dans l'espoir que la protection d'hommes importants leur permettrait d'approcher de richesses dont ils se voyaient et, quoi que leur langue cherche à dissimuler, ils le reconnaissaient en leur for intérieur, indignes. Je ne dis rien des procédés de ces gens-là puisque mon *Policraticus* s'applique à les présenter complètement, même s'il ne saurait suffire à les débusquer absolument tous. Ceci en effet dépasse les forces humaines. D'autres, quant à eux, comme Cornificius, se sont rabattus sur les activités du commun, et encore! celles qui sont impies, se souciant peu de ce que la philosophie enseigne, de ce qu'elle ordonne expressément de rechercher ou de fuir; la seule chose est de s'enrichir, si possible honnêtement, sinon par n'importe quel moyen⁴³. Ils pratiquent l'usure⁴⁴, arrondissent⁴⁵ les inégalités de fortune en s'obligeant mutuellement et en rendant inégal ce qu'ils avaient arrondi par l'ajout d'un intérêt bien plus grand. Rien en effet n'est ignoble, pensent-ils, rien n'est insensé, sinon de se trouver étranglé par la pauvreté, et ils estiment même que seules les richesses sont le fruit de la sagesse.

42. Cf. Perse, prol. 9; Pétrone, 28.9.

43. Horace, *Épîtres* 1.1.65-6.

44. Cf. Suétone, *Caligula* 41.

45. Cf. Horace, *Épîtres* 1.6.34.

De fait ils pensent souvent dans leur cœur à ce que dit le moraliste, même s'ils ignorent que c'est lui qui l'a dit parce qu'ils le méprisent :

Et naissance, et beauté sont des dons de sa Majesté l'Argent ;

Et celui qui est bien pourvu en pièces de monnaie, Persuasion et Séduction lui font honneur⁴⁶.

Mais voilà en quelque sorte le *quadrivium*, nécessaire en tout cas, qui a fait d'eux tout à coup ces grands philosophes, contempteurs qui plus est avec Cornificius non seulement de notre cher *trivium*, mais du *quadrivium* tout entier. Car, comme il a été dit, sous prétexte de religion ils allaient se cacher dans les cloîtres ; ou sous couleur de philosopher et d'être utiles à tout le monde ils se réfugiaient dans la médecine ; ou sous couleur de respectabilité, pour y briller et y être glorifiés, ils s'imposaient dans les maisons les plus illustres ; ou sous le prétexte de la nécessité et de rendre service, quand en vérité ils étaient assoiffés de profit, ils se laissaient engloutir par le gouffre de leur bien plus grande cupidité⁴⁷. À tel point du moins que, par comparaison avec des philosophes qui réussissent à ce point – ou, pour dire plus vrai, à ce point défaillants –, quiconque, dans l'obscurité de la foule abjecte, paraît tout ignorer de l'infamie.

Chapitre 5. À quels hommes de valeur, et pourquoi, cette secte ose s'en prendre

Maître Gilbert, alors du moins chancelier du chapitre à Chartres et par la suite vénérable évêque de Poitiers, se moquant ou peut-être s'affligeant de la folie de son temps, en voyant les gens en question se lancer dans les études dont il a été parlé plus haut, leur a plus d'une fois promis qu'ils se retrouveraient dans la boulangerie ; puisque c'est la seule activité, comme il disait, qui dans son pays d'ordinaire récupérait tous ceux qui se retrouvaient sans travail ou sans métier. C'est en effet une activité très facile à exercer et qui permet d'attendre quand on n'a rien d'autre, surtout pour ceux qui cherchent à gagner leur pain plutôt qu'un métier. Mais même d'autres hommes, amoureux des lettres, et donc bien

46. Horace, *Épîtres* 1.6.37-8.

47. Cf. Valère Maxime, 9.4 (début).

sûr Maître Thierry de Chartres qui a poursuivi avec une telle ardeur des recherches sur les arts; de même Guillaume de Conches, le grammairien le plus doué après Bernard de Chartres, et le Périrapéticien du Pallet, qui l'emporta sur tous ses contemporains par la réputation que lui valut sa logique, à tel point qu'on croyait qu'il était bien le seul interlocuteur valable d'Aristote; tous s'opposèrent à l'erreur⁴⁸ de Cornificius. Mais tous ne surent pas résister à cette bande de fous, et c'est ainsi qu'ils ont perdu la raison en cherchant à résister à la déraison; et on a considéré longtemps qu'en s'efforçant de combattre cette erreur, eux-mêmes étaient dans l'erreur. Cependant la fumée s'en est vite dissipée et, grâce au travail et à la diligence desdits maîtres, les arts ont repris leur place et, en vertu du droit en quelque sorte de rentrée dans sa patrie⁴⁹, ont retrouvé leur prestige d'avant et même, après cet exil, une faveur et une gloire plus grandes encore. Cornificius en fut jaloux et, réfléchissant qu'il serait honteux qu'un vieillard fût envoyé à l'école et qu'apparût clairement chez le vieillard malgré son âge une intelligence d'enfant, il entreprit de s'en prendre à ce qu'il désespérait d'apprendre. Comme personne ne pensait comme lui, il dénigrait les idées de tout le monde. Tel le renard qui par désespoir en rejette la faute sur les cerises⁵⁰ et, comme dit un proverbe de la campagne: ce qu'on nous refuse, on le juge inutile. D'où donc les colères, les larmes⁵¹, l'indignation de la maison de Cornificius conçues contre les élèves des sages dont j'ai parlé; le résultat est qu'ils ont la dent qui grince et, comme on dit, se cassent la molaire⁵² sur la solidité de ces maîtres. Et même ils n'ont pas honte – sournoisement, car au grand jour cela ne leur serait pas permis – de tenter d'obscurcir les lumières les plus resplendissantes des Gaules⁵³, la gloire de Laon, les deux frères théologiens, Anselme et Raoul, dont le souvenir n'est que joie et bénédiction⁵⁴,

48. Proprement « errance », d'où erreur, ignorance, délire, folie.

49. Cf. Justinien, *Institutes* 1.12.5, *Digeste* 49.15.5, *Codex* 8.50.19.

50. Le renard d'Abélard, *Invective contre un ignorant* (Cousin, *Abaelardi opera*, 1.695), s'en prend, lui, à des raisins.

51. Cf. Térence, *Andrienne* 126.

52. Cf. Perse, 1.115.

53. Par différence, la « France » désigne les possessions du roi de France, soit, approximativement, l'Île de France.

54. Ecclésiastique 45.1. Vers 1113, Pierre Abélard rivalisa avec Anselme et fut chassé de son école.

dont personne ne s'est jamais moqué impunément, et qui n'ont déplu qu'aux hérétiques⁵⁵ ou aux gens pris au piège d'une infâme turpitude. Car d'Albéric de Reims⁵⁶ et de Simon de Paris ils parlent ouvertement et sans user d'aucun proverbe⁵⁷, et à ceux qui se soumettent à leur enseignement non seulement ils refusent le titre de philosophes, mais même ne les tolèrent pas comme clercs; à peine leur permettent-ils d'être des hommes, mais « boeufs d'Abraham » ou « ânes de Balaam⁵⁸ » sont les seuls noms ou, pour mieux dire, moqueries⁵⁹ dont ils les honorent, ou tout ce qui peut être dit d'encore plus sarcastique et de plus blessant à leur rencontre. Guillaume de Champeaux s'est trompé, ils le prouvent par ses propres écrits⁶⁰. À peine épargne-t-on Maître Hugues de Saint-Victor, et ceci encore davantage en raison de son état de religieux que par respect pour sa culture et son enseignement. Par égard en fait pour Dieu en lui-même et non pour la créature. Robert Pullen⁶¹, dont le souvenir n'est que joie pour tous les gens de bien, serait qualifié de « rejeton de bête de somme⁶² », n'était l'égard dû au Saint-Siège, qui de ce maître d'école a fait précisément son chancelier. Et pour que notre secte puisse porter plus librement encore atteinte à d'autres maîtres, son fondateur affecte l'apparence de la religion – car, quant à la religion des cœurs, le Seigneur reconnaîtra les siens et prononcera son jugement – et cherche à s'attirer l'amitié des cisterciens, des clunisiens, des prémontrés et d'autres dont la renommée est plus heureuse encore, pour pouvoir,

55. Cf. Abélard, *Histoire de mes malheurs* 3, 4.

56. Cf. Abélard, *Histoire de mes malheurs* 9. Saint Bernard, *Lettres* 13 (PL 182.116).

57. Jean 16.29.

58. Cf. Genèse 21.27; Nombres 22.2 et suiv., en part. 22; Isaïe 1.3; Pierre 2.2.16; Augustin, *Commentaires sur les Psaumes* 21.27 (PL 115.193); Angelomus de Luxeuil, *Commentaire sur la Genèse*, 21.27 (PL 115.193). Les ânes représentent le peuple des humbles, les boeufs les docteurs de l'Église, les théologiens. Cornificius, par ses sarcasmes, dénie à ses adversaires le droit d'être appelés des hommes.

59. Cf. Macrobe, *Saturnales* 7.3.2-6; *Policraticus* 7.25; *The Letters of John of Salisbury*, éd. W. J. Millor, S. J. et H. E. Butler, révisé C. N. L. Brooke, Londres, 1955, 2 vol.; 2.246, p. 494.6-8.

60. Cf. Abélard, *Histoire de mes malheurs* 2.

61. Cf. Saint Bernard, *Lettres* 205, 362 (PL 182.372, 563).

62. Cf. Matthieu 21.5.

en profitant de leur prestige, se mettre en valeur. Quant à moi, les attaques de cette secte à mon endroit me laissent indifférent et j'avoue que j'ai eu comme maîtres quelques-uns de ceux dont je viens de parler, tout comme j'ai suivi l'enseignement de leurs élèves ; et que c'est d'eux que j'ai appris le peu que je sais, car je n'ai pas été à moi-même mon propre maître, comme Cornificius. Et peu m'importe quelle stupidité Cornificius croasse⁶³ aux oreilles de ses élèves. Car quiconque ne veut pas reconnaître l'autorité qui lui a permis de progresser, est un ingrat au naturel dépravé. Mais en voilà assez. Désormais, laissant de côté les impertinences du personnage, réfutons l'erreur qui entache son idée.

Chapitre 6. Les principes qu'il essaie de faire valoir

D'après son idée donc – si toutefois on peut qualifier une opinion fautive d'idée –, on ne doit pas étudier les règles de l'éloquence puisque c'est un don que la nature accorde ou refuse à tout un chacun. Si elle l'accorde gracieusement et de son propre mouvement, travail et application n'y ajoutent rien ; si au contraire elle le refuse, ils sont inefficaces et vains. C'est que, la plupart du temps, le fait que chacun peut autant que ce que la nature lui a accordé, est accepté avec la force des propositions les plus générales⁶⁴. Au point du moins que pour les historiens sérieux et sûrs, il est évident que Dédale n'a pas volé⁶⁵, puisque la nature ne lui avait pas accordé des ailes mais qu'il a fui la rage du tyran en s'échappant sur un bateau. En outre l'étude méthodique des règles ne produit pas ce qu'elle promet. Et il est tout à fait impossible que quelqu'un soit éloquent pour avoir étudié ces règles, même avec la plus grande application. L'usage de la parole et du langage permet en effet l'échange⁶⁶ entre les habitants d'un même pays, et celui qui de chaque langue tire la plus grande efficacité, est celui qui a fréquemment recours à ses services. Chez les Grecs cela est évident,

63. Cf. Perse, 5.12.

64. Cf. Boèce, *Commentaires sur les Topiques de Cicéron* 1 (PL 64.1051).

65. Cf. Servius, *Commentaire sur l'Énéide* 6.14 (Thilo 2.10.7).

66. Sur les rapports entre le trafic et la sophistique, cf. B. Cassin, *L'effet sophistique*, *op. cit.*, p. 229-235.

comme aussi chez les Latins; les Français nous le prouvent assez, comme aussi les Anglais. Chez les Scythes et les Arabes, que dis-je, partout la vérité est que c'est l'usage qui fait le maître⁶⁷; un travail acharné vient à bout de tout⁶⁸ et la persévérance au travail, dans quelque activité que ce soit, fait le meilleur artisan. Il ajoute que, quand bien même les règles de l'éloquence seraient utiles, leur étude comporte plus de peine que de profit; et que ce qu'il en coûte de travail ne sera jamais compensé par le gain d'un salaire équivalent. Les peuples grec et juif tirent profit de l'économie que représentent leurs langues, sans passer par la difficulté des règles; et les Français autant que les Anglais et que les autres nations, de même apprennent à échanger des mots au giron de leurs nourrices, avant que d'écouter les maîtres du haut de leur chaire. Généralement la façon de parler de l'homme sent la langue de sa nourrice, et parfois le zèle de ses maîtres ne parvient pas à lui apprendre à se défaire de ce qu'il a bu avec le lait de sa tendre jeunesse. Qu'elle parle bien et avec quelle aisance, chacune des nations, dans la langue qu'une disposition d'un décret divin lui a assignée! Est-ce qu'elles attendent, de quelque façon que ce soit, qu'on leur enseigne l'art oratoire ou les règles de l'éloquence? Enfin l'éloquence a-t-elle quelque chose de commun avec la philosophie? L'une en effet est tout entière dans les mots; l'autre vise à atteindre les voies de la sagesse, les recherche à la trace et, après bien des détours parfois, à force d'application s'en empare efficacement. Il est clair que les règles de l'éloquence ne confèrent pas la sagesse, mais non plus l'amour de la sagesse; ni ne sont utiles le plus souvent pour demeurer en sa possession. Car ce n'est pas aux mots que la philosophie ou sa fin, qui est la sagesse, s'intéresse mais aux idées. D'où il résulte clairement que la philosophie exclut les règles de l'éloquence des tâches qui sont les siennes.

67. On ignore l'origine de ce proverbe; cf. Cicéron, *De l'orateur* 1.4.15.

68. Cf. Virgile, *Géorgiques*, 1.145-6.

Chapitre 7. Ce qui fait la valeur de l'éloquence

Cette stupide maison croasse de bêtise, quoique avec ses mots à elle, et rend par conséquent manifeste combien elle a méprisé les règles de l'éloquence tout entière. En nous donnant en effet un témoignage de ce qu'elle est en elle-même, elle ne peut pas en même temps veiller à l'accord des genres, des temps et des cas, et prêter attention à l'assemblage des idées. Soit! qu'elle parle à tort pourvu qu'elle pense juste, mais il est clair qu'elle ne sera pas en paix pour autant, car quand on ment avec ses lèvres comme avec son cœur, ce que l'on dit comme ce qu'on pense est faux. Ils disent en effet: «Les règles de l'éloquence sont superflues puisqu'elle est un don de la nature qu'on a ou qu'on n'a pas.» Mais moi: «Quoi de plus faux!» En réalité l'éloquence est la capacité de dire avec la mesure qui convient ce que pour lui-même l'esprit juge à propos d'exprimer⁶⁹. Oui, ce qui est caché au fond de notre cœur, elle le produit en quelque sorte à la lumière et l'expose en public. De fait quiconque parle ou dit vaille que vaille ce qu'il désirait dire, n'est pas éloquent, mais celui-là seulement qui exprime comme il convient ce que son esprit décide de son plein gré. Aussi en soi le sens de ce qui convient exige-t-il la «facilité» à l'exprimer, un dérivé de la «faculté» de faire quelque chose, pour suivre nos usages qui trouvent agréable qu'on imite les stoïciens, en ce qu'ils mettent une grande application à rechercher jusqu'à l'origine des mots pour faciliter l'intelligence des idées. Celui donc qui a cette «facilité» d'exprimer comme il convient, avec les mots du moins, ce qu'il pense, celui-là est éloquent. Et cette «faculté» à le faire, s'appelle très justement l'éloquence. Quant à ce qui pourrait lui être d'une utilité plus éminente, d'un profit plus avantageux, mériter plus sûrement une faveur, plus justement une gloire, je ne le vois pas facilement. Rien en effet n'est préférable à ce don de la nature et de la grâce, ou rarement. Puisque quand la vertu et la sagesse qui se trouvent, comme Victorinus aime à le dire⁷⁰, différer par les mots plus que par leur substance, occupent la première place de ce que l'on désire, l'éloquence revendique la

69. Cf. Cicéron, *De l'orateur* 1.6.21.

70. Victorinus, in *Librum 1 Ciceronis de Inventione* (Orelli 5.3).

deuxième pour elle-même. La troisième place, elle, revient aux biens relatifs au corps; lui succèdent à la quatrième place la faveur de ceux parmi lesquels nous vivons et l'abondance de biens, propres à servir nos entreprises. Le moraliste a suivi cet ordre et il a exprimé avec élégance la suite des souhaits selon l'ordre dans lequel ils sont désirés :

Que peut bien souhaiter la petite nourrice à son tendre nourrisson de plus que ceci ?

Qu'il sache juger des choses, et puisse dire ce qu'il pense, et que

Grâce, renommée, santé lui soient accordées en abondance,

Et nourriture raffinée sans que sa bourse lui fasse défaut⁷¹.

Si donc c'est par l'usage de la parole et de la raison que la dignité humaine l'emporte sur la nature des autres animaux, quoi de plus utile pour tout, pour se procurer la gloire avec plus d'efficacité, que de devancer ceux qui participent avec nous de la même nature et du même genre⁷² en ceci justement par quoi seul l'homme l'emporte sur tous les autres êtres animés? Or l'éloquence, même si elle instruit et embellit chaque âge, met la jeunesse plus en valeur, du fait que l'âge tendre sait en quelque sorte si bien s'entremettre de plaire qu'elle fait son affaire de cette aptitude naturelle. Qui sont en effet ceux qui réussissent parmi nos concitoyens? ceux que leurs richesses rendent si puissants? ceux qui ont le plus de puissance et qui réussissent dans toutes leurs entreprises? sinon ceux qui sont éloquentes? Car, s'il faut en croire Cicéron⁷³, rien n'est à ce point incroyable que le fait d'en parler ne le rende probable. Rien n'est à ce point effroyable et sauvage qu'un discours ne puisse lui donner quelque éclat et en quelque sorte l'apprivoiser, comme s'il se trouvait embelli. Qui donc méprise un si grand bien, manifeste très clairement sa folie. Quant à celui qui le chérit ou plutôt fait semblant de le chérir et ne le cultive pas avec soin, il est d'une négligence excessive, et même très près de la folie.

71. Horace, *Épîtres* 1.4.8-11.

72. C.-à-d. animal; cf. 1.8.7.

73. Cicéron, *Paradoxes des stoïciens* préface 3.

Chapitre 8.

Il faut aider la nature par la pratique et l'entraînement

D'ailleurs la nature elle-même accorde généreusement et sans contrepartie l'éloquence à ceux qui sont destinés à la recevoir un jour, et la refuse à ceux qui ne le sont pas, et la leur interdit pour toujours, si bien qu'il est on ne peut plus évident que se donner de la peine en plus est ou vain ou superflu⁷⁴. pourquoi donc, vous les disciples de Cornificius, qui savez tant de choses, ne possédez-vous pas la pratique de toutes les langues? pourquoi ne connaissez-vous pas même l'hébreu, dont on dit que nature notre mère l'a transmis aux premiers hommes et l'a conservé pour le genre humain jusqu'à ce que l'impiété en eut brisé l'unité⁷⁵ et que la confusion des langues eut terrassé l'orgueil qui entreprenait de monter au ciel, non par la vertu mais par la force, en construisant une tour? pourquoi ne parlez-vous pas cette langue plus naturelle que toutes les autres, avec, pour le dire ainsi, la nature comme professeur? Or la nature est, selon certains, quoiqu'il soit difficile de la définir⁷⁶, une sorte de force originelle située au cœur de toutes les réalités, par laquelle elles peuvent agir ou subir. Originelle, dit-on, et parce que d'elle, oui, chaque réalité est constituée par l'effet de sa génération, et du fait qu'elle est le principe de l'existence de chacune. N'importe quelle réalité en effet est constituée d'éléments, ce qui la rend propre à ceci ou à cela; soit que les constituants soient considérés comme constitués de ce que l'on appelle des parties, soit qu'ils aient à voir avec l'origine de leur matière et de leur forme, comme dans les éléments simples qui n'admettent pas l'assemblage des parties, soit que la nature de cette composition ait à voir avec un décret de la seule bonté divine. Car c'est même elle, oui, la nature première, s'il faut croire Platon qui, comme Victorinus⁷⁷ et beaucoup d'autres l'attestent, a affirmé que la volonté divine était la nature la plus certaine de toutes les réalités; de fait la nature créée s'écoule de cette source et

74. Cette phrase au style indirect libre présente la théorie cornificienne.

75. Augustin, *Cité de Dieu* 16.11.

76. Cf. Cicéron, *de Inventione* 1.24.34; Victorinus à ce passage.

77. Victorinus, *in Librum 1 Ciceronis de Inventione* (Orelli 5.70); *Policraticus* 2.12.

elle a beau œuvrer, Dieu est bien l'auteur de son œuvre ; il en va ainsi, du moins pour autant qu'une œuvre est exempte de corruption et de faute, auquel cas la nature dégénère de son auteur. Ainsi la force dont est pourvu à l'origine chaque être et d'où procède son œuvre ou son aptitude, est certes la nature mais la nature créée. Quant aux autres définitions que l'on trouve çà et là chez divers auteurs, elles doivent être généralement interprétées, à mon avis, comme des définitions de la nature créée. Car même le feu créateur, qui par des voies invisibles en vient à produire des réalités visibles⁷⁸, a certes été créé, quoique certains, sans vouloir offenser Aristote⁷⁹ et Calcidius⁸⁰, mettent en doute qu'il soit un élément naturel. De même je crois que le principe du mouvement en lui-même⁸¹ a eu son origine en Dieu, et qu'Aristote ne dira rien contre. Car de Boèce⁸² je suis sûr, parce que, de ce qui peut agir ou subir, il ne dit pas que cela n'a pas été créé. Mais aussi la différence spécifique qui donne forme à chaque réalité, ou vient de celui par qui tout a été créé, ou n'est que pur néant. La nature est définie d'autres façons encore, mais tout ce qu'un disciple de Platon expose d'autre, ou ne doit pas être compté comme faisant partie des réalités, ou doit être mis au compte des œuvres divines. Mais utilisons pour le moment la première définition, qui paraît mieux convenir à la question présente. Soit donc ! supposons que cette force originelle, propre aux réalités qui en sont pourvues à leur origine, peut agir et agit avec efficacité ; du moins peut-elle être corrompue ou rendue inefficace par un défaut, tout comme elle peut être restaurée ou aidée par divers secours. Car même les enfants dans leur bavardage disent communément qu'il a une

78. Cicéron, *La nature des dieux* 2.22, citant le fondateur du stoïcisme, Zénon de Citium ; Victorinus, *ibid.* ; Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon* 1.10 (Buttimer 18.16-17), Lemoine, *L'art de lire, op. cit.*, p. 86 ; *Sermon sur l'Écclésiaste* 21 (PL 175.136).

79. Cf. Boèce, *contra Eutychem* 1 (Peiper 190) ; A. Tisserand, *Traité théologiques, op. cit.*, p. 71.

80. Cf. Calcidius, 23.323 (Wrobel 88.347).

81. Cf. Boèce, *contra Eutychem* 1 (Peiper 190) ; A. Tisserand, *Traité théologiques, op. cit.*, p. 71.

82. Cf. Boèce, *contra Eutychem* 1 (Peiper 189) ; A. Tisserand, *Traité théologiques, op. cit.*, p. 69.

aptitude naturelle à faire une chose, celui à qui l'occasion d'exercer cette aptitude n'a pas été donnée. En effet ce qui est doué de locomotion, parfois ne peut se déplacer; et celui à qui la nature a donné deux pieds, très souvent est privé de mouvement du fait de l'un ou l'autre de ses deux pieds. Ainsi le soin que l'on apporte à faire quelque chose, n'est pas inutile, et même il aide la nature et rend plus facile ce qui pourtant pourrait sans doute se faire de toute façon. Car même Socrate⁸³, à ce qu'on rapporte, était d'un naturel effronté et très porté sur les femmes – pour reprendre ce qui se raconte –; pourtant cette intempérance, les avertissements de la philosophie et la pratique de la vertu lui ont permis de la contenir et la dominer. On rapporte que Scaurus Rufus⁸⁴ avait des aptitudes naturelles assez limitées, mais qu'à force d'application à s'entraîner il en est arrivé à une telle vigueur intellectuelle qu'il surnommait Cicéron lui-même l'Allobroge. S'il faut citer des exemples, tous montreront que l'application n'est pas vaine, là où la nature est trop limitée, ni non plus trop abondant le soin débordant que l'on met à faire quelque chose, quand bien même la nature aurait été plus généreuse pour ce que nous faisons. Quoique en effet la plupart du temps la nature règne en maîtresse et soit plus favorable à l'un ou à l'autre, cependant elle est aussi facilement gâtée par la négligence qu'elle se laisse apprivoiser si on la cultive et on en prend soin.

Un poème digne d'éloges est-il l'œuvre d'un talent naturel ou d'un savoir-faire?

La question a été soulevée. Moi, je ne vois pas ce que sans une inspiration riche

Pourrait l'ardeur dans le travail ou un talent naturel laissé en friche; ainsi l'un

Demande l'aide de l'autre et ils s'associent amicalement⁸⁵.

La nature est de toute façon utile, mais jamais ou rarement au point que sans application elle puisse atteindre la perfection: rien en effet n'est si fort, si robuste, que la négligence ne finisse par

83. Cf. Cicéron, *Destin* 5.10.

84. Cf. Juvénal, 7.213-4, quoique dans un texte différent (*qui* et non *quem*). Et d'où Jean a-t-il tiré le *cognomen* «Scaurus», tout à fait improbable?

85. Horace, *Art poétique* 408-11.

l'affaiblir; rien n'est en effet si solidement construit qu'elle ne puisse le jeter à bas; tout de même qu'au contraire un soin scrupuleux suscite et préserve même le plus modeste progrès. Donc si la nature est propice, elle ne doit pas être méprisée mais cultivée avec soin pour nous être facilement utile; si elle nous est contraire, elle exige un soin d'autant plus scrupuleux, pour qu'avec l'aide de la vertu elle devienne plus forte, plus favorable et plus glorieuse.

Chapitre 9. Celui qui attaque la logique essaie de priver les hommes de l'éloquence

Or qui, avec l'aide de la nature, a obtenu ce titre de gloire d'être, sans les avoir étudiées, considéré comme le plus éloquent dans toutes les langues, que dis-je, dans une seule d'entre elles? S'il est certes bien d'être éloquent, être très éloquent sera même mieux encore. Et en effet ici les degrés de la comparaison ne vont pas croissant dans la mesure inverse du bien qui est proposé, comme pour quelqu'un dont on dit qu'il parle habilement ou qu'il parle trop habilement; dès lors que le terme au degré positif signifie sagesse et éloquence, autant la comparaison va croissant, autant décroît la sagesse et s'amplifie le débordement de mots. Telle est en effet l'opinion de quelques grammairiens. Mais quoique certains arts en rapport avec lui et qui enseignent le pouvoir de l'éloquence, traitent de la nature, celle-là pourtant qui est presque conforme au désir qu'on en a, ne peut pas être connue naturellement parce qu'elle n'est pas non plus naturelle; elle n'est en effet pas la même chez tous les hommes. Et donc elle, qui est redevable de ce qui appartient principalement à l'homme, il est imprudent de l'exiger de la nature sans que l'homme y soit pour quelque chose. Mais cette maison ne s'en prend pas à l'éloquence, qui est nécessaire à tout le monde et que tout le monde recommande, que dis-je, elle prétend que les arts, qu'enseignent ceux qui promettent l'éloquence, sont inutiles. Aussi l'intention propre à cette idée vise-t-elle non à rendre tout le monde muet, ce qui serait impossible et sans intérêt, mais à en finir avec la logique. C'est en effet la trompeuse profession des bavards, comme ils disent, qui a tué les dispositions naturelles de beaucoup et qui non seulement a barré la route aux études philosophiques, mais dans tout ce qui était entrepris a fermé tout accès à la raison et à la réussite.

Chapitre 10.

Ce que signifie le mot de logique, et qu'il faut pratiquer tous les arts qui ne sont pas réprouvés

Dès lors on voit mieux à quoi tend son propos et qu'il entreprend d'abattre la logique en cherchant avec une égale fureur à s'en prendre à tous les sentiers qui mènent à la philosophie. Mais cependant il avait bien fallu commencer par quelque part. Aussi leur choix s'est-il porté en premier sur le plus connu de tous et qui paraissait plus familier à ces hérétiques. Mesurons-nous donc sur ce terrain et mettons au grand jour ce que désigne le mot de logique. Ainsi donc la logique est, au sens le plus large, la science de la parole ou du raisonnement⁸⁶. Parfois bien sûr on en restreint le sens et le mot en est réduit à ne désigner que ce qui concerne les méthodes propres au raisonnement. Ainsi soit qu'elle enseigne les moyens propres au raisonnement ou qu'elle expose ce qu'est la règle pour tout ce que nous disons, ceux qui disent qu'elle est inutile ont complètement perdu la raison, vu que la raison la plus claire prouve que l'un comme l'autre sont indispensables. Au vrai le nom tire cette double signification de son origine grecque en tout cas, puisque en grec *logos* signifie tantôt la « parole » tantôt la « raison⁸⁷ ». Mais pour étendre sa signification à la plus large acception possible, accordons-lui pour le moment le magistère sur tout ce que nous disons ; si bien qu'en aucune circonstance on ne saurait la convaincre d'inutilité, dès lors que même selon cette acception plus générale elle apparaît tout entière très utile et même nécessaire. Si en effet, comme on l'a dit souvent, l'usage de la parole est vraiment nécessaire – ce que personne ne nie –, plus vite on l'apprend, plus utile est son enseignement et plus il inspire assurément la confiance. Il est en effet stupide de passer tant de temps à peiner dans la difficulté sur ce qui, en s'y prenant autrement, pourrait être vite expliqué et facilement. C'est ce qui arrive d'ordinaire aux négligents et à ceux qui pensent que perdre son temps n'a aucune importance. C'est pourquoi il faut s'attacher aux arts et les cultiver en rapport avec tout ce que nous avons à entreprendre, avec d'autant plus de zèle qu'ils sont nés de la nature, la

86. Boèce, *Commentaires sur les Topiques de Cicéron* 1 (PL 64.1045).

87. Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon* 1.11 (Buttimer 20.28-21.1), Lemoine, *L'art de lire, op. cit.*, p. 88.

meilleure des mères, et qu'ils témoignent de la noblesse de leur naissance par la réalisation facile et heureuse de ce qu'ils ont à entreprendre. Voilà pourquoi je dirais volontiers qu'il faut cultiver les arts en rapport avec ce que nous avons à entreprendre, à l'exclusion des arts qui s'appliquent à nuire, comme l'art des sortilèges et tous les autres, réprouvés, de l'astrologie, qui, puisqu'ils sont préjudiciables à l'accomplissement de nos devoirs, méritent d'être justement bannis de la société des hommes tout entière par un décret de ceux qui s'efforcent de vivre en philosophes. Mais ce sujet a été plus largement traité dans mon *Policraticus*⁸⁸.

Chapitre 11.

Ce que c'est que l'art; et des différentes espèces d'aptitudes naturelles; et qu'elles doivent être perfectionnées par les arts

Or l'art, c'est la raison qui ménage, par un gain de temps, la capacité de faire des choses qui lui sont naturellement possibles. Et de fait la raison ne fournit ni ne promet la réalisation de choses impossibles; mais de celles qui peuvent être faites, plutôt que pour ainsi dire par quelque détour naturel qui ferait perdre du temps, elle montre le chemin qui en fait gagner et met au monde – si je puis dire – la capacité de réaliser les choses difficiles. De là aussi vient que les Grecs l'appellent *méthode*, parce que la raison ferait gagner du temps, qui éviterait à la nature le gaspillage et en corrigerait les détours sinueux pour que soit fait plus correctement et plus facilement ce qu'il convient de faire. La nature en effet, quelle que soit sa vigueur, si elle n'est pas éduquée n'atteint pas à l'aisance de l'art. Elle est pourtant la mère de tous les arts et leur donne la raison comme nourrice pour qu'ils progressent et se perfectionnent. D'abord en effet elle pousse notre aptitude naturelle à percevoir certaines réalités et, quand celle-ci les a perçues, elle les dépose pour ainsi dire comme un trésor confié à la garde de notre mémoire⁸⁹; la raison examine avec soin et application ce qui a été perçu et qui doit lui être confié ou qui lui a été confié et, à partir de la nature de chaque chose, à propos de chacune d'elle – à moins que par hasard elle ne commette quelque erreur –, elle prononce

88. *Policraticus* 2.19.107 et suiv.

89. Cf. Cicéron, *De l'orateur* 1.5.18.

un jugement vrai et parfait. La nature met à notre disposition au moins ces trois capacités qui sont en quelque sorte les fondations et les instruments de tous les arts. Or l'aptitude naturelle, selon Isidore⁹⁰, est une faculté innée, implantée dans l'esprit et vigoureuse par elle-même. Cette définition exprime manifestement que la nature a mis dans l'esprit une force qui, soit est le mouvement premier de l'âme, soit suscite le mouvement premier que l'âme accomplit dans son investigation des réalités. D'où elle est qualifiée de vigoureuse par elle-même, en ce qu'elle n'attend l'aide de rien qui soit avant elle, mais précède tout et aide à ce qui vient ensuite; l'investigation en effet précède la compréhension, l'examen et la conservation de tout ce qu'il faut savoir. C'est pourquoi elle procède de la nature, mais l'étude et l'exercice l'aident, si bien que ce qui avait été difficile à la première tentative, la persévérance en rend l'usage plus facile; et, une fois acquises les règles pour y arriver, cela devient, si l'engourdissement de la désaccoutumance et de la négligence n'y fait pas obstacle, très facile. Et c'est là du moins l'origine de tous les arts, que quand la nature dans sa prédisposition a donné le jour à l'usage et à l'exercice de l'étude, usage et pratique donnent le jour à l'art, et l'art à cette faculté dont il est question ici. Aussi cette aptitude naturelle est-elle vigoureuse par elle-même, comme le sont la pratique et, par l'usage qu'elle fait de l'une comme de l'autre, la mémoire; et, grâce à elles aussi, la raison elle-même croît et produit les arts. Et cela du moins en proportion de l'étendue des dispositions naturelles. Lesquelles sont de trois sortes, comme Bernard de Chartres âgé avait l'habitude dans son enseignement de s'en entretenir souvent avec son auditoire⁹¹. De fait l'une s'approche en volant, l'autre est à terre, la troisième est entre les deux. Celle qui s'approche en volant, avec la même facilité avec laquelle elle perçoit, s'éloigne de ce qu'elle a perçu et ne trouve le repos en aucun séjour. Et celle qui est à terre ne peut pas monter vers les hauteurs, aussi ne connaît-elle pas le progrès; au contraire, celle qui est entre les deux, parce qu'elle a où se poser

90. Isidore de Séville, *Étymologies* 10.122: «*Ingénieux*, parce qu'il a en lui-même le pouvoir d'*engendrer* un art quel qu'il soit.» Cependant Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon* 1.3 (Buttimer10.3-16), Lemoine, *L'art de lire, op. cit.*, p. 74; et Abélard, *Sic et non* prol. (PL 178.1349) sont beaucoup plus proches.

91. Une idée chère donc à Bernard de Chartres sur la fin de sa vie. Jean ironise sur la tendance à se répéter du vieil homme, fier d'avoir inventé cette ombre de mythe à la manière de Platon.

et parce qu'elle peut monter vers les hauteurs, ne désespère pas de progresser et est des plus appropriées à l'exercice de qui s'efforce de vivre en philosophe. Et c'est dans cette espèce-ci que la nature, à mon avis, a jeté les fondements des arts ; car l'étude de la nature renforce l'usage. Or le zèle dans l'étude, selon Cicéron, est une application assidue et vigoureuse de l'esprit à faire quelque chose avec une grande volonté. Tandis que la mémoire est en quelque sorte le coffre-fort de l'esprit et la gardienne sûre et fidèle de ce qui a été perçu. La raison est la capacité de l'esprit à examiner ce qui a touché nos sens ou notre esprit, et la sûre arbitre des choses les meilleures. Et, jugeant des similitudes et dissemblances entre les réalités, elle a fini par établir l'art comme une sorte de science déterminée des choses indéterminées. Comme en effet les noms indéterminés se terminent par un *a*⁹², tous ces noms sont définis par un article féminin, excepté ceux qu'elle a distingués en leur attribuant de façon certaine leur propriété propre. Les espèces sont des réalités indéterminées ; mais elle leur a assigné une limite telle que, de même qu'à quoi que ce soit appartient une espèce, à toute espèce correspond aussi un genre. Les nombres sont indéterminés : cependant la raison a défini tout nombre comme pair ou impair. Et pour prouver clairement par un exemple ce que je dis : le hasard a provoqué la première controverse, par l'exercice de la controverse l'usage s'en est amélioré ; ce qui constitue la controverse, c'est-à-dire l'art propre à cette activité, la raison l'a découvert ; l'art, à force de pratique, en a livré la capacité. Et, puisque la nature est la mère des arts, c'est injustement que le mépris qu'on a pour eux rejaillit en insulte contre leur parente. Une aptitude naturelle doit donc être consciencieusement perfectionnée, mais avec la même modération dans l'étude que dans le repos, afin qu'elle se fortifie de l'un, reprenne des forces grâce à l'autre. Ce dont certain sage⁹³ a fort bien dit – je lui sais gré de ces mots – : « Une aptitude naturelle provient de la nature, l'usage la conforte, un labeur excessif l'é mousse et un exercice mesuré l'affine ». De fait si elle y est bien préparée et exercée comme il faut, non seulement elle suffira à rendre apte aux arts, mais elle trouvera un accès direct et facile aux réalités qui sont en quelque sorte par nature inaccessibles ; et elle

92. La première déclinaison latine concerne surtout des mots féminins.

93. On ignore qui est ce sage. Un contemporain de Jean ?

sera on ne peut plus sûre pour apprendre ou enseigner tout ce qui est nécessaire ou utile.

Chapitre 12. D'où vient que les arts sont dits libéraux

Mais alors qu'il existe bien des sortes d'art, les premiers à pourvoir aux dispositions naturelles d'un esprit qui s'efforce de vivre en philosophe, sont les arts libéraux. Tous ceux-ci sont en tout cas compris dans le programme d'enseignement du *trivium* ou du *quadrivium*, et on dit qu'ils possédaient une si grande efficacité chez nos ancêtres qui s'y étaient adonnés avec un soin scrupuleux, qu'ils donnaient accès à toutes sortes de textes, éveillaient l'intellect à tout, et suffisaient à dénouer la difficulté de toutes les questions qui se prêtent à démonstration. Et ils n'ont pas besoin en effet de professeur quand il s'agit d'expliquer des livres ou de résoudre des questions, ceux à qui les principes du *trivium* ont fait découvrir le sens de toute formulation, et les règles du *quadrivium* les secrets de la nature tout entière. D'où, de même qu'on les appelle des arts du fait qu'ils «arrêtent» étroitement dans des normes et des préceptes, ou à cause de la vertu, qui se dit en grec *ares*⁹⁴ et qui affermit les esprits pour qu'ils trouvent les voies de la sagesse, ou encore à cause de la raison, à qui les arts fournissent de quoi se nourrir et se développer et que les Grecs appellent *arso*⁹⁵; de même sont-ils dits libéraux, soit du fait que les Anciens veillaient à ce que leurs enfants [*liberi*⁹⁶] en fussent instruits, soit de ce qu'ils visent à libérer l'homme en sorte que, libre de soucis, il ait tout loisir de se consacrer à la sagesse; et très souvent ils libèrent de soucis auxquels la sagesse ne saurait prendre une quelconque part. Souvent aussi ils éloignent les soucis matériels, si

94. Cf. Isidore de Séville, *Étymologies* 1.1.2, 1.5.2.; Cassiodore, *de Artibus*, préface (Migne *PL* 70.1151); Donat, *Commentaire sur l'Andrienne de Térence* 1.1.3, dont le codex Vat. Reg. lat. 1496 donne *ares* pour ἄρητή; Augustin, *Cité de Dieu* 4.21.

95. On ignore de quel mot grec il peut s'agir. Webb propose un rapprochement avec une glose d'un codex de Leiden, *Corp. Gloss. Lat.* 2.169, où se lit *Ratis* ὁ τῶσός, «le vaisseau», c.-à-d. 'la rangée de rameurs', le début et la fin du grec s'étant perdus, et *ratis* «le vaisseau», ayant été lu *ratio* «la raison».

96. Le mot désigne proprement les enfants nés de parents libres.

bien que l'activité de l'esprit trouve plus facilement accès à la philosophie.

Chapitre 13. L'origine du mot « grammaire »

Or de tous les arts, la logique est le premier ; toutefois cela vient de la partie d'elle-même qui concerne le tout premier enseignement des manières de s'exprimer, de telle sorte que le mot de logique, comme cela a déjà été dit, a un sens des plus larges et ne se restreint pas à la seule science du discours argumentatif. En effet⁹⁷ la grammaire est la science qui apprend à parler et à écrire correctement, et elle est le début de l'enseignement de tous les arts libéraux⁹⁸. En outre elle est aussi le berceau de la philosophie tout entière et pour ainsi dire la première nourrice de l'étude tout entière des lettres, elle qui reçoit tous les tendres nourrissons qui naissent du sein de la nature, en nourrit l'enfance, guide le progrès de chacun de leurs pas en philosophie et, avec un empressement maternel, les guide et veille sur eux tout au long de cette vie où ils s'efforcent de vivre en philosophes. De là vient qu'elle est appelée grammaire dès les tout premiers débuts tant de l'écriture que de la parole. *Gramma*, c'est en effet une « lettre » ou une « ligne⁹⁹ », et de là elle est dite littérale du fait qu'elle enseigne les lettres. Or on entend par ce mot autant les formes écrites des sons simples que les éléments, c'est-à-dire les sons qui correspondent à ces formes ; ou encore elle est dite linéaire du fait que, de même qu'en grandissant, la dimension de la ligne est la première qui se rencontre et qu'elle est comme une sorte de matière d'une surface ou d'un volume, de même se présente en premier à ceux qui aspirent à progresser en sagesse, cette discipline qui apprend à parler et qui, pour que la façon de parler progresse, fait passer la sagesse autant par les oreilles que par les yeux. Les mots en effet introduits dans les oreilles frappent et stimulent l'intellect, qui, comme le dit

97. Puisque la logique s'étend à l'enseignement des premiers rudiments, la grammaire, qui les enseigne plus spécifiquement, fait partie de la logique.

98. Cf. Isidore de Séville, *Étymologies* 1.5.1.

99. Cf. Isidore de Séville, *Étymologies* 1.5.1 ; Macrobe, *Commentaire sur le Songe de Scipion* 1.5.7.

Augustin¹⁰⁰, est une sorte de main de l'âme, capable de se saisir des réalités et de percevoir les idées qui lui sont proposées. Or les lettres, c'est-à-dire les formes écrites, indiquent d'abord des sons, ensuite des réalités qu'elles présentent à l'âme par les fenêtres des yeux, et souvent elles disent en silence les propos des absents. Cet art¹⁰¹ donc transmet les premiers éléments du langage et forme le jugement des yeux et des oreilles, de sorte qu'on ne saurait sans lui s'efforcer de vivre en philosophe plus aisément qu'un philosophe sourd et aveugle de naissance l'emporter sur les autres.

Chapitre 14. Elle-même, bien qu'elle ne soit pas naturelle, imite la nature

Du reste, de même qu'elle dépend du caprice des hommes, il est évident qu'elle ne vient pas de la nature. De fait ce qui est naturel est le même partout au monde. Et elle n'est pas la même partout. Il a certes été conclu plus haut que la nature est la mère des arts ; mais quoique la grammaire, jusqu'à un certain point ou plutôt pour la plus grande partie, soit l'œuvre des hommes, elle imite cependant la nature¹⁰², dont même pour une part elle tire son origine et à laquelle en toute chose, autant qu'elle le peut, elle s'efforce d'être conforme. De là aussi vient que, suivant la volonté de la nature, elle a limité le nombre des voyelles pour ce qui regarde les sons élémentaires, chez tous les peuples, à cinq ; car chez la plupart le nombre de leurs formes écrites est bien supérieur. Cependant notre compatriote Tenredus¹⁰³, grammairien dont la science mériterait de faire davantage autorité, a même définitivement prouvé que le nombre des sons élémentaires était plus important. Si jamais en effet on prête attention à la différence entre les « voix », comme il dit, on verra qu'elles sont au nombre de sept. Dans les consonnes elles-mêmes aussi la nature a formé

100. Cette allégorie ne se retrouve dans aucune de ses œuvres. Cf. Aristote, *Problèmes* 30.5.955b.25.

101. La grammaire.

102. Cf. *Rhétorique à Herennius*, 3.22.36.

103. Ce contemporain de Jean nous demeure inconnu ; Webb, parmi d'autres possibilités, pense à un moine de Saint-Martin de Douvres (*Meta prolégomènes* xx-xxi).

diverses espèces de semi-voyelles et de muettes, comme aussi de consonnes simples et de doubles, dont on remarque manifestement la différence si on observe les lèvres modulant les sons selon l'admirable loi de la nature et qu'on évalue leur intensité par un examen attentif. L'imposition¹⁰⁴ même aussi des noms et des termes d'autres catégories, même si elle suit l'arbitraire humain, d'une certaine façon est liée à la nature, qu'elle imite probablement dans la mesure de son articulation propre¹⁰⁵. L'homme en effet, pour que se réalise tout à fait l'ordonnancement de Dieu et que s'établisse entre les hommes un échange de paroles, a en premier attribué des noms aux réalités qui étaient là devant lui, formées par la main de la nature ; et celles qu'elle avait soit créées à partir des quatre éléments soit façonnées à partir d'une matière et d'une forme, il les a distinguées pour qu'elles puissent frapper les sens d'une créature raisonnable et que leur diversité puisse être signalée par leurs propriétés, comme aussi par leurs noms. De là donc vient que, comme Boèce¹⁰⁶ nous le garantit, ceci est appelé homme, cela bois, autre chose encore pierre et qu'ainsi toutes les substances ont leur nom comme imprimé en elles. Mais vu que leurs différences propres sont nombreuses, du fait pour les unes de leur quantité, pour d'autres de leur qualité, pour d'autres des formes variées de leurs accidents, pour d'autres encore de ceux-ci qui leur sont plus intimement liés et leur sont utiles pour être ce qu'elles sont, des noms¹⁰⁷ ont donc été inventés qui le marquent, qui puissent être ajoutés aux substantifs et en quelque sorte décrire leur caractère propre et leur nature, tout de même que pour les substances, les différences, comme il a été dit plus haut, sont exprimées par leurs propriétés. De même en effet que les accidents revêtent et donnent une forme à la substance, de même par une certaine analogie de raisonnement les substantifs reçoivent une forme des adjectifs. Et pour que ce qu'établit la raison soit plus

104. Cf. chapitre 15 suiv.

105. Le mot « miel » est doux comme le miel ; l'adjectif « silencieux » est lui-même peu sonore. Cf. Abélard, *Dialectica* (Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard* 487) ; Abélard, *Théologie chrétienne* 3 (Cousin, *Abaelardi opera* 2.481 ; *PL* 178.1245).

106. Cf. Boèce, *Commentaires sur l'Interprétation* 1.1.2.

107. Substantifs et adjectifs qualificatifs appartiennent à la classe des noms.

proche de la nature, de même que la substance de chaque réalité ne connaît ni accroissement d'intensité ni rémission, de même les substantifs n'admettent pas les degrés de comparaison; ni non plus les noms, qui marquent les différences de substance, quoiqu'ils soient des adjectifs du fait qu'ils marquent une certaine qualité de la substance. De même ne sont pas susceptibles de comparaison les noms¹⁰⁸ ajoutés aux substances qui marquent la quantité, du fait que la quantité en elle-même ne reçoit ni augmentation ni diminution. Et au total, de même que seul un accident est comparable, et encore pas n'importe lequel, de même seuls les adjectifs qui qualifient les accidents, et encore pas tous, peuvent exprimer la comparaison. Et si on veut bien y prêter plus attentivement attention, cette imitation de la nature n'est pas remarquable dans les seuls noms, mais dans toutes les autres parties du discours. En raison du fait que la substance qui se présente aux sens ou à la raison, ne peut exister sans un changement par lequel, qu'elle agisse ou qu'elle subisse d'une manière ou d'une autre, elle change avec le temps, les verbes ont été inventés pour désigner les changements dans le temps de ce qui agit ou subit. D'où comme le changement n'existe pas sans le temps, un verbe non plus ne pouvait pas exister sans marquer aussi le temps¹⁰⁹; et de même que ce changement n'est pas toujours uniforme, mais pour ainsi dire se présente sous beaucoup de couleurs différentes, ici d'une façon, ailleurs d'une autre, tantôt agissant et tantôt subissant, de même pour exprimer ces différences à la façon des adjectifs pour les noms, on a eu recours aux adverbes. Que dire aussi du fait que certains verbes n'ont pas certains temps, comme les verbes désidératifs et inchoatifs qui n'ont pas de parfait, du fait que délibérer sur ce qu'il convient de faire prend un certain temps, et que le début des réalités est loin d'approcher leur achèvement? N'est-ce pas là une empreinte laissée derrière elle par la nature dans la raison humaine?

108. Les adjectifs cardinaux et ordinaux.

109. Boèce, *Commentaires sur l'Interprétation* 1.1.3.

Chapitre 15.
L'emploi des adjectifs de la seconde imposition¹¹⁰
avec les substantifs de la première est incorrect ;
comme : « un cheval patronymique¹¹¹ »

Venons-en à l'explication de l'origine de la seconde imposition, où, quoique moins clairement, brille cependant l'autorité de la nature souveraine. Ainsi donc comme cela a été dit, alors qu'à l'origine des noms avaient été imposés aux réalités, l'esprit ayant fait retour sur lui-même nomma les noms eux-mêmes de l'imposition, qu'ils fassent progresser l'enseignement des manières de s'exprimer ; en sorte que, avec leur soutien, chacun put transmettre à autrui son intellection. Ce qui est décliné et qui ne comporte pas de temps a donc reçu le nom de substantif, du moins s'il désigne une substance ou est employé substantivement ; le nom d'adjectif s'il désigne sur le mode grammatical du nom, si l'on peut dire, ce qui participe de la substance ou de quelque chose qui lui ressemble. Et ce qui désigne un changement dans le temps – à condition que ce soit sur le mode grammatical du temps –, a reçu le nom de verbe, actif pour autant qu'il désigne ce changement en tant qu'il en est l'agent, passif en tant qu'il le désigne comme le subissant. Aussi de la même manière que pour les termes de la première imposition ont été institués ceux qui sont apparus en second ; de sorte que, de même que parmi ceux-là tant substantifs qu'adjectifs, certains, dit-on, ne concernent que des choses uniques, d'autres par nature sont communs à un bien plus grand nombre, de même en rencontre-t-on parmi ceux-ci certains employés avec un sens singulier, d'autres avec un sens général. Ce qu'on appelle nom ou énonciation est à compter aussi parmi les substantifs ; ce qu'on nomme appellatif ou catégoriel se rattache aux précédents et remplit la fonction caractéristique de l'adjectif qui détermine la qualité des substantifs. Mais cependant, de même que pour les œuvres de la nature l'examen de ce qui les constitue demande plus de finesse, en raison justement de sa simplicité, que

110. Première et seconde impositions peuvent être rapprochées des notions de langue et de métalangue.

111. Cf. Priscien, *Institutions* 2.32: πατρωνυμικός, terme de grammaire.

celui de ce que la combinaison d'éléments divers présente aux sens et à l'intellect; de même pour les adjectifs de la seconde imposition, si on ne les fait pas porter sur ce à quoi ils se rapportent naturellement, il est particulièrement difficile de comprendre ce qu'ils signifient. En effet la nature de la substance résiste davantage que celle des mots, et ses accidents se présentent plus aisément aux sens et à l'intellect que les leurs. Au point, oui, que ceux qui appliquent des adjectifs de la seconde imposition à des substantifs de la première institution, ou ce qu'ils disent n'a absolument aucun sens, ou ce ne sont que balivernes. Si en effet un cheval est qualifié de patronymique ou des souliers d'hypothétiques, l'alliance de mots est incongrue, la signification fondamentale des mots en empêchant en tout cas la compréhension, et non quelque discordance accessoire. Car en ce qui concerne le genre, le nombre et le cas, l'adjectif est convenablement accordé avec le substantif, mais associer leurs significations fondamentales, ce n'est pas seulement mentir, quoique ce soit là mentir, c'est proprement dire une stupidité. On reproche à Virgile de s'être rendu coupable d'une acirologie¹¹² en disant: «dans une plaine herbeuse», du fait qu'il fallait dire: «dans une plaine herbue», et il est clair qu'on lui aurait reproché davantage et sans doute une bourde beaucoup plus grave s'il avait dit: «dans un pré catégorique» ou «patronymique». On vient à bout de l'insistance de ceux qui se fondent sur les seuls accidents qui par leur analogie seraient cohérents entre eux, du fait que toute consonne ne forme pas une syllabe avec la voyelle qui la suit. De fait les consonnes *i* et *u* ne parviennent pas davantage à former une syllabe avec la voyelle qui les suit, que les adjectifs de la seconde imposition, accolés aux substantifs de la première, à produire une formulation correcte et cohérente. Il est certes reconnu qu'il existe deux types de fautes quand on parle, l'une qui consiste à mentir, l'autre qui consiste à transgresser l'usage établi, ce que commettent au moins ces gens-là. Les pronoms des première et seconde personnes sont à tort ajoutés au verbe, sinon

112. Cf. Isidore de Séville, *Étymologies* 1.34.4; Servius, *Commentaire sur l'Énéide* 5.287 (Thilo 1.2.618); *acyrologia*, ἀκυρολογία: «impropriété d'expression, de langage».

pour éviter une confusion ou pour leur valeur expressive, quoique les accidents¹¹³ propres aux termes soient suffisamment en accord entre eux. Or je ne réduis pas ici la nature d'un terme stupide au fait qu'il se comprenne comme le fait de dire la même chose en le répétant, comme si quelqu'un ajoute par hasard à un nom un adjectif qui est compris dans le nom, tel que «un homme doué de raison marche»; au contraire elle s'étend à toute formulation où le rapprochement des termes est préjudiciable à l'énoncé et, dans une certaine mesure, échoue à observer sa propre loi grammaticale¹¹⁴. Mais le rapprochement de mots n'est pas non plus préjudiciable, bien que ce soit la marque honteuse d'un mensonge, par le fait que tantôt il explicite, tantôt il obscurcit. En effet la loi grammaticale n'interdit pas de mentir, pas davantage de mettre ensemble ce qui, pour qui connaît couramment la langue, demeure inintelligible. Et par conséquent il est bien clair, puisque le rapprochement des adjectifs de la seconde imposition avec ceux de la première est incongru, que, si les adjectifs sont transformés en d'autres mots de même sens – comme s'il se trouvait que la définition venait à la place des noms –, l'esprit ne redoutera nullement l'apposition du terme de même sens, mais qu'il frémissera d'entendre le même adjectif de la seconde imposition. Par exemple, dire d'une proposition qu'elle est prédicative, c'est manifestement affirmer la même chose que: «Purement et simplement, c'est-à-dire sans condition, elle énonce quelque chose» ou «elle possède un terme prédicat». Qu'on dise donc «une tunique est catégorique», l'intellect ne saura que penser à cause de l'incongruité de l'adjectivation et peut-être le rapprochement des termes sera-t-il accusé d'impropriété plus vite qu'il ne convaincra celui qui l'avance de mensonge sur le fond. Mais que l'on dise: «La tunique purement et simplement, c'est-à-dire sans condition, énonce quelque chose» ou «possède un terme prédicat», aussitôt l'auditeur prouvera que c'est faux et cependant ne bondira pas de sitôt pour alléguer l'impropriété de ce rapprochement de mots. Quoi qu'il en soit, lorsque une propo-

113. *Accidentia* est un équivalent ontologique et étymologique de *casus*, «les cas»; mais avec un sens plus large, puisqu'il désigne l'ensemble des formes que peuvent prendre tous les mots prononcés dans la langue (latine): désinences, changement de radicaux, etc.

114. Qui veut que l'adjectif désigne ce qui participe de la substance; cf. *Meta* 1.15.11.12, Aulu-Gelle 13.21.22.

sition est dite catégorique, on comprend qu'elle possède un terme prédicat et un sujet. Mais quand un syllogisme est dit catégorique, cela signifie qu'il est constitué de propositions catégoriques. «Un cheval catégorique», ce que cela signifie, je maintiens qu'on l'ignore, mais cependant je suis sûr que cela ne signifie rien. Car ce qui n'est trouvé nulle part, à mon avis n'existe nulle part¹¹⁵. C'est un abus semblable aussi que de dire: «Le cheval se termine par un *l*», et d'autres affirmations semblables. De même «Caton siégeant entre le Janicule et les calendes de mars raccommode les vêtements du peuple romain avec le nombre quatre et le nombre neuf¹¹⁶», ce n'est pas une façon de s'exprimer ou c'en est une de plus dégénérée que n'importe quel propos stupide. On appelle cette manière de parler, du moins, un stychologue¹¹⁷, c'est-à-dire un propos inversé¹¹⁸, du fait que les mots sont assemblés contrairement aux lois du langage. Car *sticos* est un vers, d'où distique, une «formulation poétique en deux vers». Puisque sur ce point j'ai entendu beaucoup de monde débattre, et d'avis fort divers, il ne sera pas mal venu de rapporter, ni déplaisant peut-être à entendre, ce que j'ai appris d'un interprète grec qui d'ailleurs connaissait bien le latin, tandis que je séjournais en Apulie. Car je veux aussi lui témoigner ma reconnaissance, sinon pour avoir servi mes intérêts – quoiqu'il y ait quelque intérêt à étudier ces matières –, à tout le moins pour la bonne volonté avec laquelle il s'efforçait d'être utile à ses auditeurs. Le premier point donc qui concerne son avis ou son opinion, est celui que j'ai exposé plus haut, à savoir que le rapprochement des adjectifs de la seconde imposition et des substantifs de la première, même pour des raisons de grammaire, est incohérent. Cela comprend en effet je ne sais quoi d'une *aphonie* latente, c'est-à-dire d'une «dissonance¹¹⁹», ou – pour reprendre le mot de Quintilien – d'une *cacozugia*, c'est-à-dire l'«apposition

115. Ovide, *Métamorphoses* 1.586.

116. Exemples scolaires des zeugmes syntaxique et sémantique.

117. Plus exactement: stichomythie, réplique qui a la longueur d'un vers, de στέχος «ligne d'écriture, rangée, vers» et μῦθος «récit».

118. Jean confond *in uersus*, «en vers» et *inuersus*, «inversé, tourné sens dessus dessous», les vers se caractérisant par une disposition très libre de l'ordre des mots.

119. Cf. Priscien, *Institutions* 8.1.4 (Keil 2.371). *Cacozugia* ne se rencontre nulle part. Quintilien, 2.3.9, 8.3.56 et suiv., 8.6.73, condamne l'affectation oratoire.

d'une mauvaise jonction» qui, bien que nous ne puissions la condamner si facilement par des raisons bien nettes, d'elle-même sonne mal aux oreilles du grammairien. Certes de tels faits sont nombreux, qui choquent aussitôt, dont pourtant nous ne savons pas dénoncer le défaut, tant s'en faut. Et le hasard veut que cela se produise dans des choses dont la qualité ou le défaut est évident. Quand elle épargne bien des fautes, ici la grammaire relève et prouve l'acirologie. En effet non seulement elle allègue la discordance entre les accidents dans le rapprochement des termes, mais elle estime absurde le fait d'appliquer la seconde invention¹²⁰ à des sujets de la première. Et certes cela est absurde pour la raison que l'esprit devient sourd devant un rapprochement de cette sorte. Or quel sens de l'ouïe examine correctement ce à quoi il est sourd? La parole n'est-elle pas inutile, qui se répand dans une oreille sourde? Vu donc que l'intellect, de même qu'il est la main de l'âme¹²¹ en est en quelque sorte l'oreille, il n'a jamais rien conçu d'après une parole dont l'absurdité interdisait de comprendre le fond. Mais parfois est cependant considéré comme absurde ce dont l'usage, vu la circonstance, n'est ni habituel ni courant et qui cependant n'est pas absurde en toute occasion. Par exemple, une femme informe est certes difforme, mais pas du tout sans forme¹²²; et parmi les lettres, certaines sont muettes, non qu'elles ne se fassent pas entendre du tout, mais c'est qu'elles le font très faiblement par comparaison aux autres. Or ce rapprochement de termes est certes profondément absurde, et pas seulement faux ou dissonant à l'oreille de l'auditeur. De fait tout ce qui est faux n'est pas absurde, même si qui en examine la vérité, le condamne et le rejette. Et chaque chose aussi est déclarée absurde en vertu d'un jugement des facultés qui examinent la qualité¹²³ des paroles et des actes. En effet la grammaire considère comme absurde un rapprochement de mots incongru, mais elle ne prétend pas prononcer de jugement dans l'examen de la vérité. César, qui écrit son livre *De l'analogie* certes en grammairien, déclare qu'il faut éviter tout ce

120. Variante pour «imposition».

121. Cf. *Meta* 1.13 où Jean attribue cette allégorie à Augustin.

122. Cf. Priscien, *Institutions* 1.3.10 (Keil 2.9).

123. Au sens philosophique.

qui peut être absurde pour un auditeur cultivé: « Comme les marins, dit-il, évitent un écueil, il faut éviter un mot peu courant et inhabituel¹²⁴. » La dialectique, quant à elle, accepte seulement ce qui est vrai ou vraisemblable, et tout ce qui en est trop éloigné, elle l'estime absurde. Et en effet elle ne s'intéresse pas à la définition du juste, de l'utile ou de l'honnête, c'est d'ailleurs la science politique qui en juge et qui s'occupe de définir le juste, l'utile ou l'honnête; et pour ce qui est trop loin de la justice et de l'équité, que ce soit vrai ou faux, elle y répugne également. On constatera la même chose à propos des autres disciplines. Mais revenons-en à présent à l'explication de notre interprète grec. « L'homme est doué de raison », les réalités se manifestant donc pour ce qu'elles sont, ceci est d'une certaine façon une nécessité. « L'homme est capable de rire », ceci est plausible. « L'homme est blanc », ceci est certes possible mais incertain vu que ce peut être également vrai ou faux. « L'homme est capable de braire¹²⁵ », ceci du moins est impossible, dès lors qu'en aucun cas ce ne saurait être vrai. Le grammairien ne répugne à aucune de ces assertions puisque chacune est conforme à sa propre règle. Il ne corrige rien de tout cela, ne change rien; il accepte tout volontiers. Le logicien s'en prend à la quatrième, dont il montre qu'elle est irrecevable, par le fait que c'est à lui que l'examen du vrai ou du faux a été confié. Et c'est justement pour cela qu'il estime absurde de prêter l'oreille à cette assertion. À celles que je viens de citer, ajoute seulement une cinquième: « L'homme est une catégorie »; celle-ci, le grammairien en tout cas la condamne pour absurdité, lui qui admettait non seulement l'incertaine, non seulement la fausse, mais même l'impossible. « Pourquoi? dit-il, mais parce qu'elle ne suit pas ses propres règles. » De fait il ne cessait de dire qu'il est interdit de lier ces adjectifs-ci à ces substantifs-là.

124. Cf. Aulu-Gelle, 1.10.4; cf. *Policraticus* 8.10.

125. Cf. Abélard, *Des intellections*, *op. cit.*, 61.10.

Chapitre 16. Les adjectifs de la première imposition sont employés avec des substantifs de la deuxième

Mais à l'inverse, il n'est pas impossible ou incohérent d'employer des adjectifs de la première imposition avec des noms de la seconde. En effet la nature est riche et elle accorde complaisamment la faveur de sa fertilité à l'indigence humaine. De là vient que la propriété des réalités se répand à profusion dans les mots que nous employons lorsque la raison aspire à ce que nos paroles soient apparentées aux réalités dont elle parle¹²⁶. Ainsi on dit d'une parole qu'elle est dure ou tendre, d'un mot qu'il est rude ou poli, d'un nom qu'il est doux ou amer, alors qu'au sens propre ceci appartient à des objets matériels, non à des paroles. On rencontre aussi de très nombreuses expressions de cette sorte qui n'ont rien de discordant, où rien de faux n'est dénoncé de la part d'un juge de bonne foi ou d'un auditeur. D'ailleurs quoique la bonne foi soit seulement une vertu propre à la créature raisonnable, d'une parole on dit pourtant qu'elle est de « bonne foi ». Et de même pour « trompeur », quand il est clairement prouvé que la tromperie n'est pas dans le propos lui-même mais dans l'homme. Il est courant en effet que des noms naturels soient pour ainsi dire transférés pour combler l'indigence des mots fondés sur la raison, alors qu'au contraire le passage des mots fondés sur la raison aux naturels ne se pratique pas aussi souvent, tant s'en faut. La transposition, quant à elle, a lieu tantôt certes par nécessité tantôt par souci stylistique, mais, comme les gens instruits le savent bien, celle qui n'est pas faite par souci stylistique n'est pas étrangère à l'équivoque¹²⁷. Les noms concrets s'appliquent bien aux nombreux noms pour lesquels donc cette transposition est nécessaire et, à la manière de ceux dont on dit qu'ils sont prédiqués de façon accidentelle, ils en changent très souvent le sens selon chaque cas; cependant personne ne critique ce rapprochement de mots comme incongru. Et quoique, l'usage finissant par l'imposer, ce qui est le moins propre, c'est-à-dire ce qui a trait à la transposition, souvent l'emporte sur ce qui appartient en propre au sens d'un terme, soit

126. Cf. Abélard, *Théologie chrétienne* (Cousin, *Abaelardi opera* 2.481).

127. Cf. Cicéron, *De l'orateur* 3.381.155; Quintilien, 8.6.5-6.

celui qu'il tenait de la première imposition, si d'aventure de tels mots retrouvent leur sens d'origine, il n'y a en tout cas aucune absurdité ou pas autant que celle que nous avons dénoncée, quand les adjectifs qui s'appliquent aux mots sont amenés à désigner une qualité des réalités. Et voici qu'avec l'usage la conversion finit par s'imposer comme admissible pour les termes qui se définissent par une prédication réciproque, comme pour une espèce, une définition ou une qualité propre. Pareillement « défini » et « indéfini » pour désigner leurs qualités sont appliqués au nom et au verbe, mais puisque ces qualités ont été prises aux réalités, il n'est pas du tout discordant qu'elles rentrent pour ainsi dire de leur pérégrination chez elles, de telle sorte qu'une réalité qui admet cette conversion, soit dite finie ou infinie. De même « général » et « particulier », quoique ces appellations prennent tout leur sens à propos de leurs mots dès lors qu'ils les ont empruntées aux réalités – de fait ils n'appartiennent pas à la seconde imposition –, peuvent sans absurdité être employés comme adjectifs avec des noms qui s'appliquent aux réalités. Et certes ceux qui ont été empruntés aux réalités, peuvent retourner aux réalités, mais ceux qui ont été inventés pour marquer la qualité des mots, ne sont pas rappelés du fait de cette convenance ou de cet usage pour marquer la qualité des réalités. Ils semblent en effet avoir quelque chose de semblable avec les genres de mots qu'on appelle en grec des *syncategoremata*¹²⁸, du fait que, de même que leur signification se trouve dans ou dépend des mots avec lesquels ils sont employés, ceux-là, associés à des mots qui gardent leur sens d'origine, suscitent aisément l'intellection de leur propre sens ; alors que transposés dans un autre contexte, comme s'ils avaient perdu leur vigueur naturelle, ils vont jusqu'à ne plus avoir de sens ou discordant. Si en effet un cheval est qualifié de patronymique, aussitôt un grammairien dans l'assistance invectivera celui qui tient de tels propos pour qu'il les corrige, ou, par grande déférence à l'égard de celui qui parle, il usera du mot célèbre de l'esclave de la comédie : « S'il vous plaît, employez les mots justes¹²⁹. » Aussi bien cette exhortation n'est-elle pas une façon de condamner un défaut¹³⁰ ? Qui en effet demande des termes justes à la place de tels propos, ne les recon-

128. Cf. Priscien, *Institutions* 2.4.15 (Keil 2.54).

129. Daus dans l'*Andrienne* de Térence, 204.

130. Cf. Térence, *Andrienne* 43-4.

naît certainement pas comme justes. Autrement il eût dit dans un style plus soutenu : « S'il vous plaît, employez des mots plus heureux. » Assurément si quelqu'un cherche le mode et le temps dans un nom, le cas et le degré de comparaison dans un verbe, le grammairien le reprendra comme un nigaud. Aussi ne suis-je pas pour qu'il fasse preuve de patience envers un élève qui qualifie un cheval de patronymique. Les adjectifs de la seconde imposition ont été, oui, à ce point resserrés dans les limites de leur nature qu'ils ne peuvent être non seulement élargis au vocabulaire qui nomme les réalités, mais même s'éloigner beaucoup des mots auxquels ils ont été attribués. De fait une proposition peut être justement qualifiée d'hypothétique, un nom de patronymique. Qu'on les intervertisse, que l'on qualifie le nom d'hypothétique, la proposition de patronymique, ou ce que l'on dira ne voudra de toute façon rien dire, ou bien on s'exprimera maladroitement, ainsi en jugera notre grammairien. D'ailleurs l'autorité suprême pour ce qui est d'examiner ce qui se dit, appartient à l'usage, et ce qu'il condamne lui-même ne peut pas reprendre effet s'il ne le rétablit pas. D'où ce mot fameux :

Nombreux renaîtront les mots qui déjà ont succombé, et succomberont

Ceux qui aujourd'hui sont à l'honneur, si le veut l'usage,

À qui appartient le pouvoir d'arbitrer, de juger, de dire la norme¹³¹.

De même en effet qu'en droit on dit que la coutume est la meilleure interprète des lois¹³², de même l'usage de ceux qui parlent bien est le plus sûr interprète des règles du langage. D'où j'estime logiquement que ce qui ne se trouve écrit nulle part ni ne s'entend où que ce soit de ceux qui parlent bien, mais qui n'est pas quelque chose non plus de ce genre, ou a déjà été condamné depuis un certain temps, ou en tout cas n'a pas encore été approuvé par les grammairiens. Mais je ne crois pas non plus que tous les noms de la première imposition puissent être transférés de façon convenable à tous les autres, même si selon l'usage de la transposition, plus ils sont généraux, mieux ils conviennent. Mais comme il est fréquent de rencontrer une exception aux règles, il se pourra

131. Horace, *Art poétique* 70-2.

132. *Digeste* 1.3.37.

bien que se rencontre en quelque endroit une autre formulation que celle qui a été désignée; mais ce qui a été exposé, l'usage le confirme. Car cet échange réciproque aussi qui se fait des réalités vers les mots et des mots vers les réalités, qui mutuellement par une sorte de contribution réciproque s'offrent leurs propriétés, s'effectue plus souvent par des transpositions que par les mots que la seconde institution a fait connaître. Il se pourrait bien en effet qu'un cas déroge à l'universalité de la règle, mais nous, nous parlons de l'usage. Ainsi donc cette efficacité propre à la transposition, en attribuant aux mots ce qui appartient aux réalités et aux réalités ce qui appartient aux mots, donne naissance à une certaine indétermination de langage qui, de même qu'elle est utile aux aptitudes naturelles qui y sont prédisposées par cette espèce de raccourci qu'elle leur offre, de même brouille et ruine les esprits confus à qui elle ferme l'intelligence de la vérité tout entière. Il est en effet nécessaire à celui qui aspire à connaître la vérité, grâce aux aptitudes naturelles qui l'y prédisposent, d'évaluer soigneusement ce que veut lui dire même celui dont la pensée balbutie, car lui aussi, il est très fréquent qu'il énonce une vérité.

Chapitre 17.

Elle imite la nature, même en poésie

Sur d'autres points aussi la grammaire imite la nature. Les règles de la poésie en effet reflètent manifestement la nature de nos mœurs et exigent de qui œuvre dans cet art qu'il suive la nature.

D'abord la nature en effet nous prédispose au dedans de nous-mêmes à tous

Les états de la fortune. Elle charme ou pousse à la colère

Ou d'un chagrin profond terrasse et angoisse.

Après, elle exprime les émotions de l'âme, et la langue est son interprète¹³³.

Ceci en tout cas, pour autant que le poète marche sans s'écarter des pas de la nature, mais que par son apparence physique et ses gestes, comme par sa parole, il fasse tout ce qu'il peut pour ne faire qu'un avec elle.

Si tu veux que je pleure, il te faut t'affliger

133. Horace, *Art poétique* 108-11.

D'abord toi-même¹³⁴;

si tu veux que je me réjouisse, réjouis-toi d'abord; autrement

Si tu dis mal la partie qui t'est confiée,

Ou je m'endormirai ou je rirai de toi¹³⁵.

C'est pourquoi il faut ici tenir compte non seulement des pieds, des quantités, mais des âges, des lieux, des circonstances et d'autres choses dont notre sujet ne demande pas l'énumération détaillée, vu que toutes proviennent de l'atelier de la nature. La poésie demeure certes si assidûment attachée aux réalités de la nature que beaucoup ont prétendu qu'elle n'appartenait pas au genre grammatical, soutenant qu'elle était un art par elle-même, et qui n'appartenait pas davantage à la grammaire qu'à la rhétorique, quoiqu'elle fût proche de l'une et de l'autre par le fait qu'elle a des règles en commun avec elles. Libre à ceux qui le voudraient de me chercher querelle sur ce point – car je ne m'étends pas sur ce différend –, mais avec la permission de tous, je crois qu'elle doit être rapportée à la grammaire, comme à la mère et nourrice de l'application que l'on met à l'étudier. Et quoique aucune de celles-ci ne soit tout à fait naturelle, et que l'une comme l'autre loue en l'homme, son inventeur, l'auteur de ce qui la constitue pour la plus grande part, la nature cependant revendique pour elle quelque droit sur chacune des deux. Assurément, ou la poésie appartiendra de plein droit à la grammaire, ou la poésie sera exclue du nombre des disciplines libérales.

Chapitre 18.

Ce que la grammaire apprend à rechercher et à éviter

La tradition en tout cas veut que la grammaire soit la science qui enseigne à bien écrire et bien parler¹³⁶. On précise « bien » pour exclure les fautes, à savoir suivre en écrivant l'orthographe, en parlant l'autorité de l'art et de l'usage. Quant à l'*orthographe*¹³⁷, c'est-à-dire l'« écriture correcte », elle consiste en ceci que chaque

134. Horace, *Art poétique* 102-3.

135. Horace, *Art poétique* 104-5.

136. Isidore de Séville, *Étymologies* 1.5.

137. Isidore de Séville, *Étymologies* 1.27.

lettre soit mise à la place qui est la sienne et n'usurpe pas le service d'une autre lettre ou ne manque au sien. Et parler est, d'une voix articulée et qui a appris les lettres, se faire l'interprète de l'intellect. Car en disant :

Ils parlent en faisant des signes et en hochant la tête¹³⁸, on s'écarte de ce qui fait le propre du langage. Mais parler correctement, c'est du moins éviter dans ses propos les fautes du solécisme et du barbarisme. Le barbarisme est une faute commise à propos d'un terme non barbare, c'est-à-dire soit en grec soit en latin. Si en effet en nous exprimant nous usons d'un terme barbare, ce n'est pas un barbarisme mais une barbarolexie¹³⁹. Le solécisme, lui, est une faute commise à propos, non certes d'un terme, mais d'une construction lorsque, contrairement à une règle de construction, des mots sont rapprochés de façon incongrue¹⁴⁰. Or cela se produit de deux façons, ou entre les parties du discours lui-même, ou entre les accidents dans ces parties¹⁴¹. Entre les parties, oui, comme si quelqu'un met une partie à la place d'une autre, par exemple une préposition à la place d'un adverbe ou le contraire ; ou si quelqu'un dans une même partie met un genre de mots à la place d'un autre, par exemple un de la seconde imposition à la place d'un qui convenait d'être de la première. Mais entre les accidents, par exemple entre les qualités, les genres, les cas, les nombres et les formes. De même aussi dans un mètre on trouve le métraplasme, qui se produit dans un mot de façon plus autorisée du fait de la contrainte de la métrique, comme le barbarisme aussi appartient à un seul terme en prose. On l'appelle d'ailleurs métraplasme¹⁴², soit à peu près « transformation » ou « déformation », parce que pour ainsi dire de son propre chef il déforme ou transforme un terme. Il y a aussi les *schemata* ; on entend par là des

138. Ovide, *Métamorphoses* 4.63.

139. Cf. Isidore de Séville, *Étymologies* 1.32.2 ; Donat, *Ars grammatica* 2.18 (Keil 4.392).

140. Cf. Isidore de Séville, *Étymologies* 1.33.1 ; Donat, *Ars grammatica* 2.19, (Keil 4.393).

141. Cf. Isidore de Séville, *Étymologies* 1.33.3 ; Donat, *Ars grammatica* 2.19 (Keil 4.393).

142. Cf. Isidore de Séville, *Étymologies* 1.35.1 ; Donat, *Ars grammatica* 3.4 (Keil 4.395).

figures dans les mots ou dans les significations, et ils visent, en variant les formes des termes, à l'élégance de l'expression. Donc barbarisme et métaplasme s'observent dans un mot en particulier; solécisme et *schemata* se trouvent, non dans un mot en particulier, mais dans le fait d'en associer plusieurs¹⁴³. Et puisque les trois existent, la grammaire, la faute et la figure, il est nécessaire que le grammairien ait une connaissance de chacune d'elles. Sans quoi il ne pourra facilement ni se faire un rempart de la connaissance de son art, ni éviter les défauts, ni imiter facilement les élégances de style des auteurs. Que si quelqu'un qui les ignore écrit ou s'exprime bien, il ne faut pas l'attribuer à sa connaissance, vu que c'est le hasard qui accomplit ce qui est du ressort du talent. Aussi l'art de la grammaire est-il une sorte de chaussée publique que tout le monde a le droit d'emprunter pour se promener, pour ses affaires, sans chicane ni extorsion d'argent. La faute est pour tout le monde un chemin détourné: qu'on y voyage ou qu'on exerce une activité, on tombe dans le précipice ou on endure chicane et extorsion de ceux qui y font obstruction. La figure, quant à elle, occupe une position intermédiaire et, comme elle est assez éloignée de l'un et l'autre, elle n'est de l'ordre ni de l'un ni de l'autre. C'est pourquoi tout le monde se conforme à l'art de la grammaire, parce qu'elle enseigne les règles; évite les fautes, parce qu'elles sont interdites; mais bien peu recourent aux figures, parce qu'on peut en user librement. Car entre les fautes, à savoir le barbarisme et le solécisme, et l'art de la grammaire, qui fait la qualité et qui est la norme de ce que nous disons, il y a le métaplasme et les *schemata*: le métaplasme, à savoir si avec raison on commet une faute dans un mot; le *schema*, si par une cause louable on n'a pas respecté une règle de l'assemblage des mots. La figure est en effet, Isidore l'atteste, une faute commise avec raison¹⁴⁴. Aussi cette liberté est-elle concédée aux seuls auteurs et à ceux qui leur sont semblables, à savoir les hommes les plus cultivés qui connaissent les raisons de ce qu'on doit dire ou ne pas dire. C'est que, comme dit Cicéron: «Leurs immenses et divines qualités leur ont mérité et leur méritent cette liberté¹⁴⁵.» L'autorité des gens les plus en vue n'est pas

143. Cf. Isidore de Séville, *Étymologies* 1.35.7.

144. Cf. Isidore de Séville, *Étymologies* 1.35.7.

145. Cf. Cicéron, *Devoirs* 1.41.148.

légère : toutes leurs paroles, tous leurs actes apportent une louange ou enlève un reproche. On y aspire en vain, sinon celui qui prouve qu'il mérite d'être imité pour ses immenses qualités. Vraiment l'autorité que leur valurent leurs autres vertus leur a mérité cela, de sorte que même les fautes des auteurs du passé sont plus douces et agréables à la postérité. D'où, dans le second livre de *De l'ordre*, ce que dit Augustin : « Ce que les poètes appellent solécismes et barbarismes et qu'ils aiment passionnément, ils ont préféré leur donner d'autres noms et les appeler *schemata* et métaplasmes plutôt que d'éviter des fautes manifestes. Cependant retire-les de leurs poèmes, ces assaisonnements très délicieux me manqueront. Passe aux termes libres que l'on entend sur la place publique, qui n'ordonnera de les fuir et qu'ils se cachent dans les théâtres ? Amassées en beaucoup dans un même lieu, toute cette puanteur fétide, rance, me dégoûtera. L'ordre qui préside aux réalités ne supportera donc ces fautes ni n'importe où ni nulle part, car en usant de temps à autre un style autrement plat et sans valeur prend de la force et devient éclatant¹⁴⁶. » Ce sont ces mots ; voilà donc établi par une autorité dont il faut faire grand cas la nécessité de connaître ces constructions qui, permises aux plus savants, occupent presque tous les domaines de ce qui s'écrit, au point que qui ne distingue pas les expressions propres des expressions figurées, ni de même celles qui sont fautives, atteint rarement à une intelligence fidèle, en tout cas jamais facile, de ce qui a été écrit.

Chapitre 19.

La connaissance des figures est très utile

La grammaire met en ordre aussi les tropes¹⁴⁷, c'est-à-dire les « façons de parler », par exemple lorsque pour une raison louable des paroles passent de la signification qui leur est propre à une signification qui ne leur est pas propre. Telles sont la métaphore, la métonymie, la synecdoque et autres façons semblables de parler qu'il serait long d'énumérer. Mais de ceux-ci aussi, de la même façon que les *schemata* ne sont tolérés qu'exceptionnellement et leur usage autorisé seulement aux plus instruits, les règles sont

146. Cf. Augustin, *De l'ordre* 2.4.13 (PL 32.1000-1).

147. Cf. Isidore de Séville, *Étymologies* 1.37.

d'autant plus strictes qu'elles n'en autorisent pas un emploi plus étendu. De fait conformément aux règles, la tradition interdit d'étendre l'usage des figures. Si on est même un imitateur assez scrupuleux dans l'usage des transpositions et des figures des auteurs, qu'on prenne garde qu'une transposition heurtée ne rende une figure inélégante. La plus belle qualité d'une parole est en effet la clarté et l'intelligibilité¹⁴⁸, et la raison d'être des *schemata* est la nécessité ou le souci de l'élégance oratoire. Car la parole a été inventée pour que l'intellect se déploie, et les figures admises pour compenser par une certaine commodité d'expression ce qui les éloigne de la grammaire. Or leur connaissance est des plus nécessaires, vu que parmi toutes les entraves à l'intellection, couramment on en accuse surtout trois : ce sont les *schemata* auxquels ont été ajoutés les tropes des orateurs ; les sophismes, qui enveloppent l'esprit de leurs auditeurs dans un nuage de tromperies ; et la diversité des raisons, qui s'offre à l'esprit de celui qui parle, et dont la connaissance ménage une route toute droite à son intelligence. C'est pourquoi, comme dit Hilaire : « L'intelligence des mots est à prendre dans les raisons qui les ont fait dire¹⁴⁹ » ; sans quoi, même dans les textes canoniques, les pères se querelleront et les évangélistes se contrediront, si jamais un juge stupide ne considère que la surface des mots et non les intentions de leurs auteurs. Ceci en tout cas est le propre de dispositions naturelles perverties et qui refusent pour elles-mêmes de s'améliorer. Salomon non seulement dans le même livre et dans la même page, mais même dans des vers qui se suivent ne dit-il pas : « Ne réponds pas au fou selon sa folie pour ne pas te rendre semblable à lui-même¹⁵⁰ » et : « Réponds au fou selon sa folie pour qu'il ne se croie pas sage¹⁵¹ » ? Aussi faut-il connaître les règles pour que soit évident d'après elles ce qui leur est conforme dans ce qui est dit, ce qui va contre elles. Car à moins de corriger ce qui est mauvais d'après une règle, tu auras beau t'appliquer, tu n'éviteras pas le précipice que tu ne connais pas. Mais à propos des règles, à peine dirais-je qu'il y a quelque chose

148. Cf. Quintilien, 1.6.41.

149. Cf. Hilaire de Poitiers, *de Trinitate* 2.31, 4.14 (*PL* 10.71, 10.107) ; cf. *Meta* 3.2.51 ; *The «Historia Pontificalis» of John of Salisbury*, éd. et trad. M. Chibnall, *op. cit.*, p. 41.

150. Proverbes 26.4.

151. Proverbes 26.5.

de plus utile ou qui fasse gagner plus de temps que la partie des arts qui consiste, tandis qu'on note les figures des auteurs, à montrer clairement les qualités et les défauts de ce qu'ils disent¹⁵². D'où mon étonnement et le fait que je me demande pourquoi elle est à ce point négligée de nos contemporains, alors qu'elle est très utile et fait gagner beaucoup de temps, et que presque tous ceux qui écrivent sur cet art¹⁵³ en traitent de façon approfondie et avec une attention toute particulière. Donat¹⁵⁴, Servius¹⁵⁵, Priscien¹⁵⁶, Isidore¹⁵⁷, Cassiodore¹⁵⁸, Bède¹⁵⁹ notre compatriote, et tant d'autres, chacun en particulier en traite, de sorte que seule la négligence peut faire qu'on l'ignore. Quintilien aussi nous la transmet et en fait de si grands éloges que, dit-il, sans elle le prestige professionnel est bien fragile pour un grammairien et qu'il aspire en vain à connaître cet art¹⁶⁰. La signification des mots doit être décortiquée avec un soin tout particulier et celle de n'importe quelle parole en elle-même, mais celle qui dans son contexte peut lui venir de ce qui lui a été ajouté, doit être recherchée avec une habileté toute particulière en sorte que les ombres des sophismes qui couvrent de leurs nuages la vérité, puissent être dissipées. La spécificité du propos doit être appréciée d'après la circonstance dans laquelle cela a été dit, d'après la qualité de la personne et celle de son auditoire, d'après le lieu et le temps; d'autres éléments encore doivent être pris en considération de façon variée, de la part de qui s'aventure à rechercher l'exacte vérité. Quiconque s'attachera scrupuleusement à ce qui a été proposé contre les trois barrières à l'intellection, sera étonné lui-même de ses propres progrès dans sa compréhension des écrits ou des paroles, et apparaîtra aux autres comme digne de leur vénération.

152. Cf. Quintilien, 1.5.1.54.

153. C.-à-d. la grammaire.

154. Cf. Donat, *Ars grammatica* 3.5.6 (Keil 4.397 et suiv.).

155. Cf. Servius, *Commentaire sur Donat* fin (Keil 4.447-8).

156. Cf. Priscien, *Institutions* 17.166 et suiv. (Keil 3.192 et suiv.).

157. Cf. Isidore de Séville, *Étymologies* 2.21.

158. Cf. Cassiodore, *de Artibus* 1 (PL 70.1153).

159. Cf. Bède, *de Schematibus et tropis sacrae scripturae* (PL 90.175 et suiv.).

160. Cf. Quintilien, 1.5.7.

Chapitre 20.

De quoi le grammairien doit avant tout se préoccuper

L'étude de la grammaire concerne aussi d'autres sujets¹⁶¹ et non seulement elle examine avec soin la nature des lettres, des syllabes et des termes, mais elle prête attention aux pieds dans les vers, aux accents dans les syllabes, mais aussi aux signes des accents, que l'on sache quelle syllabe porte l'accent grave, aigu ou circonflexe. Elle distingue les unités de sens dans les périodes par la ponctuation, c'est-à-dire par les signes qui marquent où il y a un colon¹⁶², où une virgule¹⁶³, où une période, c'est-à-dire où l'on doit faire une pause faible ou une pause moyenne ou une pause¹⁶⁴. Ce que nous pouvons certes rendre de façon plus explicite en disant que le colon est un « membre » de phrase, la virgule une « articulation » de la phrase, la période « le circuit¹⁶⁵ » qui enferme le sens de ce qu'on dit. Mais certains, pour rendre les choses plus évidentes, disent – eux-mêmes voient-ils juste? peut-être – qu'il y a un colon quand nous marquons communément un petit temps d'arrêt ou reprenons notre souffle, une virgule quand nous divisons un vers pour ainsi dire au milieu, que la période est la division qui referme intégralement le sens de ce qui se dit. Il y a aussi les signes¹⁶⁶ qui distinguent les façons dont les textes sont écrits, que l'on saisisse tout de suite ce qu'ils ont de clair, d'obscur, de certain, de douteux, et ainsi de suite. Cette partie de la grammaire est cependant déjà en grande partie tombée en désuétude; à tel point en tout cas

161. Pour l'ensemble de ce chapitre, cf. Isidore de Séville, *Étymologies* 1.19.20.

162. C.-à-d. un membre long.

163. C.-à-d. un membre court.

164. Soit respectivement une virgule, un point à mi-hauteur (notre point virgule), un point en haut (notre point). Cf. Isidore de Séville, *de Colo, Commate et Periodis*, Paris, Belles Lettres, 1983; M. Camargo, *Ars dictaminis, Ars dictandi*, *op. cit.*, p. 25: « terms borrowed from punctuation ».

165. « Période: phrase à mouvement circulaire, articulée et mesurée... », J. Verest, *Manuel de littérature, principes, faits généraux, lois*, Bruges, 1939, § 92; B. Dupriez, *Gradus, les procédés littéraires*, U.G.E., 1984, p. 338.

166. *L'ars notaria*: la sténographie des gloses.

que les lettrés les plus fervents à juste titre se plaignent et pleurent presque de la disparition d'un bien si utile et si efficace, aussi bien pour conserver le fond des idées que pour les comprendre, par envie ou par négligence, la disparition, dis-je, de la sténographie. Et qu'on ne s'étonne pas qu'il y eût tant de signification dans de petites notes, dès lors que les musiciens qui chantent indiquent par quelques marques seulement les nombreuses différences de sons aigus et graves. Et c'est pour cette raison du moins qu'on appelle ces marques-là, les clés de la musique¹⁶⁷. Si cependant la clé d'une science si importante se trouvait dans de petites notes, il est étonnant que nos ancêtres, tout savants qu'ils fussent, ne l'aient pas reconnu ou que les clés d'une science si importante aient été perdues. Sénèque¹⁶⁸ promet bien facilement de transmettre l'art d'acquérir de la mémoire; et plutôt au ciel qu'il me l'eût fait connaître, mais sur le fait qu'il l'ait transmis, j'ai beau y repenser je ne vois absolument rien là-dessus. Cicéron dans ses livres de Rhétorique s'y est visiblement appliqué¹⁶⁹; mais cela n'est guère utile à des gens comme moi. Pour ce qu'il en reste, nous parvenons difficilement à l'apprendre, mais nous nous en soucions trop peu. Elles nous seraient pourtant bien utiles, les règles qui concernent les analogies, les étymologies, les mots rares, les différences et celles qui font connaître les fautes du barbarisme, du solécisme et d'autres qu'il faut éviter; qui montrent complètement les spécificités du métaplasme, des *schemata* et des tropes, ceux qui sont arbitraires et ceux qui contribuent à la beauté du style; celles qui expliquent ce que sont les textes de prose, énoncent les lois de la métrique, présentent les sujets des débats et quelle est la méthode à utiliser dans les récits historiques ou légendaires. Si on en cherche les définitions et les formes, qu'on parcoure les œuvres des

167. Les neumes, apparus au VIII^e ou IX^e siècle, indiquent à la voix si elle doit monter et/ou descendre. La clé est d'abord une simple ligne, puis deux: l'une rouge précédée d'un F pour fa, l'autre jaune précédée d'un C pour do. Elles marquent les demi-tons mi-fa et si-do. Il est difficile de savoir à quel mode de notation musicale se réfère Jean: chaque centre musical a ses conventions, et celles-ci évoluent avec le temps.

168. Sénèque ne dit rien de tel; Cicéron le rapporte d'un homme cultivé, cf. Cicéron, *De l'orateur* 2.74.299; *Des Biens et des Maux* 2.32.104; *Académiques* 2.1.

169. Cf. *Rhétorique à Herennius* 3.16.28 et suiv.

grammairiens que j'ai cités plus haut et, si on ne peut pas tous les avoir sous la main, que l'on s'assure de ce qu'on peut prendre à chacun d'eux, qui soit digne d'être connu. Car même si tous ne sont pas utiles pour tout, chacun se révélera utile pour bien des points. Isidore cependant est suffisamment accessible à tous et digne d'éloges par sa brièveté scrupuleuse. Et si aucun n'est disponible, il peut être très utile, pour connaître ce qu'on doit lire, de n'avoir pas laissé échapper de sa mémoire, aussi bien, le peu que j'en dis, justement.

Chapitre 21.

À combien d'hommes importants elle a plu ; sans elle, on ne peut pas plus penser en philosophe que si l'on était sourd ou muet

Il est évident d'après ce que j'ai dit que la grammaire ne se préoccupe pas d'une seule chose mais de prédisposer l'esprit à recevoir tout ce qui peut être enseigné par le mot. Que chacun par conséquent considère à quel point toutes les autres disciplines lui sont redevables. Certains de nos compatriotes pensent n'avoir qu'à se louer eux-mêmes de ce qu'ils parlent pour ne rien dire sans l'aide de la grammaire, et qu'ils l'estiment inutile et s'en prennent à elle ouvertement, se faisant une gloire de ne pas s'être donné la peine de l'étudier. Mais Cicéron ne haïssait pas son fils, dont il exigeait avec beaucoup d'insistance, comme on le voit clairement dans ses lettres, qu'il étudiait la grammaire¹⁷⁰. César publia les livres *De l'analogie*, sachant que sans elle on ne peut atteindre ni à la philosophie, qu'il connaissait très bien, ni à l'éloquence, qu'il dominait si bien. Quintilien la recommande au point de dire que la pratique de la grammaire et l'amour de la lecture devraient se terminer « non pas avec les périodes de cours, mais avec la durée de la vie¹⁷¹ ». Car elle nous apprend à comprendre et à nous exprimer, elle règle l'accentuation des mots et, la voix elle-même, que nous utilisons selon qu'il convient aux personnes et aux sujets débattus, en toutes circonstances elle nous en ménage les ressources. Car une loi de déclamation commande au chant lyrique, une

170. Cf. Quintilien, 1.7.34.

171. Cf. Quintilien, 1.8.12.

autre à la poésie, une autre à la prose. De fait l'une concerne la mélodie, une autre le rythme, une autre encore l'expression. Mais celle qui concerne la mélodie appartient à la musique. D'où aussi ce sarcasme merveilleux de César dans sa jeunesse se moquant de quelqu'un : « Si tu lis, tu chantes ; mais si tu chantes, tu chantes mal¹⁷². » Ce qui est à rapprocher du fait que Martianus Capella dans *Les noces de Mercure et de Philologie* représente la grammaire avec à la main une lame, une férule et une boîte d'onguents médicaux¹⁷³. Avec sa lame en effet elle sarcle les fautes sur les lèvres ; et elle racle les langues des enfants qui sont destinés à s'initier à la pratique de la philosophie, en les allaitant, en les nourrissant et en les élevant, tandis qu'elle les instruit ; et les prédispose à bannir le barbarisme et le solécisme de leurs propos balbutiants. Mais ceux qui font des fautes, elle les punit avec sa férule ; et avec l'onguent de l'honneur et de l'utilité qu'ils en retirent, elle adoucit la punition de ceux qui la subissent. Elle rend aussi la main capable de bien écrire, aiguise aussi la vue pour que l'obstacle d'une écriture trop serrée ou un parchemin enrichi d'écritures différentes ne puissent la gêner. Elle ouvre les oreilles, les rend aptes à entendre les sons graves aussi bien qu'aigus ; que dis-je, même tous les sons¹⁷⁴. Si donc elle procure tant d'avantages et qu'elle est la clé de tous les écrits et la mère et l'arbitre de tous nos propos, qui la tiendra à l'écart du seuil de la philosophie, sinon celui qui croit que la compréhension de ce qui se dit ou est écrit, est inutile pour penser en philosophe ? Ceux en tout cas qui la rejettent ou la méprisent, rendent les aveugles et les sourds plus aptes aux études philosophiques que ceux à qui la faveur de la nature a octroyé et préserve une vigueur de perception intacte.

Chapitre 22.

Il abrite son erreur derrière l'autorité de Sénèque

Cependant Cornificius s'abrite derrière l'autorité d'un juge éminent et cite Sénèque comme garant de son erreur. Et certes un assez grand nombre s'en recommandent à juste titre pour deux raisons. Il n'est en effet pas avare de mots pour louer la vertu et

172. Cf. Quintilien, 1.8.2.

173. Martianus Capella, 3.224.

174. Cf. Cicéron, *L'orateur* 58, 173.

enseigner les bonnes mœurs. Et comme il use d'un genre de style fait tout d'une succession de phrases brèves¹⁷⁵ qui ramassent les idées dans des expressions rapides et concises, ses formules sont d'une telle beauté qu'il ne saurait déplaire à ceux qui aiment la vertu ou l'éloquence. Car sans offenser Quintilien, qui ne loue les aptitudes naturelles de l'homme que pour blâmer son jugement¹⁷⁶ et dit qu'il eut en abondance de suaves défauts et plut davantage aux enfants qu'aux lettrés, et qu'il mit en pièces l'essentiel de ses idées avec ses formules de style très haché, ce qui valut à ses livres d'être qualifiés par l'un des empereurs, de « sable sans la chaux¹⁷⁷ », on ne trouve aucun moraliste parmi les païens, ou ils sont rares, dont les mots ou les idées, quel que soit notre embarras, puissent être plus à propos. À toute question en effet il apporte sa propre contribution. Notre moraliste est d'avis que l'enseignement des arts libéraux ne fait pas l'homme de bien¹⁷⁸. Moi, je suis de son avis; et de l'enseignement des autres arts, c'est aussi ce que je pense précisément. La science, c'est un fait, enfle le cœur, quand seul l'amour de Dieu fait l'homme de bien¹⁷⁹. Il rabaisse les arts, sans pourtant les exclure de la philosophie; et en effet ceux qui sont seulement philosophes ne sont pas hommes de bien. « La tâche du grammairien, dit-il, c'est de s'occuper du langage; et pour aller plus loin, d'histoire; pour avancer plus loin encore, de poésie¹⁸⁰. » Or ceci n'est pas peu mais est très utile, au contraire, pour mettre dans les esprits l'idée de la vertu qui fait l'homme de bien. Horace se glorifie d'avoir, par souci de la vertu, relu Homère¹⁸¹:

Qui dit ce qui est beau, ce qui est honteux, ce qui est utile, ce qui ne l'est pas,

De plus belle et plus juste manière que Chrysispe et Crantor¹⁸².

175. Jérôme, *Commentaire sur l'Éclésiaste* 3.18 (PL 23.1095).

176. Cf. Quintilien, 10.1.125 et suiv.; *Policraticus* 8.13.

177. Cf. Suétone, *Caligula* 53.

178. Cf. Sénèque, *Lettres* 88.1-2.

179. Cf. Paul, Corinthiens 1.8.1.

180. Cf. Sénèque, *Lettres* 88.3.

181. Horace, *Épîtres* 1.2.3-4. Homère à qui Sénèque, *Lettres* 88.5, refuse le titre de philosophe.

182. Chrysispe (281 – 205 av. J.-C.), philosophe stoïcien; Crantor (vers 335 av. J.-C. – ?), philosophe de l'Académie, le premier commentateur de Platon; cf. Cicéron, *De l'orateur* 3.67.

Les poètes sont le berceau des philosophes, on le dit souvent. Une tradition ancienne nous apprend que les disciplines libérales sont d'une si grande utilité que quiconque les connaît bien, peut comprendre tous les livres et n'importe quel écrit, même sans professeur. Comme le dit en effet Quintilien, ces disciplines ne nuisent pas à ceux qui passent par elles et poursuivent leur chemin, mais à ceux qui s'y empêtrent¹⁸³.

Chapitre 23.

Le plus important pour l'exercice de la philosophie et de la vertu ; et le fait qu'il a pour base la grammaire

Le plus important pour l'exercice de l'ensemble de la philosophie et de la vertu, c'est la lecture, l'enseignement, la réflexion et l'assiduité dans le travail. La lecture, quant à elle, a pour matière ce dont traitent les écrits qui sont devant elle ; l'enseignement généralement s'applique aussi à ce qui est écrit, et parfois, allant plus loin, à ce qui n'est pas écrit et qui pourtant a été enfoui au tréfonds de la mémoire ou qui apparaît dans la compréhension du sujet mis en discussion. Mais la réflexion s'étend même jusqu'à ce qui est ignoré, et va souvent jusqu'à se montrer elle-même attentive à des idées qui la dépassent et, des sujets dont on débat, elle scrute autant les aspects évidents que ceux qui demeurent encore cachés. La quatrième chose, à savoir l'assiduité dans le travail, même si elle prend forme à partir d'une faculté de connaître préexistante et si elle ne peut se passer de science, ménage cependant les voies à la compréhension, du fait que « la bonne intellection appartient à tous ceux qui le font¹⁸⁴ ». Et les hérauts de la vérité, comme il est écrit, « annoncèrent les œuvres de Dieu et comprirent ses actions¹⁸⁵ ». Au reste, la science précède naturellement l'exercice charitable et la pratique de la vertu, et en effet la vertu « ne court pas vers un but incertain », ni dans la lutte qu'elle livre aux vices « ne frappe l'air¹⁸⁶ », mais « elle regarde où elle vise

183. Cf. Quintilien, 1.7.35.

184. Psaumes 110.10.

185. Psaumes 63.10.

186. Cf. Paul, Corinthiens 1.9.26

et sur quoi elle aligne son arc¹⁸⁷ ». Et elle ne poursuit pas les corbeaux de tous les côtés et en leur jetant des tessons de poterie et de la boue. Mais lecture, enseignement et réflexion donnent le jour à la science. D'où il est évident que la grammaire, qui en est la base et la racine, jette ses semailles en quelque sorte comme dans les sillons de la nature, guidée cependant par la grâce, qui, si elle l'aide en coopérant aussi avec elle, en poussant acquiert la force de la solide vertu, et croît de multiples manières pour donner le fruit de la bonne œuvre d'où vient que certains sont appelés des hommes de bien et le sont. Seule cependant la grâce qui œuvre à vouloir le bien et à le réaliser¹⁸⁸, fait l'homme de bien et, avant tout le reste, elle donne en partage à ceux à qui cela est accordé, la capacité de bien écrire et de bien parler, et met à leur disposition les différents arts et, quand elle s'offre généreusement à ceux qui sont dans le besoin, elle ne doit pas être méprisée. Si en effet elle est méprisée, c'est justice si elle se retire, et celui qui la méprisait n'a pas lieu de se plaindre.

Chapitre 24.

La pratique de la lecture et de la lecture de présentation ; et la manière habituelle de Bernard de Chartres et de ses disciples

Celui donc qui aspire à la philosophie, qu'il se mette vite à la lecture, à l'enseignement et à la méditation, tout en pratiquant le bien de peur qu'un jour le Seigneur ne soit irrité et que ne lui soit enlevé ce qu'il croyait posséder¹⁸⁹. Mais puisque le mot « lire » s'applique de façon ambiguë aussi bien à la pratique de l'enseignant et de son élève qu'à ce qui concerne l'activité de celui qui examine des écrits par lui-même ; l'une, c'est-à-dire la pratique commune au professeur et à son élève, pour reprendre le mot de Quintilien, appelons-la la lecture de présentation¹⁹⁰ ; l'autre, l'activité qui a à voir avec le fait d'examiner pour celui qui réfléchit, désignons-la simplement du mot de lecture. D'après le même

187. Cf. Perse, 3.60-1.

188. Cf. Paul, Philippiens 2.13.

189. Cf. Matthieu 25.29.

190. Cf. Quintilien, 2.5.4.

Quintilien¹⁹¹ donc, qui là-dessus fait autorité, le grammairien, au cours de sa lecture de présentation, devra se préoccuper même des plus petits détails en réclamant que les parties du discours lui soient décrites dans le vers sans tenir compte du rythme¹⁹², ainsi que les caractéristiques des pieds qui doivent être reconnues dans les poèmes. Qu'il relève ce qu'il y a de barbare, d'impropre ou toute autre faute à l'encontre des règles du langage. Sans aller cependant jusqu'à désapprouver les poètes auxquels pour les besoins de la métrique on pardonne au point que leurs fautes sont désignées de noms de qualités; de fait on loue le plus souvent comme une qualité, pour ne pas avoir à le condamner, ce que la nécessité a imposé et qu'on ne peut pas ne pas approuver sans que le texte n'y perde. Qu'il montre le métoplasme et l'expression figurée, mais aussi les tropes propres au discours, la variété des termes qui peuvent s'y trouver, les diverses façons de dire comme ceci ou comme cela, et qu'il fasse entrer tout cela par de fréquents rappels dans la mémoire de ses auditeurs. Qu'il décortique les auteurs et, sans faire rire l'assistance, qu'il les dépouille des plumes qu'à la façon de la petite corneille ils ont prises à la variété¹⁹³ des disciplines pour que la couleur de leur style soit plus appropriée, et dont ils ont recouvert leurs œuvres. Chacun saisira d'autant plus pleinement la beauté des auteurs et l'enseignera avec d'autant plus de clarté, qu'il se sera pénétré de disciplines plus nombreuses et plus abondamment. Ceux-là en effet grâce à la *diacrisis*¹⁹⁴, que nous pouvons rendre par la « mise en lumière¹⁹⁵ » ou « coloration », alors

191. Cf. Quintilien, 1.8.13 et suiv.

192. La seule place d'un mot dans le vers permet de déterminer la quantité de chacune de ses syllabes et donc parfois la nature de ce mot, par exemple *quā* nominatif féminin singulier du pronom adjectif indéfini *quis* ≠ *quā* adverbe.

193. Cf. Horace, *Épîtres* 1.3.18-20; une fable célèbre raconte la mésaventure de la corneille ou du choucas, – grec *κολοιός*, latin *graculus* – qui s'était paré(e) des plumes de divers oiseaux, ou d'un paon; cf. Ésope, 162; Barrios, 72; Phèdre, 1.3. L'adjectif *uarius*, « tacheté, moucheté » d'où « varié » et « changeant, inconstant », qualifie aussi le plumage de la petite corneille; il résonne ici comme en écho au nom de Cornificius.

194. Jean se trompe manifestement. Webb propose *διατύπωσις*: « mise en forme parfaite, description oratoire »; cf. Martianus Capella, 5.524; Cassiodore, in *Psalmum* 30.11, 90.1, 125.4 (*PL* 70.210, 650, 925).

195. Cf. Quintilien, 6.2.32.

qu'ils ne recueillaient que la matière brute d'une histoire ou d'un argument¹⁹⁶, ou d'une fable ou d'une autre, quelle qu'elle fût, l'embellissaient à l'aide d'un si grand nombre de disciplines et avec un art si consommé de la phrase et de son assaisonnement, que ce travail une fois achevé donnait comme une image de tous les arts. C'est pourquoi la grammaire et la poésie s'y répandent totalement et sans limites, et recouvrent toute l'étendue de ce qu'ils exposent. La logique ici a le champ libre, comme on dit: en apportant les couleurs de la démonstration, elle tisse ses raisons avec l'éclat de l'or; et la rhétorique, par les lieux de la persuasion et l'éclat de sa parole, rivalise avec la blancheur éclatante de l'argent. La mathématique, qu'entraînent les roues de son *quadrivium*¹⁹⁷, en foulant les traces des autres arts¹⁹⁸, a recouvert la couleur de ses arguments et de ses charmes d'une diversité bien plus grande. La physique, qui a sondé les desseins de la nature, de sa réserve apporte le charme plus grand encore de ses couleurs. Quant à celle qui surpasse toutes les autres parties de la philosophie, je veux dire l'éthique, sans laquelle disparaît jusqu'au nom de la philosophie, par la gloire que procure sa contribution elle les précède toutes. Décortique Virgile ou Lucain, et tu peux te réclamer de n'importe quelle philosophie: tu y trouveras de quoi l'accommoder. Le profit de la lecture de présentation des auteurs existe donc en proportion de la capacité de l'élève ou du zèle et de la conscience du maître. C'est cet usage que suivait Bernard de Chartres, la plus abondante source de savoir en Gaule¹⁹⁹ pour la période récente, et dans la lecture des auteurs il montrait ce qui était simple et exposé conformément à la règle. Les formes²⁰⁰ grammaticales, les couleurs de la rhétorique, les arguties propres aux sophismes, et par quelle partie de la lecture qui faisait l'objet de son exposé, un point concernait d'autres disciplines, il exposait tout cela au grand jour, de sorte cependant qu'il n'enseignait pas tout à propos de tout, mais selon la capacité de ses auditeurs leur dispensait au bon moment

196. C.-à-d. l'intrigue résumée d'une pièce de théâtre.

197. Soit les quatre parties de la science mathématique: arithmétique, musique, géométrie, astronomie, cf. Boèce, *Arithmetica* 1.1.

198. Les arts du *trivium*: grammaire, rhétorique et dialectique.

199. Cf. *supra* page 115, n. 53.

200. Cf. Quintilien, 14.29.

la quantité de savoir qui leur convenait. Et vu que l'éclat du propos vient, ou de ce qu'il est approprié à son sujet, c'est-à-dire lorsque l'adjectif ou le verbe est dans un style pur²⁰¹ associé à un nom, ou de la transposition, c'est-à-dire quand ce qui est dit en vient pour une raison plausible à signifier autre chose, à l'occasion il en profitait pour inculquer ces notions à ses auditeurs. Et puisque l'exercice affermit la mémoire et aiguise les aptitudes naturelles, il pressait sans relâche les uns par des remontrances, les autres à coups de fouet et par des punitions, à imiter ce qu'ils entendaient. Chacun était contraint le lendemain de rendre compte de quelque chose qu'il avait entendu la veille, les uns plus, les autres moins, car le lendemain était chez eux l'élève de la veille. L'exercice du soir qu'on appelait déclinaison, faisait une part tellement importante à la grammaire que, quiconque y passerait une année entière, l'art de parler et d'écrire, à moins d'avoir l'esprit passablement obtus, il le posséderait et ne pourrait ignorer la signification des propos qui appartiennent à l'usage commun. Mais puisqu'il ne convient pas qu'une seule école ni qu'un seul jour n'ait pas sa part de religieux, était exposé le matériau dont s'édifie la foi et la morale et d'où ceux qui s'y étaient assemblés par une sorte de lecture conventuelle²⁰², étaient disposés à faire le bien. Mais le dernier point de cette déclinaison ou, pour mieux dire, de cette lecture conventuelle consacrée à la philosophie, montrait où la piété avait laissé l'empreinte de ses pas; et on y recommandait les âmes des défunts à leur Rédempteur par l'offrande pieuse du sixième des psaumes de pénitence et par la prière du Seigneur à son Rédempteur. Quant à ceux d'entre les enfants à qui on montrait les exercices préliminaires²⁰³, quand il s'agissait d'imiter des pages de prose ou des poèmes, il leur présentait les poètes et les prosateurs, et leur enjoignait de les imiter en marchant sur leurs pas, montrant les liaisons des termes et la pureté du style avec lequel ils concluaient ce qu'ils disaient. Et si l'on avait cousu un morceau d'étoffe appartenant à autrui à son propre travail pour lui

201. Cf. *Rhétorique à Herennius* 4.17.

202. Cf. saint Benoît, *Règle* 42 (Wölfflin).

203. Grec προγυμνάσματα; cf. Priscien, *de Figuris numerorum* préf. (Keil 3.405.12); *Præexercitamenta rhetorica* (Halm, *rhet. Lat. min.*).

donner plus d'éclat²⁰⁴, quand il découvrait le vol, il en dénonçait la fausseté, mais le plus souvent il n'infligeait pas de punition. Quant au coupable ainsi confondu, à qui pourtant cet emprunt malheureux pour imiter les auteurs avait mérité de l'être, par une indulgence pleine de retenue il lui enjoignait de viser plus haut, et il faisait en sorte que qui imitait les ancêtres devienne un exemple à imiter pour les générations à venir. Parmi les premiers rudiments il enseignait aussi et imprimait dans les esprits quelles qualités méritent d'être laissées dans une œuvre quant au fond et quant aux mots; où doivent être approuvées la simplicité et pour ainsi dire la maigreur de ce qui est dit; où l'abondance; où elle est outrée; où se trouve la mesure en toute chose. Les récits historiques, les poèmes, il avertissait qu'on devait en parcourir successivement tous les éléments, mais consciencieusement et en gens qui n'avaient rien à voir avec ces montures pressées de fuir à coups d'éperons; et de chacun, comme une dette qui lui aurait été due chaque jour, il exigeait quelque chose d'enfoui dans leur mémoire, avec une insistance scrupuleuse. Il disait qu'il fallait cependant fuir ce qui est superflu et que suffisaient les œuvres des auteurs illustres. Aussi s'intéresser à ce que quelqu'un un jour d'entre les hommes même les plus méprisables a pu dire, est-il le propre d'une excessive sollicitude ou d'une vaine pédanterie; et cela entrave et étouffe des aptitudes naturelles destinées à mieux s'occuper d'autres choses. Or ce qui prive d'un mieux n'est de ce fait pas utile, à tel point qu'on ne lui reconnaît pas même le nom de bien; que l'on renonce en effet à tout décortiquer et à compulser page par page même indigne d'une lecture, cela ne présente pas plus d'intérêt que de s'inquiéter de contes de vieilles femmes. Comme le dit en effet Augustin dans son livre *De l'ordre*: « Qui supporterait que passe pour inculte un homme qui n'a pas entendu dire que Dédale a volé, que ne passe pas pour un menteur celui qui l'a dit, pour un imbécile celui qui l'a cru, pour un insolent celui qui a posé la question? Or à ce propos j'éprouve toujours une grande pitié pour ceux de mes amis proches qui, s'ils n'ont pas répondu comment s'appelait la mère d'Euryale, sont accusés d'ignorance, quand eux-mêmes n'osent pas traiter ceux qui les ont interrogés,

204. Cf. Horace, *Art poétique* 16; Matthieu 9.16.

de pédants, d'impertinents et d'ergoteurs²⁰⁵. » Voilà du moins ce qu'il dit dans un style pur, et il dit vrai. Aussi parmi les qualités du grammairien la tradition depuis l'Antiquité a-t-elle placé à juste titre l'ignorance de certaines choses. Et vu que dans tout l'entraînement préliminaire de ceux qui doivent être formés, rien n'est plus utile que de les habituer à ce qu'il faut pratiquer d'après les règles de l'art, ils composaient à plusieurs reprises chaque jour des textes de prose et des poèmes, et ils s'entraînaient en se présentant leurs travaux mutuellement; rien n'est certes plus utile que cet exercice pour atteindre à l'éloquence, rien n'est plus profitable pour atteindre à la science ni n'apporte plus d'avantages dans la vie, mais à condition que la charité guide cet enthousiasme et que l'humilité puisse demeurer entière à mesure que l'on progresse dans la connaissance des lettres. Le même homme ne peut en effet se vouer aux lettres et être l'esclave des vices de la chair²⁰⁶. Mes précepteurs en grammaire, Guillaume de Conches et Richard dit l'Évêque, aujourd'hui en charge de l'archidiaconat de Coutances, homme de bien en actes et en paroles, ont formé assez longtemps leurs élèves à la façon de ce maître. Mais bientôt après, voyant que l'opinion portait préjudice à la vérité, qu'on préférerait paraître philosophes plutôt que l'être et que les professeurs des arts promettaient à leurs auditeurs de leur enseigner la philosophie entière en moins de trois ou même deux ans, vaincus par l'assaut de la multitude ignorante, ils cédèrent. Et depuis on a consacré moins de temps et moins d'attention à l'étude de la grammaire. Il en est résulté que ceux qui prétendent enseigner tous les arts, autant les libéraux que les mécaniques, ne connaissent pas le premier²⁰⁷ sans lequel en vain on abordera les autres. Or bien que les autres disciplines soient utiles à l'étude des lettres, c'est elle cependant qui par un privilège singulier fait, dit-on, le lettré. Aussi Romulus l'appelle-t-il l'étude des lettres²⁰⁸, et Varron l'initiation aux lettres²⁰⁹;

205. Cf. Augustin, *De l'ordre* 2.12.37 (PL 32.1012-3 avec un texte un peu différent).

206. Cf. Jérôme, *Lettres* (PL 22.1078); *Policraticus* 7.10 fin.

207. La grammaire donc.

208. Cf. Martianus Capella, 3.229.

209. Cf. Augustin, *De l'ordre* 2.12.35 (PL 32.1012).

et celui qui l'enseigne ou s'en réclame, un « lettré ». Dans les temps anciens cependant on l'appelait le « maître qui enseigne les lettres » conformément à ce mot de Catulle : « Il te fait un cadeau, Sylla, le maître qui enseigne les lettres²¹⁰. » D'où sans doute celui qui méprise la grammaire, non seulement n'est pas un maître qui enseigne les lettres, mais on ne doit même pas le qualifier de lettré.

Chapitre 25. Brève conclusion sur le mérite de la grammaire

Mais puisque ces enfants d'hier, aujourd'hui passés maîtres²¹¹, hier étrillés à coups de férule, aujourd'hui maîtres en robe *ex cathedra*, dénoncent l'importance que l'on accorde à la grammaire du fait de l'ignorance des autres arts, qu'ils écoutent patiemment ce qui se trouve à sa louange dans l'*Institution Oratoire* et, si cela leur agréé, qu'ils épargnent d'innocents grammairiens. Il²¹² dit donc : « Que personne ne dédaigne les rudiments de la grammaire comme de peu d'importance ; non que ce soit une grande affaire de distinguer les consonnes des voyelles, et celles-ci, de les partager entre semi-voyelles ou muettes, mais c'est que ceux qui pénétreront dans cette sorte de temple verront clairement l'abondante subtilité de ces questions, propre non seulement à aiguïser les aptitudes naturelles de l'enfant, mais à exercer qui en aurait une connaissance et même une science très approfondies. Ceux qui ironisent à propos de cet art efflanqué, prétendent-ils, et qui n'a pas grand-chose à se mettre sous la dent, sont d'autant moins supportables. Car si elle ne jette pas de façon très sûre les fondements de la formation du futur orateur, tout ce qu'on construira par la suite s'écroulera. Elle est donc le premier des arts libéraux, nécessaire aux enfants, agréable aux vieillards, doux compagnon de la solitude, et celui qui de tous les genres d'études comporte plus d'utilité que d'ostentation²¹³. »

210. Catulle, 14.9, cité par Martianus Capella, 3.229.

211. Les cornificiens.

212. Quintilien.

213. La suite du chapitre cite Quintilien, 1.4.6, 1.4.5, puis plus librement 1.3.18, 1.4.1, 1.4.5.

Livre II

Prologue au livre II

Je pense que, par son agencement, le livre précédent a suffisamment montré que la grammaire n'est pas inutile et que, sans elle, non seulement l'éloquence ne forme pas un tout achevé, mais aucun accès n'est ouvert à ceux que tentent d'autres professions propres à la philosophie. Cela doit aussi s'entendre en sa faveur, avec quelque indulgence, vu que non seulement elle se trouve soumise à la nature, mais qu'elle obéit à la volonté des hommes. Ainsi alors que les lois civiles le plus souvent prennent leur force d'une institution humaine, ce qu'on juge utile à l'intérêt commun est mis sur le même rang que la justice naturelle. La logique n'en est pas quitte pour autant, à laquelle Cornificius, tout estropié qu'il soit – et il doit l'être encore bien davantage – tel un aveugle se heurtant à un mur sans ouverture, s'en prend de façon scandaleuse, en lui adressant des reproches encore plus scandaleux. Les querelles en tout cas ne plaisent pas à qui aime la vérité et, en allant plus loin, à plus forte raison quiconque affectionne la charité, évite spontanément toute rivalité. Que la grammaire soit ou ne soit pas une part de la logique, je ne veux pas rivaliser sur cette question. En effet elle dépend de nos propos et, c'est évident, se tient à leur service, quoiqu'elle n'en examine pas toutes les raisons. Quant à toi¹ pour qui cette question est évidente, tu jugeras du sens de ce mot, et tu l'appliqueras à toutes paroles ou tu la limiteras à la seule critique des raisonnements. Je ne crains pas ton jugement, moi qui ai confiance en la justice de ma cause et en la compétence et en l'intégrité de mon juge. Dédaignons donc la question de savoir si la partie de la philosophie qui traite de la logique est utile, et évaluons ses pouvoirs, même si notre adver-

1. Thomas Becket.

saire s'y oppose. Et à ce propos certes la charge qui pèse sur moi, sera d'autant moins lourde que mon auditeur m'accorde plus facilement sa faveur, sans rien dire même de sa conviction. Tous en effet se glorifient d'être des logiciens, non seulement ceux qui ont déjà hypothéqué la science pour quelques-uns de ses attraits, mais même ceux-là qui ne l'ont pas encore saluée depuis le seuil².

Chapitre 1.

La logique, du fait qu'elle cherche ce qui est vrai, est utile à la philosophie tout entière

Ainsi, pour restreindre la signification de ce mot, la logique est bien l'art de raisonner³ par lequel la pratique de toute prudence⁴ se trouve affirmée. Comme en effet de tous les biens que l'on peut souhaiter, le premier est la sagesse⁵, dont précisément le fruit consiste en l'amour du bien et la pratique des vertus, il est nécessaire que la pensée se mêle de son investigation et décortique les questions par une recherche complète, pour pouvoir avoir sur chaque chose un jugement clair et intègre. La pratique de la logique repose donc sur la recherche de la vérité qui, comme l'atteste Cicéron dans son livre *Des devoirs*⁶, est le fond de la vertu première, que l'on appelle la prudence. Intérêts et nécessités dépendent en effet des trois autres vertus⁷. La prudence, quant à elle, consiste tout entière en une parfaite connaissance de ce qui est vrai et en une certaine habileté à l'apprécier. Alors la justice le chérit, le courage veille sur lui, la tempérance modère l'exercice des dites vertus. Aussi est-il évident que la prudence est la racine de toutes les vertus, car si elle est coupée, les autres, telles des branches privées des bienfaits de la nature, du fait de cette sorte de sécheresse qui les fane, disparaissent. De fait qui chérira ou mettra en pratique ce qu'il ignore? Mais la vérité est le fond de la prudence et la source des vertus; car que quelqu'un la connaisse pleinement, c'est un sage; que quelqu'un l'aime, c'est un homme de bien, et «heu-

2. Cf. Sénèque, *Lettres* 49.6.

3. Cf. Cicéron, *De l'orateur* 2.38.157.

4. Traduction cicéronienne du grec φρόνησις.

5. Cf. *Paralipomènes* 2.1.11-2.

6. Cicéron, *Devoirs* 1.5.15-17.

7. Justice, courage, tempérance; cf. *infra*.

reux qui saurait s'y tenir⁸». Aussi le plus savant de nos poètes, montrant l'origine du bonheur, dit-il :

Heureux qui a pu découvrir les causes des réalités,

Et qui toutes peurs et l'inexorable fatalité

Foule aux pieds, et le vacarme de l'Achéron avare de ses proies⁹.

Et cet autre, plus remarquable encore par sa foi¹⁰ et sa connaissance de la vérité :

Heureux qui a pu du bien

Contempler la source claire ;

Heureux qui a pu de la lourde

Terre dénouer les liens¹¹.

Et s'ils le disent peut-être avec des mots différents, cependant le sens est le même : heureux celui à qui a été accordée l'intelligence des réalités, car plus on connaît intimement ce qui passe et s'échappe avec l'instant, et davantage l'esprit, maître de lui-même, méprise ce qui ne saurait durer. Et il n'est pas soumis au joug du vice, celui que la vérité délivre de la servitude et à qui elle rend la liberté. De fait il est impossible qu'estime et mette en pratique ce qui n'est que vaine illusion, quiconque de tout son cœur cherche et chérit la vérité¹².

Chapitre 2.

L'école péripatéticienne ; origine de la logique ; ses auteurs

C'est de là qu'est née l'école péripatéticienne, qui définit le souverain bien dans une vie humaine par la connaissance de ce qui est vrai. Ils ont donc examiné la nature de toutes les réalités pour savoir ce que dans toutes les réalités on devait fuir comme étant un mal, ce qui devait être méprisé comme n'étant pas un bien, ce qui devait être recherché comme étant purement et simplement un bien, ce qui devait être préféré comme étant davantage un bien,

8. Proverbes 3.18.

9. Virgile, *Géorgiques* 2.490-492.

10. Jean, conformément à la tradition, voit en Boèce un martyr chrétien.

11. Boèce, *La consolation philosophique*, *op. cit.*, 3.12 vers 1-4.

12. Cf. Augustin, *Commentaires sur les Psaumes* 118.37 (PL 37.1531).

ce qui selon les circonstances se voyait accorder le nom de bien ou de mal. Ainsi donc sont apparues les deux parties de la philosophie, la philosophie naturelle et la philosophie morale, que l'on appelle autrement des noms d'«éthique» et de «physique». Mais vu que, par méconnaissance de ce que c'est que raisonner, beaucoup ont conclu à des absurdités, tel Épicure, qui a défini le monde comme né des atomes et du néant sans le Dieu créateur, et les stoïciens, qui représentaient la matière comme coéternelle à Dieu, et toutes les fautes semblables, il a été nécessaire de rechercher et de divulguer une science qui fit la différence entre les mots prononcés et les intellections, et dissipât les brumes de ces supercheries. Et ce fut là, oui, comme le soutient Boèce dans son second *Commentaire sur Porphyre*¹³, la naissance de l'enseignement de la logique. De fait il fallait qu'il y eût une science capable de discerner le vrai du faux et d'enseigner quel raisonnement suit le vrai chemin de la discussion d'une question, quel chemin n'en a que l'apparence, et quel raisonnement est sûr et lequel devrait être mis en doute. Sans quoi la vérité ne pourrait être trouvée par un effort de raisonnement. Et quoique Parménide l'Égyptien eût passé sa vie sur un rocher pour inventer les principes de la logique¹⁴, il eut de si éminents et si nombreux successeurs dans cette discipline qu'ils lui ont ravi presque toute la gloire de son invention. Ainsi donc, selon Apulée¹⁵, Augustin¹⁶ et Isidore¹⁷, c'est à Platon que revient la gloire d'avoir parachevé la philosophie en ajoutant à la physique que Pythagore, et à l'éthique que Socrate avaient enseignées de manière exhaustive, la logique par laquelle il mettait en évidence, une fois décortiquées les causes des réalités et des coutumes, la valeur des raisonnements; cependant il ne l'a pas maîtrisée jusqu'à lui procurer la compétence d'un art. Cependant l'usage dominait et la pratique, tout comme dans les autres arts, ici aussi a précédé les préceptes. Ensuite Aristote a découvert les règles de cet art et nous les a transmises. C'est lui le prince des péripatéti-

13. Plutôt le premier *Commentaire sur Porphyre* (PL 64 71 et suiv.).

14. Cf. Martianus Capella, 4.330, repris par Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon* 3.2.11-14.

15. Cf. Apulée, *Platon* 1.3.187.

16. Cf. Augustin, *Cité de Dieu* 8.4.

17. Cf. Isidore de Séville, *Étymologies* 2.24.

ciens que cet art proclame comme son éminent auteur et qui partage les autres disciplines en commun avec leurs auteurs, mais qui, en revendiquant celle-ci comme son bien propre, exclut les autres auteurs d'un quelconque droit de propriété sur celle-là. Et bien qu'ailleurs j'ai écrit à son sujet plus complètement, je n'ai pas cru du tout devoir passer sous silence ceci que dit à son sujet Quintilien : « Que dire d'Aristote, dont je ne sais s'il fut plus illustre par sa science des réalités, par l'abondance de ses écrits, par son usage de la langue, par la douceur avec laquelle il s'exprime, par la perspicacité de ses inventions ou encore par la variété de ses travaux¹⁸? »

Chapitre 3. La logique doit être lue et présentée à ceux qui s'efforcent de vivre en philosophes; et le caractère distinctif de la logique démonstrative, comme de la vraisemblance de la sophistique

Aussi les péripatéticiens, voyant que le travail peut se changer en expérience, l'expérience en un art, soumièrent-ils ce qui était vague et arbitraire à des règles fixes, excluant ce qui était faux, complétant ce qui était inachevé, supprimant ce qui était superflu et énonçant les principes valables dans tous les cas auxquels il fallait obéir. À partir de là donc est apparue et s'est perfectionnée la science du raisonnement, qui montre les moyens de discuter une question, et les raisonnements sur lesquels reposent les argumentations, ménage une méthode à ceux qui veulent progresser, qui leur fait connaître ce qui est vrai dans ce qui est dit, ce qui est faux, ce qui est nécessaire, ce qui est impossible; apparue après les autres disciplines philosophiques, mais dans l'ordre des études la première¹⁹! À ceux qui commencent la philosophie, oui, elle doit être lue et présentée, du fait qu'elle est l'interprète des mots prononcés et des intellections, sans lesquelles aucun point de philosophie ne peut bien progresser vers la lumière. Et celui qui croit que la philosophie s'enseigne sans la logique, qu'il bannisse également de la pratique de la sagesse les raisons de toutes les réalités, puisque la logique y préside. Pour ne considérer que les récits légendaires,

18. Quintilien, 10.1.83.

19. Cf. Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon* 6.14.28-29.

dans les temps anciens on²⁰ ne pensait pas que Fronesis, la sœur d'Alicie fût stérile; au contraire elle confia l'incomparable enfant de sa soeur²¹ aux chastes embrassements de Mercure. Prudence est en effet sœur de Vérité, et par son éloquence elle rend féconde et met en lumière son amour de la raison et de la science²². De fait c'est cela l'union de Philologie avec Mercure. Et en effet on l'appelle logique, parce qu'elle est rationnelle, c'est-à-dire qu'elle procure les raisons et examine ce qu'elles valent. Platon l'a divisée en dialectique et rhétorique, mais ceux qui mesurent plus en profondeur son efficacité²³ lui impartissent plus que cela. Et de fait la philosophie démonstrative, celle qui traite du vraisemblable, et la sophistique en dépendent. Mais la démonstrative tient sa force des principes des disciplines et s'avance jusqu'à leurs conséquences, elle se réjouit de la nécessité et ne s'intéresse guère à ce qu'on peut en penser, dès lors toutefois qu'il ne peut qu'en être ainsi. Cela sied à la majesté philosophique de ceux qui s'efforcent d'enseigner comme il convient, car elle se fortifie de son propre jugement sans se préoccuper de l'assentiment de son auditoire. La logique de la vraisemblance, elle, repose sur ce qui semble juste soit à tout le monde soit à la plupart des gens soit aux sages, et ceci, ou de tout ou de la plupart ou de ce qui est le plus connu et ou le plus probable ou de ses conséquences. Celle-ci du moins comprend la dialectique et la rhétorique, vu que le dialecticien et l'orateur, en essayant de persuader l'un un adversaire, l'autre un juge, ne s'inquiètent guère de la véracité ou de la fausseté de leurs arguments, du moment qu'ils gardent de la vraisemblance. Tandis que la sophistique, qui est une «sagesse illusoire et qui n'existe pas²⁴», prend l'apparence de la vraisemblance ou de la nécessité, se souciant trop peu de ce qu'est ceci ou cela, pourvu que de ses apparences fantastiques et de ces sortes d'ombres perfides, elle enveloppe celui avec qui elle s'entretient. Assurément celle dont, plus

20. C.-à-d. Théodule, *Églogues* 335 5 (Ostermacher 53).

21. Philologie, cf. Martianus Capella, 2.114.

22. Fronesis/Prudence a une soeur Alicie/Vérité, dont la fille, Philologie/Amour de la raison, épouse Mercure/Éloquence.

23. Cf. Boèce, *de Diff. topicis* 4 (PL 64.1205 et suiv.).

24. Cf. Aristote, *Réfutations sophistiques* 1.164a.21.

que toutes les autres, tout le monde sollicite les suffrages – mais à ce que j'en juge, peu y parviennent –, c'est la dialectique, qui, elle, ne cherche pas à atteindre l'autorité des maîtres et ne se laisse ni submerger par la marée des occupations du siècle ni entraîner par ses supercheries, mais au contraire examine la vérité²⁵ au fléau de la vraisemblance évidente et mesurée.

Chapitre 4.

Ce qu'est la dialectique et d'où vient qu'on l'appelle ainsi

La dialectique, quant à elle, de l'avis d'Augustin²⁶ est la science qui permet de bien discuter une question, ce qui signifie, et c'est ainsi du moins qu'il faut l'entendre, que la force d'une argumentation se trouve dans les mots et que, bien sûr, ne sont pas reconnus comme dialecticiens ceux que le hasard aide, quand ils sont dépourvus des secours de cet art. De même il ne discute pas bien, celui qui ne prouve pas du tout ce qu'il s'efforce de montrer, conformément à la vérité et à la vraisemblance. Sans vouloir offenser ni le démonstrateur ni le sophiste, ni l'un ni l'autre n'approche ce qui est le but du dialecticien : si l'un ne possède pas la vraisemblance, l'autre ignore la vérité. L'un et l'autre pourtant, s'ils s'en tiennent à leur fonction propre, leurs preuves sont valables tant qu'ils n'omettent rien de ce qui touche à leur propre capacité. Or discuter, c'est prouver ou rejeter quelque chose de celles qui sont douteuses ou qui font l'objet d'une controverse ou qui sont établies d'une façon ou d'une autre sur une fausse raison. Et certes quiconque le fait en avançant des arguments vraisemblables selon les règles de l'art, atteint à ce qui est le but du dialecticien. Et Aristote, son auteur, lui a donné ce nom, du fait que c'est par elle-même et grâce à elle précisément que l'on discute à propos de ce qui a été dit. De même en effet que la grammaire existe à propos des termes et dans les termes, ainsi que l'atteste Rémi²⁷, la dialectique existe à propos de ce qui a été dit et dans ce qui a été dit.

25. Ce qui est susceptible d'être vrai dans une proposition.

26. Cf. pseudo-Augustin, *Dialectique* 1 (PL 32.1409).

27. Remi d'Auxerre, in *Donati artem minorem*, (W. Fox Leipzig, 1902), dit que la grammaire consiste en *litteris* (*litteris*), et non, comme le rapporte Jean, en *énoncés* (*dictis*).

Celle-là examine principalement les mots qui expriment les sens, tandis que celle-ci examine les sens exprimés par les mots. De fait *lecton* se dit en grec, selon Isidore²⁸, pour signifier « ce qui a été dit ». Or soit que le mot « dialectique » vienne du grec *lexis* qui signifie « une expression » selon l'avis de Quintilien dans les *Preexercitamina*²⁹, soit qu'il vienne de *lecton* qui désigne « ce qui a été dit », peu importe ; vu qu'examiner le sens d'une expression et la vérité et la signification de ce qui est dit, c'est la même chose ou presque. Le sens en effet est la signification du mot. Et s'ils lui font défaut, une parole est vide et inutile et pour ainsi dire morte, de sorte que, d'une certaine façon, de même que le corps reçoit sa vie de l'âme, la signification du mot lui sert à vivre. Qui en effet profère une parole sans signification, de toute façon ne parle pas mais « frappe dans le vide³⁰ ».

Chapitre 5. Les différentes parties de la dialectique et le but poursuivi par les logiciens

Mais pour revenir de l'espèce au genre, puisque certaines remarques d'ensemble paraissent encore nécessaires, ses auteurs³¹ ont divisé la logique en une science de l'invention et une science du jugement, et ils ont enseigné que cette même logique repose entièrement sur les divisions, les définitions et les inférences. Et de fait elle apprend à inventer et à juger, et à diviser et à définir, et, pour ce qui est d'argumenter, elle rend compétent ou plutôt maître en la matière. Aussi d'entre toutes les autres parties de la philosophie se distingue-t-elle par un double privilège, vu qu'on lui fait l'honneur de lui confier la charge de donner la première main et qu'elle a pour fonction d'être un instrument efficace pour l'ensemble du corps de la philosophie. De fait le physicien et le moraliste ne progressent pas dans leurs propres affirmations, si leurs argumentations ne sont pas empruntées aux logiciens. Personne

28. Cf. Isidore de Séville, *Étymologies* 2.22.

29. Cf. Quintilien, 9.1.17 et 1.5.2.

30. Cf. Paul, Corinthiens 1.9.26.

31. Cf. Cicéron, *Topiques* 2.6 et le commentaire de Boèce (*PL* 64.1044 suiv.) ; Boèce, *Commentaires sur Porphyre* 1 (*PL* 64.73 et suiv.).

parmi eux ne propose de définitions ni de divisions justes, si le logicien ne leur accorde pas la faveur de son art propre; sinon, leurs succès ne sont pas dus à la science mais au hasard. Elle est en effet rationnelle, de sorte qu'on voit clairement d'après son nom quel progrès peut faire en philosophie celui qui est dépourvu d'une science fondée sur la raison; on a beau en effet avoir une raison – la qualité propre à l'âme perspicace, veux-je dire –, quand il s'agit d'affaires philosophiques embarrassantes, on se trouve face à de nombreux obstacles, si l'on possède une science fondée sur la raison, pour atteindre l'objet de la discussion. Or c'est là certes une méthode, c'est-à-dire une sorte de raccourci emprunté par la raison, qui fait naître et ménage la capacité d'établir une proposition. Et les disciplines aussi dont j'ai montré qu'elles touchent à la logique, reposent sur cela. De fait la logique démonstrative, la logique de la vraisemblance et la sophistique se fondent, chacune, oui, sur l'invention et le jugement et, parallèlement, en divisant, en définissant et en inférant, elles usent des raisonnements «de la famille», tout en étant différentes dans leurs sujets, dans leurs buts et dans leurs façons de faire. Et quoique le mot «raison» prenne divers sens, il est ici envisagé dans son emploi le plus large. Et de fait il n'est pas restreint à ce qu'est la seule raison, mais au contraire étendu même à ce qui semble en être. Car, pour ne rien dire des autres significations, les grammairiens disent de ce mot qu'il a un sens absolu parce qu'il se comprend de lui-même sans avoir besoin d'un complément, comme le mot «Dieu»; à moins par hasard que ce soit pour bien se faire comprendre, comme lorsque «Dieu» est qualifié de «tout-puissant» pour le différencier d'avec les idoles, qui n'ont aucun pouvoir, ou d'avec les démons, qui en ont très peu. Ainsi de la raison «nécessaire» ou «vraie», pour la différencier de celle qui peut être entachée de hasard ou de mensonge. Or la «raison» ici, si je ne me trompe, est tout ce qui est invoqué ou peut être invoqué pour arrêter une opinion ou donner plus de force à un avis. Une opinion est en effet très souvent chancelante, tandis qu'un avis campe auprès de la vérité. Il en va ainsi du moins, si nous parlons comme il faut. Mais on emploie une manière de parler à la place de l'autre. Donc la sophistique aussi, entendue de cette façon, est rationnelle et, quoiqu'elle cherche à tromper, elle revendique pour elle-même une place parmi les différentes parties de la philosophie. De fait elle apporte avec elle ses propres pratiques fondées sur la raison et

tantôt feint d'être démonstrative tantôt se fait passer pour dialectique, et nulle part elle n'avoue qui elle est en elle-même, mais partout revêt le vêtement d'un autre. Car elle est une sagesse illusoire³² et elle apporte avec elle, pour arrêter une opinion, très souvent, non ce qui est vrai ou vraisemblable, mais ce qui passe pour l'un ou l'autre. Et parfois elle se sert aussi de ce qui est vrai ou vraisemblable. Elle joue en effet de raisonnements spécieux et souvent, à partir de vérités et d'évidences, par une succession de petites questions et autres embuscades propres à son genre de tromperie, elle passe à des affirmations douteuses et fausses. C'est qu'«elle se transfigure en servante de la lumière³³» et, comme Neptune³⁴, celui qu'elle entraîne dans ses détours, elle l'expose aux dangers ou au ridicule. Un philosophe, quant à lui, en pratiquant la logique démonstrative, se préoccupe d'atteindre à la vérité, quand le dialecticien se préoccupe d'atteindre à l'opinion. De fait il se contente de vraisemblance. Quant au sophiste, même une apparence de vraisemblance lui suffit. Aussi ne dirais-je pas volontiers qu'elle est inutile à connaître, puisqu'elle exerce mieux que moyennement les aptitudes naturelles et fait d'autant plus de tort à ceux qui ne connaissent pas les réalités dont il est question, si elle leur est inconnue. Il n'y a pas tromperie à l'encontre de qui en est informé, et qu'il s'en prenne à lui-même, celui qui n'a pas voulu éviter une situation qu'il prévoyait. Or qui ne s'attache pas à la logique démonstrative et à la logique de la vraisemblance, n'a en tout cas pas d'estime pour la vérité, mais même ne cherche pas à avoir une connaissance de ce qui est vraisemblable. Et on n'atteint pas non plus à la vertu sans s'attacher à la vérité et, qui méprise ce qui est vraisemblable, ne s'attire que du mépris.

Chapitre 6.

Tout le monde veut atteindre la logique, mais tout le monde n'y arrive pas

Aussi d'après ce qui a été dit plus haut, la logique promet-elle manifestement quelque chose de grand, elle qui procure la faculté de l'invention et du jugement et offre la capacité de diviser,

32. Cf. Aristote, *Réfutations sophistiques* 1.164a.21, Boèce (*PL* 64.1009).

33. Paul, *Corinthiens* 2.11.14.

34. Cf. Cicéron, *Devoirs* 1.10.32.

de définir et de convaincre. Et elle est une partie si remarquable de la philosophie qu'en quelque sorte, comme l'air que nous respirons parcourt tous nos membres, elle se répand dans toutes ses différentes parties. De fait toute philosophie est stérile, qui n'est pas réglée selon la logique. À juste titre donc vers elle de toute part se fait un si grand concours de peuples, qu'à elle seule elle en retient occupés de plus nombreux que tous les autres ateliers de celle qui règle les actions des hommes, leurs mots et bien sûr leurs pensées, s'ils peuvent jamais se conduire comme il convient; je veux dire la philosophie, sans laquelle tout est fade et insipide et complètement erroné et désapprouvé par les bonnes mœurs. Tous s'écrient les uns aux autres :

Que la gale s'empare du dernier³⁵.

Et que celui qui n'approche pas de la logique, vive dans une continuelle et perpétuelle crasse. Donc :

Honte à moi aussi si on me laisse en arrière³⁶;

C'est un danger et un déshonneur. Comme je voudrais voir la lumière, qui n'a été révélée qu'à ces tristes crieurs publics³⁷! Je m'approche et les supplie humblement et leur demande instamment qu'ils me l'enseignent et, si cela est possible, qu'ils me rendent semblable à eux-mêmes. Ils promettent de grandes choses mais, en attendant, ils m'imposent un silence pythagoricien³⁸, vu qu'il s'agit des secrets de Minerve³⁹, dont ils se vantent qu'ils leur furent confiés. Cependant ils permettent ou plutôt m'enjoignent de bavarder avec eux. Aussi bien est-ce cela discuter une question, pour les gens de cette sorte. Enfin une longue fréquentation me valant d'être écouté plus favorablement, je monte un siège plus assidu devant la porte de leur art, je frappe avec plus de force, je demande plus affectueusement qu'elle me soit ouverte. Nous commençons donc par la définition. On m'enseigne à définir en peu de mots tout ce que je voudrai. On me demande en effet de commencer par donner le genre de ce dont il s'agit et de lui ajouter ses différences spécifiques, de sorte qu'au bout du compte tout garde

35. Horace, *Art poétique* 417 premier hémistiche.

36. Horace, *Art poétique* 417 second hémistiche.

37. Les professeurs de logique cornificiens.

38. Cf. Aulu-Gelle, 1.9.

39. Cf. Ovide, *Métamorphoses* 2.779,755.

le même sens conformément au renversement de la proposition. En effet les choses les plus absolues, parce qu'elles n'appartiennent pas à un genre, et les plus viles, parce qu'elles n'ont pas de différences, ne peuvent être définies. Cependant on leur applique une description à partir de celles de leurs propriétés qu'on ne trouve pas rassemblées ailleurs. En effet il ne peut y avoir de définition spécifique sans le genre de ce dont il s'agit, ni non plus une définition des différences spécifiques. Voilà! ainsi je sais tout de l'art de la définition. Et peu importe ce dont il s'agit, on me demande d'en donner une définition qui convienne ou à tout le moins une description. Nous passons à la science de la division et on m'avertit de diviser de façon suffisante le genre en espèces en procédant ou par les différences ou par l'affirmation et la négation. La totalité doit être distribuée intégralement en les parties dont elle est intégralement constituée; l'universel en ses sujets et le virtuel en ses potentialités. S'il faut diviser un mot qui a été prononcé, qu'on passe en revue ses significations ou ses emplois. On m'apprend à diviser un accident en ses sujets, une fois averti de ce qu'ils sont susceptibles d'en montrer; et aussi le sujet en ses accidents quand cela est en rapport avec la reconnaissance de la diversité des accidents qui l'affectent; mais aussi l'accident en ses coaccidents quand, compte tenu de la variété des sujets, ils paraissent trop nombreux et même passer toute mesure. Ainsi donc j'ai été formé sans perdre de temps aux deux tiers de l'exercice de cet art. Reste certes le troisième, plus nécessaire si on le possédait, et qui demande qu'on soit nettement plus bavard pour l'enseigner, l'art évidemment d'argumenter, qui est utile pour convaincre un adversaire ou en philosophie démontrer une vérité, quel que soit l'avis de l'auditoire. Et donc quelques règles en sont proposées que, quant à moi, j'exposerai aussi en moins de mots encore pour ne pas perdre de temps. Ainsi il faut faire attention, pour présenter quelque argument qui emporte l'adhésion à propos de ce dont il s'agit, à mettre en avant un argument qui puisse amener à une conclusion vraisemblable ou nécessaire. Tel est le genre pour établir l'espèce ou celui qui veut que, l'un des contraires ayant été établi, le reste disparaisse. Ainsi j'avance, car je suis un homme d'un esprit pas nature assez obtus⁴⁰ et qui a foi en ce qu'il entend⁴¹

40. Cf. Aulu-Gelle, 13.25.21.

41. Paul, Romains 10.17.

et qui peut difficilement et rarement comprendre ce qu'il a entendu ou lu. Puisque donc je commence à connaître les règles, je presse mes très doctes maîtres, qui d'ailleurs ne daignent rien ignorer, de m'en enseigner la pratique à partir d'exemples tirés des livres. Ce n'est pas grand-chose en effet, pour celui qui possède l'art de la définition, que de recenser, dans les définitions rédigées il y a déjà quelque temps, ce que d'autres ont découvert. Aussi bien si la logique est un art de la définition du fait qu'elle comprend quelques définitions, beaucoup d'autres disciplines aussi, puisqu'elles sont abondamment pourvues de définitions très nombreuses, seront plus encore des arts de définitions. Ces purs philosophes donc s'indignent, eux qui dédaignent tout sauf la logique, également ignorants de la grammaire comme de la physique et de l'éthique, et ils m'insultent en me traitant de pervers, d'abruti et de borné⁴² ou de bûche. Ce qui avait été enseigné aurait en effet dû suffire à la triple capacité de la logique. Ils insistent même pour qu'on paye les honoraires convenus. Et si je m'y oppose formellement, empruntant au moraliste ce mot :

Tu me sommes de te payer des honoraires? Mais qu'ai-je appris⁴³?

Aussitôt la partie adverse réplique, empruntant au même moraliste :

Le maître de faute

Évidemment est inculpé quand à gauche dans la poitrine

Elle n'a rien qui palpite, la jeunesse arcadienne⁴⁴.

Oui, oui, disent-ils,

Apprendre, ils le veulent tous; quant à payer le prix, personne ne le veut⁴⁵?

Aussi comme je crains d'être marqué au fer rouge de l'ingratitude, m'acquitté-je de ma dette en leur donnant à titre de compensation doctrine pour doctrine, indispensable pour indispensable. Je leur remets un abrégé des règles en leur spécifiant d'avoir à s'en ménager l'usage pour eux-mêmes; et puisque j'ai appris trois

42. Cf. Térence, *Le bourreau de soi-même* 877.

43. Juvénal, 7.158, premier hémistiche.

44. Juvénal, 7.158, second hémistiche-160.

45. Juvénal, 7.157.

arts, et utiles, j'en enseigne trois pareillement, mais plus utiles. Soit donc en premier l'art militaire, en second la médecine, en troisième le droit civil; puissent-ils délivrer l'entière connaissance de la perfection de leurs dogmes et de leur éthique! Chaque fois donc qu'il faut engager un combat avec un ennemi, fais attention, prends tes dispositions pour empêcher ton ennemi de t'infliger quelque blessure; et toi, au premier heurt dresse-toi de toutes tes forces pour l'attaquer et, tant que tu n'es pas blessé, inflige-lui une blessure jusqu'à ce que lui, soit te reconnaisse pour vainqueur, soit à bout de forces te laisse, de l'avis de tout le monde, la victoire. En médecine, là, avant toute chose reconnais la cause de la maladie, soigne-la et fais-la disparaître; et ensuite, pendant longtemps, par des remèdes et des moyens préventifs, redonne courage à ton malade et soigne-le jusqu'à ce qu'enfin il retrouve toutes ses forces. En outre dans les affaires civiles en toute occasion vise la justice, sois aimable envers tous et, comme dit le poète comique :

Puisses-tu, en évitant l'envie, recevoir des éloges et te faire des amis⁴⁶.

Bref, en toute chose revêts-toi du vêtement de la charité⁴⁷.

Car j'ai aussi là sous les yeux comment on les met en pratique, comme eux l'exercice des règles dont il fut d'abord question. Ils sont donc d'autant plus dignes de pitié qu'ils ne reconnaissent pas leur propre malheur, du moment qu'ils s'égarèrent eux-mêmes en se proposant dans leur étude de la vérité de ne rien savoir. Et de fait ils ne cherchent pas la vérité par le sûr moyen de l'humilité. Ainsi Pilate⁴⁸, qui venait d'entendre mentionner le mot « vérité », demanda ce que c'était, mais en lui qui posait cette question, l'absence de foi fit que dans son orgueil l'élève évita le maître avant qu'il ne fût instruit par l'oracle de la réponse sacrée.

46. Térence, *Andrienne* 66.

47. Paul, Colossiens 3.12, 14.

48. Cf. Jean 18.38.

Chapitre 7. Ceux qui jonglent avec leurs phrases creuses, doivent d'abord désapprendre, s'ils veulent posséder un vrai savoir

Cependant mon propos n'est pas d'attaquer la logique – c'est en effet une science qu'on a plaisir à étudier et qui n'est pas sans avantage –, mais qu'il soit clair que ne la possèdent pas ceux qui poussent des cris aux carrefours⁴⁹ et enseignent en pleine place publique, et qui ont pour la seule science qu'ils professent, perdu, non pas dix ou vingt ans, mais leur vie entière. Car même lorsque la vieillesse vous tombe dessus, énerve le corps, émousse l'acuité des perceptions et retient les plaisirs d'hier, elle est le seul sujet d'entretien, on n'a que ces livres dans les mains et elle prend la place de tous les autres sujets d'études. C'est ainsi que les académiciens âgés retombent en enfance, décortiquent chaque syllabe de ce qui est dit ou écrit, ou plutôt même chaque lettre, hésitant à propos de tout, cherchant toujours⁵⁰, mais sans jamais atteindre à la science – et à la fin tout cela tourne à la forfanterie⁵¹ –, ne sachant que dire ni que démontrer. Ils fondent de nouvelles erreurs et soit ils ne savent pas soit ils dédaignent d'imiter les pensées des auteurs anciens. Ils compilent les opinions de tout le monde et, même ce qui a été dit ou écrit par les auteurs les plus insignifiants, par manque de jugement ils le notent et ils le citent. Ils font en effet de tout un sujet de débat, vu qu'ils ne savent pas choisir ce qu'il y a de mieux. Cet amoncellement d'opinions et d'oppositions est si énorme qu'à peine peut-il être connu de son propre auteur. Il est arrivé ceci à Didyme⁵², qui a plus écrit que quiconque, que, à propos d'un désaccord au sujet d'une certaine histoire qu'il estimait sans fondement, on lui apporta l'un de ses livres à lui où elle se trouvait. Mais désormais on trouvera beaucoup de Didymes dont les commentaires sont pleins ou plutôt bourrés des embarras créés par des logiciens de ce genre-là. Et on a raison de les qualifier d'« oppositions » car elles s'opposent à des

49. Cf. Jérôme, *Lettres* 5.1 (*PL* 22.512).

50. Cf. Paul, *Timothee* 2.3.7.

51. Cf. Paul, *Timothee* 1.1.6, 7.

52. Cf. Quintilien, 1.8.20.

études plus valables. Elles empêchent, c'est un fait, d'avancer. Mais même Aristote, le seul que ces jongleurs⁵³ diseurs de sornettes daignent reconnaître, ils ne l'écoutent pas sincèrement quand il dit certes en des termes choisis, et il dit vrai, qu'il est stupide d'être troublé quand le premier venu avance le contraire des opinions reçues⁵⁴. Quintilien⁵⁵ rapporte qu'un certain Timothée, célèbre joueur de flûtes, demandait d'ordinaire deux fois plus cher à ceux qui avaient été formés par un autre, qu'aux débutants complets qui lui étaient confiés. De fait le travail est double, l'un qui consiste à faire disparaître l'enseignement défectueux qu'ils avaient reçu, l'autre pour qu'ils s'imprègnent de façon sûre de principes vrais et justes. En plus celui qui revendique déjà le titre d'artiste ne se laisse pas facilement humilier au point de s'abaisser aux plus petites choses sans lesquelles cependant il ne peut progresser. Timothée était en tout cas avisé, car :

Ce qui une fois l'a imprégnée quand elle était neuve, la poterie en conservera l'odeur

Longtemps⁵⁶.

Et chacun, devenu indépendant,

reviendra en courant

Vers cette proie qu'en premier il avait goûtée en sortant de sa coquille⁵⁷.

Chapitre 8. Aristote les aurait arrêtés dans leurs débordements, si seulement ils l'écoutaient

Ce mal n'est cependant parfois pas sans quelque utilité, parce qu'évidemment ceux qui s'accoutument à de telles pratiques, à condition cependant qu'elles soient réglées par la bienséance, ménagent pour plus tard une abondance de mots, une facilité de parole, une aptitude à mémoriser. À ceci en effet est utile cette discussion fréquente et au sujet de tout. Elle ajoute aussi un qua-

53. Cf. Quintilien, 10.7.11.

54. Cf. Aristote, *Topiques* 1.11.104b 23, Boèce 9 (*PL* 64.917).

55. Cf. Quintilien, 2.3.3-4.

56. Horace, *Épîtres* 1. 2. 69-70.

57. Juvénal, *Satires* 14. 84-85.

trième point : la finesse d'esprit naturelle. Aussi profite-t-elle d'un entraînement continu. Mais si le sens de la mesure fait jamais défaut, tout ceci produit l'effet inverse. Et de fait la subtilité ne trouve plus son utilité. Or « rien, comme le dit Sénèque dans le premier livre de ses sujets de déclamation, n'est plus odieux que la subtilité là où il n'y a rien d'autre que la subtilité ». Et dans une lettre à Lucilius : « Rien n'est plus fin qu'une barbe d'épi⁵⁸ » ; mais celle-ci à quoi est-elle utile ? Tels sont en tout cas les aptitudes naturelles qui, folâtrant avec la seule subtilité, ne s'arrêtent à rien de sérieux. C'est ce qui dans l'*Institution oratoire* est qualifié de « mûrissement précoce » et dont « on récolte difficilement quelque chose ». On le loue chez les enfants, mais on le méprise chez les vieillards et on le leur reproche. Cela « permet en effet aux enfants de faire facilement de petites choses et, poussés par l'audace, ils montrent aussitôt tout ce dont ils sont capables : ils ne sont capables que de ce qui se trouve dans leur voisinage. Ils préparent joliment leurs mots et les mettent les uns à la suite des autres, et, la mine intrépide, aucunement gênés par un sentiment de pudeur, ils les produisent au grand jour. Ils n'ont pas grand-chose à faire valoir mais ils le font vite. À la base cela manque d'une vraie force et de racines profondément enfouies pour le soutenir. De même que les grains répandus sur le sol, trop vite poussent en abondance et, brins d'herbe imitant les épis, leurs barbes vides font qu'elles sont jaunes avant la moisson » ; de même aussi les aptitudes naturelles qui visent à la subtilité et à l'abondance au mépris de tout sérieux. « Cela plaît, compte tenu de leur jeune âge ; ensuite les progrès s'arrêtent, l'admiration décroît⁵⁹. » Ainsi aussi à propos de Nisius Flavius, qui, à ce que rapporte Sénèque, faisait un exercice de déclamation devant Arellius⁶⁰ ; quelque chose mettait en valeur son éloquence qui n'était pas son éloquence, c'est-à-dire celle d'un enfant. De fait ce qui séduisait, c'était l'âge de ces aptitudes naturelles. Mais aussi l'abondance de mots ne s'attire pas des éloges

58. Pour Jean, Sénèque le Rhéteur, auteur des *Controverses* (ici 1 préface 21) et des *Suasoriae*, et son fils Sénèque, auteur des *Lettres à Lucilius* (ici lettre 82.24), sont une seule et même personne.

59. Quintilien, 1.3.3-5.

60. En fait Alfius Flavius, et non Nisius Flavius ; Cestius et non Arellius ; cf. Sénèque le Rhéteur, *Controverses* 1.1.22.

continuellement. Comme dit en effet Sidoine: « Il n'y a pas de plus grande gloire à avoir dit ce qu'on sait qu'à n'avoir pas parlé de ce qu'on ignore⁶¹. » Mais aussi Cicéron⁶² condamne les mots qui sont proférés sans profit ni plaisir, tant de celui qui parle que de son auditeur. De fait ces mots du poète ont toujours cours:

Ou être utiles ou faire plaisir, voilà ce que veulent les poètes;

Ou encore tout à la fois parler de choses charmantes et profitables à la vie⁶³.

Il a enlevé tous les suffrages, celui qui a mêlé l'utile à l'agréable⁶⁴.

Et les fautes accompagnent le bavardage⁶⁵. Or la langue par sa volubilité n'est utile que pour autant qu'elle est mise à la disposition de la sagesse; elle est en effet surtout faite d'eau⁶⁶ et a vite fait de se laisser aller. Et elle a beau être une partie peu importante du corps, elle enflamme la roue de la condition humaine⁶⁷, jette le désordre dans sa vie, et l'homme tout entier, si la modération ne le refrène de sa bride, elle le pousse au précipice. Et à quoi bon avoir enfoui dans les archives de la mémoire ce qui n'est d'aucune utilité? De même en effet qu'une discussion sur la laine de chèvre⁶⁸ a quelque chose de choquant⁶⁹, de même c'est être maladroit et manquer de discernement que de confier à sa mémoire ce qu'on nous cite inutilement. Qui a jamais, thésaurisant, amassé des feuilles et de la balle de blé inutiles pour avoir abondance de richesses? Aristote aurait dû arrêter les débordements de ceux qui voient dans un bavardage sans discernement un entraînement à la

61. Sidoine Apollinaire, *Épîtres* 7.9.5.

62. Jean paraît se référer à la *Rhétorique à Herennius* 4.3-4. Cf. Cicéron, *Des Biens et des Maux* 3.37.

63. Horace, *Art poétique* 333-4.

64. Horace, *Art poétique* 343.

65. Cf. Proverbes 10.19.

66. Cf. Perse, 1.105.

67. Cf. Jacques 3.6.

68. Cf. Horace *Épîtres* 1.18.15.

69. Porphyryon, le scholiaste d'Horace, donne cette question comme un exemple de vétilles: comment savoir s'il faut donner aux poils de chèvre le nom de laine ou celui de soie? La laine de chèvre ayant peu de valeur, l'expression peut aussi se comprendre, non comme une vaine querelle de mots, mais plutôt comme une question commerciale sans grand intérêt.

dialectique. Et vraiment il les aurait arrêtés dans leurs débordements, si seulement ils l'écoutaient. « Il ne faut pas, dit-il, se prêter à l'examen attentif de tout problème et de tout sujet de déclamation, mais de ce qui fera douter quelqu'un de ceux qui ont besoin d'une explication raisonnable et non d'une punition ou de se servir de leurs sens. Car à ceux qui doutent s'il faut honorer les dieux et respecter ses parents ou non, manque une punition ; et à ceux qui doutent si la neige est blanche ou non, de se servir de leurs sens. Et il n'y a lieu d'examiner attentivement, ni ce dont la démonstration est à portée de la main, ni ce dont elle est très loin, car cela au moins ne fait aucun doute, et ceci dépasse la possibilité d'un exercice⁷⁰. » Voilà ce qu'il dit. Mais eux, sans le consulter ou plutôt même contre son avis, toujours, partout et à propos de tout également discutent, peut-être parce qu'ils ont une connaissance égale de tout.

Chapitre 9. La dialectique est inefficace, si l'aide des autres sciences lui fait défaut

L'éloquence sans la sagesse est inutile⁷¹, c'est bien connu et c'est vrai ; d'où il est manifeste que, pour être utile, elle emprunte à la sagesse. Et donc l'éloquence est utile en proportion de la sagesse que chacun a atteint. De fait elle cause du tort, si elle s'en sépare. Il est donc clair que la dialectique⁷², qui d'entre les servantes de l'éloquence est la plus disponible et la plus dévouée, est pour chacun utile à la mesure de la science qu'il en a. Elle est en effet des plus utiles à celui qui a la connaissance de plus de choses ; et à celui qui en connaît peu, elle est des moins utiles. Car de même que le glaive d'Hercule⁷³ dans la main d'un Pygmée ou d'un nain n'est d'aucune efficacité, et le même glaive dans la main d'Achille ou d'Hector, à la manière de la foudre⁷⁴, jette à terre tout ce qu'il atteint ; de même la dialectique, si la vigueur des autres disciplines

70. Aristote, *Topiques* 1.11 (105a.2 et suiv.) ; Boèce 1.9 (*PL* 6. 917).

71. Cicéron, *L'orateur* 4.14.

72. Cf. Cicéron, *Les parties du discours* 23.78.

73. Cf. Quintilien, 6.1.36.

74. Cf. Quintilien, 8.6.71.

lui fait défaut, est en quelque sorte manchote et inutile presque toujours, mais si elle est forte de la vigueur des autres disciplines, elle a la capacité de jeter à bas toute fausseté. Et pour en dire le minimum, elle suffit pour discuter de toutes les questions avec vraisemblance. Elle n'est de fait pas grand-chose si, quand nos contemporains n'ont que ce mot-là à la bouche, elle tourne continuellement sur elle-même, parle d'elle-même avec toutes sortes de détours, scrute ses propres secrets et ne repose que sur ce qui n'est utile ni dans la vie civile, ni dans la vie militaire, ni sur un marché, ni dans un cloître, ni à la cour, ni dans une église, ou plutôt nulle part excepté à l'école; l'âge tendre de fait s'y fait pardonner, jusqu'à une certaine limite et d'ailleurs assez étroite, bien des choses qu'un usage plus sérieux de la philosophie élimine en peu de temps. Puisque, quand on atteint la maturité dans la connaissance ou dans la vie, il nous fait rejeter non seulement les mots de l'enfance et ceux qu'autorisait une indulgence qui passait sur pas mal de choses, mais très souvent même des livres entiers. C'est bien ce que, sous le voile de la fiction poétique, nous apprennent *Les noces de Mercure et de Philologie*, célébrées sous les auspices de tous les dieux et que les hommes pour leur profit devraient chérir. Car Philologie⁷⁵ y est décrite comme, après être montée jusqu'aux temples du ciel et avoir atteint à la liberté d'un état plus pur, ayant rejeté l'abondance de livres dont elle était féconde. Or il est très facile dans n'importe quel métier de parler de son art, mais réaliser selon les règles de l'art quelque chose qui appartienne en propre à cet art, cela est très difficile. Oui, quel est le médecin qui ne parle d'éléments et d'humeurs et de complexions et de maladies et d'autres choses qui touchent à la médecine, souvent même avec prolixité? Mais celui qui se rétablit avec ceci, risquait plutôt d'être mal en point. Quel moraliste n'a l'abondance de règles de conduite aussi longtemps qu'il se mêle de parler? Mais il est clair qu'il est bien plus difficile de faire en sorte qu'elles se manifestent dans sa vie. Ceux dont le métier dépend des arts mécaniques⁷⁶, parlent chacun facilement de leur art mais personne parmi eux ne forme

75. Cf. Martianus Capella, 2.136.

76. C.-à-d. les arts qui demandent de l'adresse, voire de la ruse: cf. la machine logique de Guillaume de Soissons, *Meta* 2.10.73. De l'entrepreneur au pugiliste Jean balaie ici l'éventail de ces métiers en en citant un plutôt honorable, un autre moins.

aussi aisément un entrepreneur ou un pugiliste. Il en va de même dans les autres arts. Ainsi il est très facile de parler de la définition ou d'arguments ou du genre et de choses semblables, mais il est bien plus difficile de trouver ces mêmes choses, de sorte qu'elles remplissent la fonction propre à l'art de la logique dans chacun des genres d'étude. Celui donc qui est gêné par son indigence dans les autres disciplines, ne possédera pas l'abondance de moyens que la dialectique promet et offre effectivement.

Chapitre 10.

Sur l'autorité de qui repose ce qui précède et ce qui suit

Dès que je fus passé en Gaule, tout jeune encore, y poursuivre mes études, l'année après que l'illustre roi des Anglais, Henri, « le lion de justice⁷⁷ », eut quitté ce monde, je me rendis auprès du Péripatéticien du Pallet qui, alors sur la Montagne Sainte-Geneviève, illustre et admirable maître, avait la préséance sur tous. Là, à ses pieds j'ai reçu les premiers rudiments de cet art et, dans la faible mesure de mes aptitudes naturelles limitées, tout ce qui sortait de sa bouche, je le recevais avec toute l'avidité dont était capable mon esprit. Ensuite, après son départ qui me parut trop rapide, je devins l'élève assidu de maître Albéric, qui d'entre tous les autres brillait comme le dialecticien le plus illustre, et il faut reconnaître qu'il était le plus farouche attaquant contre l'école nominaliste. Ayant ainsi passé environ deux années complètes sur la Montagne, j'ai eu comme professeurs dans cet art Albéric et maître Robert de Melun⁷⁸ – pour le désigner par le surnom que lui valut son mérite auprès de ceux qui dirigeaient les écoles, puisqu'en réalité il est originaire d'Angleterre –; l'un, qui ne laissait rien passer, trouvant des raisons de questionner partout, de sorte qu'une surface plate, toute polie qu'elle fût, ne manquait pas de

77. Henri I^{er} Beauclerc (1068-1135), roi d'Angleterre (1100-1135). Cf. *Policraticus* 6.18; Geoffroi de Monmouth, *Histoire des rois de Bretagne* 7.3, dans une prophétie de Merlin.

78. Robert de Melun, né en Angleterre vers 1100, étudia et enseigna à Paris, puis à Melun, avant de rentrer en Angleterre en 1160 où il fut évêque de Hereford de 1163 à 1167, date de sa mort. Il n'est pas connu sous un autre nom.

présenter un petit obstacle, et que pour lui, comme on dit, il n'y avait pas de jonc⁷⁹ sans nœud, car même il y montrait quel nœud il fallait enlever! tandis que l'autre, des plus prompts à répondre, par subterfuge ne paraît jamais un point qui avait été mis en discussion, qu'en choisissant l'autre partie propre à une contradiction⁸⁰ ou, en s'en tenant exprès à des paroles à plusieurs sens, enseignait qu'il n'y a pas de réponse unique. À celui-là donc subtilité et prolixité dans les questions, à celui-ci perspicacité, brièveté et opportunité dans les réponses. Et de ces deux sortes de qualités, si à leur égal quelqu'un au monde en avait été doué, notre époque ne pourrait en tout cas pas trouver un argumentateur qui les égale. L'un et l'autre en effet étaient, par leurs aptitudes naturelles, pénétrants et acharnés à l'étude; et leur gloire en tant qu'hommes importants et illustres dans l'étude des diverses branches de la philosophie aurait été, je pense, éclatante, s'ils avaient fait porter leurs efforts sur l'important rudiment des lettres, s'ils s'étaient autant appliqués à suivre les traces de nos ancêtres qu'ils applaudissaient à leurs propres inventions. Voilà pour le temps où je fus leur élève assidu. Car ensuite l'un⁸¹ d'eux partit pour Bologne, où il désapprit ce qu'il avait enseigné. Aussi bien, même une fois revenu, il le fit désapprendre. Ou peut-être vaut-il mieux qu'en jugent ceux qui l'entendirent avant et après. Quant à l'autre⁸², ses progrès dans les lettres sacrées lui valurent la gloire d'une philosophie plus éminente et d'un plus grand renom. Auprès d'eux, à leur école pendant deux années entières, je me suis à ce point habitué à reconnaître les lieux et les règles et les autres principes élémentaires dont on imprègne les esprits des enfants et que lesdits maîtres maîtrisaient parfaitement et avec la plus grande aisance, que je pensais connaître tout cela aussi bien que mes ongles⁸³ et mes doigts. De fait je le savais si complètement, qu'avec la légèreté de

79. Cf. Isidore de Séville, *Étymologies* 17.9.97.

80. Face aux deux termes de la contradiction qu'apporte son adversaire, Robert de Melun ne répond pas sur le terme qui apparaît injustifié, mais s'attaque directement à l'autre. La réplique de l'adversaire s'en trouve ruinée d'entrée de jeu; cf. *Meta* 2.10.73.

81. C.-à-d. Albéric.

82. C.-à-d. Robert de Melun.

83. Cf. Juvénal, 7.231.2.

la jeunesse je faisais plus grand cas de mes connaissances qu'elles ne valaient en réalité. Je me prenais pour un petit savant, du fait que, sur ce dont on avait déjà parlé en cours, j'avais une réponse toute prête. Ensuite, ayant fait un retour sur moi-même et prenant la mesure de mes forces, grâce à la généreuse obligeance de mes professeurs, je suis passé délibérément chez le grammairien de Conches et j'ai suivi ses cours pendant trois ans. Pendant ce temps j'ai élargi mes lectures, et jamais je ne regretterai ce temps-là. Et par la suite j'ai suivi l'enseignement de Richard dit l'Évêque, un homme qui n'ignore presque aucune discipline et qui a plus de réflexion que d'effronterie, plus de science que de facilité de parole, plus de souci de la vérité que de vanité, plus de vertu que d'ostentation; et ce que j'avais appris chez les autres, je l'ai revu avec lui, comme aussi certaines choses que je n'avais jamais apprises, utiles pour le *quadrivium* auxquelles j'avais été initié d'abord par Hardouin l'Allemand. J'ai revu aussi la rhétorique qu'auparavant je comprenais à peine, ainsi que certains autres points que Théodoric avait juste abordés. Mais par la suite je l'ai, oui, pleinement apprise de Pierre Hélie. Et puisque je m'étais vu confier l'éducation d'enfants de la noblesse qui, dès lors que je manquais du secours d'amis ou de parents et que Dieu offrait un adoucissement à ma pauvreté, me procurait de quoi vivre, la nécessité de ma charge et l'impatience de la jeunesse me pressaient assez fréquemment de rappeler à ma mémoire ce que j'avais entendu. Aussi avec maître Adam, un homme doué d'un esprit par nature très vif et, quoique d'aucuns puissent en penser, d'une vaste culture, qui s'appliquait à lire surtout Aristote, ai-je noué ce qui plus tard allait devenir une amitié; au point que même si je ne l'ai jamais eu comme professeur, il me faisait aimablement partager ses pensées et, ce qu'il ne faisait pour personne, du moins pour peu de ceux qui lui étaient étrangers, il me les exposait très ouvertement. Il avait, oui, la réputation d'être rongé d'envie. Pendant ce temps, à Guillaume de Soissons, qui par la suite a créé une « machine de guerre » pour « vaincre de haute lutte », comme disent ses disciples, ce qu'il y a de vieux dans la logique et à la fois « construire » des enchaînements logiques imprévisibles et « ruiner » les idées des auteurs antiques, j'ai enseigné les rudiments de la logique et à la fin je l'ai confié au professeur dont je viens de parler. Sans doute est-ce là qu'il a appris que le même s'ensuit d'une contradiction,

quand Aristote le réfute, disant que «le même, en tant qu'à la fois il existe et n'existe pas, est nécessairement impossible»; et aussi que: «dès lors que quelque chose existe, il est nécessairement impossible que cela soit à la fois le même et pas le même⁸⁴». Car il ne résulte rien d'une contradiction et il est impossible qu'une contradiction résulte de quelque chose. Aussi même sous les coups de la «machine de guerre» inventée par un ami, n'ai-je pu être contraint de croire que d'une chose impossible provenaient toutes les choses impossibles. La gêne financière dans laquelle se trouvait ma famille, la requête de mes camarades et le conseil de mes amis m'ont tiré de là pour assumer la charge de professeur. J'ai obéi. Ainsi donc revenu au bout de trois ans, j'ai trouvé⁸⁵ maître Gilbert et j'ai été son élève en logique et en théologie; mais on nous l'a enlevé trop tôt. Robert Pullen lui a succédé, un homme d'une aussi grande valeur par sa vie que par ses connaissances. Puis Simon de Poissy, lecteur sûr mais argumentateur trop obtus, m'a accueilli comme élève. Mais eux, je les ai eus comme professeurs en théologie seulement. Ainsi j'ai passé environ douze années, accaparé par des études à l'opposé les unes des autres. Il m'a donc paru agréable d'aller revoir mes anciens camarades que j'avais laissés et que la dialectique retenait encore sur la Montagne, et de m'entretenir avec eux sur des difficultés de logique d'autrefois, afin de mesurer ensemble nos progrès réciproques en confrontant nos idées aux uns et aux autres. Je les ai retrouvés tels qu'ils étaient et là où ils en étaient. Car ils m'ont donné l'impression de n'avoir pas même avancé d'un pouce. Pour résoudre les questions d'autrefois ils n'avaient pas même ajouté une seule petite proposition. Or eux-mêmes aussi étaient aiguillonnés par les mêmes questions embarrassantes que celles dont ils tourmentaient leurs élèves. Ils avaient seulement progressé sur un point, à savoir qu'ils avaient désappris la modération, qu'ils ignoraient la modestie; à tel point certes que l'on pouvait désespérer de leur guérison. Ainsi j'ai fait l'expérience – ce que l'on peut clairement inférer – de ce que, de même que la dialectique facilite la tâche des autres disciplines, de même, si

84. Cf. Aristote, *Premiers Analytiques* 2.4.57b.2-3.

85. Ou bien: «j'ai retrouvé», cf. Térance, *Andrienne* 806.

jamais elle est seule, elle gît sans force et stérile, et ne féconde pas l'âme pour qu'elle recueille les fruits de la philosophie, si elle n'est pas fécondée d'ailleurs.

Chapitre 11. Ce que peut la dialectique à elle seule

Il y a cependant une chose qu'à elle toute seule elle promet et procure avec, pour seul soutien, le recours à la grammaire : c'est qu'elle se sort des questions qu'on lui pose à propos d'elle-même, mais sans en soulever d'autres ailleurs. Par exemple, si affirmer, c'est énoncer, et si les deux termes d'une contradiction peuvent se vérifier en même temps. Or ceci, que chacun décide quelle utilité cela peut bien avoir dans la vie, sinon comme un appui pour autre chose. Tout le reste : si le plaisir est une bonne chose, s'il faut préférer la vertu, si les bonnes habitudes font partie de la perfection, s'il faut travailler quand on est dans le besoin, un pur et simple dialecticien l'examine rarement. Cependant ces questions trouvent leur utilité dans la vie, pour atteindre ou la félicité ou le salut. Car la logique⁸⁶ a beau se sortir d'affaire elle-même, c'est pourtant davantage pour d'autres usages qu'elle a été inventée. À peu près donc comme le souffle de vie chez les êtres animés les détermine à être ce qu'ils sont et les vivifie, et que de lui dépendent les humeurs qu'il réchauffe pour favoriser leur vie d'êtres animés – et cependant il naît de ces mêmes humeurs et, de sa propre inconsistance et de sa force, il met en mouvement leur masse énorme⁸⁷ et les détermine à être ce qu'ils sont selon ce qu'il est lui-même, pour autant que des corps nuisibles ne le gênent pas – ; de même la logique tire son origine des autres sciences, et elle les détermine à être ce qu'elles sont et les met en mouvement, pour autant que l'inertie et l'ignorance ne lui nuisent pas en la gênant. Mais cela est évident pour ceux qui connaissent et l'art de conduire un raisonnement et les autres disciplines.

86. Ou plutôt : « cette partie de la logique qu'est la dialectique ».

87. Virgile, *Énéide* 6.726, 731.

Chapitre 12. En quoi consiste l'exercice de la dialectique et quel instrument elle utilise

L'exercice de la dialectique repose sur toutes les disciplines⁸⁸. Aussi la question est-elle son matériau même, mais ce qu'on appelle hypothèse, c'est-à-dire ce qui est mêlé avec les circonstances, elle le laisse à l'orateur. Et les circonstances sont, comme les énumère Boèce dans le livre IV des *Topiques*: qui, quoi, où, par quels recours, pourquoi, comment, quand. Quant à la thèse, c'est-à-dire la question débarrassée de ce qui dépend des susdites circonstances, elle la revendique pour elle-même. Elle entreprend en effet une réflexion plus générale et de son propre chef ne se mêle pas de cas particulier, et si jamais cela se produit, elle jouit du bien d'autrui comme un hôte. Enfin l'instrument qu'utilise la rhétorique ou la dialectique en se dévouant à leur objet propre, c'est le discours. Celle-là en effet, qui émeut un juge, soit quelqu'un d'autre que ceux qui sont en conflit, use très fréquemment d'un discours et d'un raisonnement⁸⁹ continu, parce qu'elle s'adresse à beaucoup de monde et cherche généralement à circonvenir le peuple; celle-ci, quant à elle, use au contraire d'un style haché et assez fréquemment de syllogismes, parce qu'elle dépend du jugement d'un adversaire et qu'elle s'adresse à un seul. Or celui-ci, si jamais il s'est laissé convaincre, lui fait toucher le but qu'elle s'était proposé. Et en effet elle ne comprend pas les propos qui s'adressent au peuple, ou l'arbitrage de la loi. Aussi le raisonnement en lui-même que le discours habille et qui émeut l'âme même par le recours aux propos qui l'atteignent par l'oreille, est-il de la même manière son instrument; ou plutôt est-ce lui qui fait en sorte que le discours soit un instrument. La force en effet du discours, c'est la disposition d'esprit de l'orateur et même sa pensée, sans lesquelles il ne peut ni avoir de vigueur ni émouvoir. Aussi comme la question est le matériau de la dialectique, le raisonnement ou le discours son instrument, le travail de cet art consiste-t-il proprement en ceci qu'il mette à disposition cet instrument et en ensei-

88. Cf. Boèce, *de Diff. topicis* 4 (PL 64.1205 et suiv.).

89. Boèce ne parle pas de raisonnement, *inductione*, dans ce passage; cf. Cicéron, *de Inventione* 1.31.51.

gne l'usage. De fait le matériau est fourni en général aussi par les autres disciplines. Aussi de toute part apparaissent des questions, mais non de toute part les moyens de les résoudre.

Chapitre 13.

La grande utilité de la science des vérités probables ; on ne connaît pas facilement celles qui sont purement et simplement nécessaires

Aussi les trois facultés⁹⁰ fournissent-elles un matériau, celle de la nature, celle de la morale et celle de la raison, vu que chacune présente ses propres questions. L'éthique en effet se demande s'il faut obéir à ses parents plutôt qu'aux lois, si jamais ils sont en désaccord. La physique, si le monde est éternel ou doit durer toujours, ou s'il a eu un début et doit avoir une fin dans le temps, ou s'il n'est rien de cela. La logique, si des contraires appartiennent à la même discipline vu qu'on les pense de la même manière. Chacune donc a ses questions et, bien qu'elles soient munies de leurs propres principes, la logique met à leur service à toutes ensemble ses propres méthodes, c'est-à-dire ses raisonnements qui font gagner du temps. Et ceci la rend très utile, non seulement pour se former l'esprit, mais pour les facilités qu'elle procure, et même pour les disciplines qui dépendent de la philosophie. Car d'une part en ayant une méthode on argumente facilement, d'autre part celui qui, connaissant ce que pensent beaucoup de gens, parle, non à partir des leçons des autres mais des siennes propres, présente facilement son argumentation, changeant tout ce qui, dans ce qui a été dit, lui semble mal fondé. Enfin celui qui prête attention aux raisons liées à des circonstances, discerne plus facilement dans chacune d'elle le vrai du faux et devient plus apte à comprendre et enseigner, ce qui est le but de qui s'efforce de vivre en philosophe et ce qu'exige sa charge.

Et vu que la dialectique est l'art de la recherche, elle comprend un accès aux principes de toutes les méthodes. Et de fait n'importe quel art a ses méthodes propres, ce que nous pouvons rendre de façon imaginée par des « entrées », des « accès », et l'in-

90. Cf. Sénèque, *Lettres* 89.9; Apulée, *Platon* 1.3; Augustin, *Cité de Dieu* 8.4; *Policraticus* 7.5.

vention vient après la recherche, et celui qui ne consent pas à s'appliquer à chercher, ne saisit pas le fruit de la science. Mais en tant qu'art de la démonstration, elle cherche des méthodes nécessaires et qui enseignent l'inhérence⁹¹ des faits qu'il est impossible de dissocier. Or ce qui est nécessaire, l'est seulement dans la mesure où il est impossible qu'il en soit autrement. Du reste, vu que presque personne, en tout cas peu de monde, ne cherche à comprendre la puissance de la nature et que Dieu seul connaît le nombre des choses possibles, un jugement à propos de ce qui est nécessaire est le plus souvent non seulement incertain, mais même inconsidéré. Qui en effet connaît à fond ce qui peut être ou ne peut pas être? « Si elle a enfanté, elle a partagé sa couche avec quelqu'un ou elle s'est laissé corrompre » : pendant des siècles on y a vu une nécessité. Mais finalement une vierge la plus pure, en mettant au monde un enfant, nous a enseigné, quand le moment en fut venu, que ce n'est pas une nécessité. Car ce qui est purement et simplement une nécessité, en aucune façon ne peut être autrement. Et ce qui est nécessaire du fait d'une détermination, peut être changé. Victorinus, dans ses livres de rhétorique, au cours de son explication de la nécessité⁹² montre cela même et que l'enfantement n'est certes pas une conséquence nécessaire mais probable du fait de s'être laissé séduire. Augustin⁹³ aussi soutient que les raisons qui sont nécessaires, sont éternelles et ne peuvent en aucune façon être réduites à néant. Et il est bien connu que les raisons des choses probables peuvent changer, à condition qu'elles ne soient pas nécessaires. D'où il est clair que le but d'un démonstrateur⁹⁴ est, ô combien! malaisé à atteindre, s'il s'attache à démontrer toujours la nécessité et n'abandonne rien des principes de vérité qu'il professe. Si en effet ce n'est pas une petite affaire que de saisir la vérité qui, comme disent nos philosophes de l'Académie, est comme cachée au fond d'un puits⁹⁵, quelle grande énergie

91. *Inhaerentiam*: le mot se rencontre chez Abélard (Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, 242, 343, 346, 367, 382).

92. Victorinus, *in Librum 1 Ciceronis de Inventione* 29 (éd. Halm 232 2-3).

93. Cf. Augustin, *Questions diverses* 46.2 (PL 40.30).

94. Cf. Boèce, *de Diff. topicis* 1 fin (PL 64.1182).

95. Cf. Cicéron, *Seconds Académiques* 1.12.44.

ne faut-il pas pour pénétrer non seulement la vérité, mais les secrets de la nécessité elle-même? Aussi bien est-il plus facile de départager ce qui existe et ce qui n'existe pas, que les faits possibles et les faits impossibles. Et la méthode de la démonstration⁹⁶ est le plus souvent chancelante quand il s'agit d'êtres naturels – je veux dire concrets et sujets au changement –, mais elle prend toute sa force et se révèle des plus efficaces quand il s'agit de mathématiques. En effet toutes ses conclusions, à propos de nombres, de proportions, de figures et autres choses semblables, sont vraies sans le moindre doute et il ne peut en être autrement. Aussi qu'il n'aspire pas à avoir la science de la démonstration, celui qui ne connaîtrait pas ce que sont les vérités probables. Les principes donc de la logique démonstrative sont nécessaires, ceux de la dialectique probables. Aussi le dialecticien⁹⁷ ne touchera-t-il ni à ce qui n'est l'avis de personne de peur d'être pris pour un fou, ni à ce qui n'est que trop évident de peur de paraître aller à tâtons dans les ténèbres⁹⁸ et s'en tiendra-t-il à ce que connaîtra tout le monde, ou la plupart, ou les plus éminents dans chacun de ces genres.

Chapitre 14. Encore sur le même sujet

Ainsi les principes de la dialectique sont probables⁹⁹, de même que ceux de la logique démonstrative, nécessaires. Et ce qui est probable et nécessaire pourra appartenir aux deux; mais autrement, à l'un ou à l'autre. De fait à elle seule, la probabilité suffit au dialecticien. Ce qui fait dire à Cicéron dans le second livre des *Tusculanes*: « Nous qui cherchons à atteindre les vérités probables et qui ne pouvons nous avancer au-delà de ce qui se présente comme vraisemblable, nous sommes prêts à réfuter sans nous emporter et à être réfutés sans nous obstiner¹⁰⁰. » Et le même dit encore ailleurs: « Notre Académie nous donne la liberté de défendre librement, en usant de notre plein droit, tout ce qui se pré-

96. Telle que décrite en *Meta* 2.13.25-28.

97. Cf. Aristote, *Topiques* 1.11.105a.2 et suiv.; 1.100a.30; 1.100b.21 et suiv.; Boèce, *de Diff. topicis* 1 fin. (PL 64.1182).

98. Cf. Job 12.25.

99. Boèce, *de Diff. topicis* 1 fin (PL 64.1182).

100. Cicéron, *Tusculanes* 2.2.5.

sente de probable¹⁰¹.» Or est probable ce qui se fait connaître même superficiellement de qui a du jugement, et qui, ainsi du moins, existe en toute chose et toujours, ou autrement en très peu de choses et tout à fait rarement. Et de fait ce qui existe ainsi toujours ou très fréquemment, ou est probable ou semble probable, même si cela pourrait être autrement. Et d'autant plus probablement que cela se fait connaître plus facilement et plus certainement à qui a du jugement. Certains faits apparaissent en effet comme éclairés d'une si forte probabilité qu'ils sont même réputés nécessaires. D'autres au contraire ne sont pas assez familiers selon les idées que nous nous faisons des choses; aussi avons-nous de la peine à les recenser parmi les choses probables. Car une croyance fragile chancelle sous le coup d'un jugement incertain, forte devient une certitude et prétend à un jugement certain. Et si jamais sa force s'affermit au point qu'elle ne puisse être étendue ou si peu, elle a beau être moins assurée qu'une connaissance, pour ce qui est de la certitude du jugement elle est l'égale d'une connaissance. Et d'ailleurs cela est manifeste, s'il faut en croire Aristote¹⁰², pour ce qui n'est connu que par les seuls sens et qui peut être autrement. On peut bien ignorer après le coucher du soleil s'il se dirige encore au-dessus de la terre ou s'il doit regagner notre hémisphère, du fait qu'alors nos sens cessent de remplir leur fonction, eux par qui nous avons connaissance de son déplacement. Cependant notre certitude au sujet de ce déplacement du soleil et de son retour est si grande qu'il est évident que, jusqu'à un certain point, elle va du même pas qu'une connaissance. Et si nos sens donnent naissance à la connaissance de ce qui ne peut pas être autrement, comme lorsque, le sens de la vue nous l'apprenant, on a connaissance de ce qu'une ligne a une longueur ou qu'une surface a une couleur, la vue, en cessant de remplir sa fonction, ne fait certes pas disparaître la connaissance puisqu'il est nécessaire que la réalité soit ainsi. Ce qui donc se trouve distribué dans tous ou la plupart des faits d'un genre quelconque, doit être considéré comme commun à tous les faits de ce genre, ou bien il faut produire un cas dans lequel il n'en va pas ainsi. Or le cas de tel ou tel fait est comme une thèse évidente, préjudiciable à l'universalité à

101. Cicéron, *Devoirs* 3.4.20.

102. Aristote, *Topiques* 5.2.131b.19; Boèce (*PL* 64.958).

laquelle on avait conclu. Ainsi une grande connaissance des vérités probables ménage un accès très aisé à toutes les connaissances.

Chapitre 15. Ce qu'est une proposition dialectique et ce qu'est un problème dialectique

«Est dialectique, quant à elle, une proposition contre laquelle, alors qu'elle se vérifie dans d'assez nombreux faits, il n'y a pas d'objection¹⁰³», c'est-à-dire d'argument, pour une thèse. Et celui qui a présentes à l'esprit de telles propositions, d'une part, s'il y a des cas en faveur de thèses, il sera en tout cas grandement pourvu pour répondre à autrui dans toutes les sortes de controverse; et bien plus, si, d'autre part, il pratique la philosophie seul avec lui-même, son bonheur ne sera pas moyennement fécond. Il peut en effet à propos de tout problème, à savoir éthique, physique et logique, discuter en se fondant sur des vérités probables. «Or est un problème dialectique une réflexion menée avec la volonté d'atteindre soit au fait de choisir et d'éviter soit à la vérité et à la connaissance, et d'atteindre l'objet pour lui-même ou comme un appui vers quelque chose d'autre du même genre à propos de quoi, ou on n'a pas d'avis ni d'une façon ni d'une autre, ou le plus grand nombre a un avis contraire à celui des sages, ou les sages à celui du plus grand nombre, ou les uns comme les autres entre eux¹⁰⁴.» Le style laisse deviner l'auteur de la définition et les mots désignent clairement Aristote. Mais aussi la pensée qu'ils traduisent. Il n'a en effet pas considéré comme problème dialectique tout ce qui se ramène à une alternative entre une affirmation et une négation, et il n'a pas cru que quelqu'un de compétent dans son art propre devait le pratiquer en débattant dans l'air de ce qui n'est utile à quiconque ni par soi-même ni par autre chose qui appartienne aux disciplines susdites. Car quant au fait qu'il dise: «avec la volonté d'atteindre au fait de choisir ou d'éviter», même s'il en est qui pensent que cela ne doit être rapporté qu'aux seules questions d'éthique, j'estime que cela concerne aussi les questions de physique, mais très peu ou pas du tout celles de la

103. Aristote, *Topiques* 8.2.157b.32; Boèce (*PL* 64.997).

104. Aristote, *Topiques* 1.11.104b.1; Boèce (*PL* 64.916).

logique. Aussi bien, là, la vertu, le vice et les choses semblables fournissent la matière au fait de choisir ou d'éviter. Et, ici, la santé et l'indisposition, leurs causes, leurs symptômes et leurs circonstances particulières. En outre les questions qui appartiennent aux trois disciplines veulent autant atteindre à la connaissance et à la vérité. Faut-il choisir un plaisir ou non ? est une réflexion éthique utile par elle-même. Le monde est-il éternel ou non ? est une réflexion de physique et elle est utile à la connaissance et à la vérité, et peut-être à autre chose ; de sorte qu'évidemment, comme nous savons que le monde a été créé, nous vénérons l'auteur d'une œuvre si considérable, mais que, comme nous le savons transitoire, il perd de sa valeur au regard de nos mœurs pieuses, du fait qu'il est tout entier « assujetti à la vanité¹⁰⁵ ». De deux termes d'une contradiction, l'un est-il toujours vrai ou non ? La logique examine cette question, et avoir la connaissance de cette vérité est profitable à autre chose. Ceux donc qui sans interruption s'efforcent d'atteindre la vérité sur la question de la laine de chèvre¹⁰⁶, ne traitent pas de problèmes, dialectiques du moins, et sont aussi loin de ce qui constitue le matériau du dialecticien que de sa tâche. Puisque son matériau, c'est la *thesis* ou, si l'on veut, la thèse. « La thèse, quant à elle, est une croyance qui, étrangère à la pensée commune, appartient à tel ou tel de ceux que la philosophie a fait connaître, [...] comme que tout est mouvement, ce que dit Héraclite, ou que l'être est un, ce que dit Mélissus¹⁰⁷. » « Personne en effet, pourvu qu'on ait son bon sens, n'amènera le débat à mettre en question ce qui n'est l'avis de personne, ni ce qui est évident pour tout le monde ou pour ceux dont le jugement est reconnu¹⁰⁸. » Car ceci ne comporte pas de doute ; et personne ne soutiendra cela. Aussi croirais-je volontiers qu'aucune des disciplines libérales n'est plus utile que celle-ci, qui permet un accès facile et fécond à toutes les parties de la philosophie. De fait celui qui connaît les vérités probables, ne se retrouve impuissant au regard d'aucune science.

105. Paul, Romains 8.20.

106. Cf. Horace, *Épîtres* 1.18.15 ; voyez ici même 2.8.

107. Aristote, *Topiques* 1.11.105a.5 et suiv. ; Boèce (PL 64.917).

108. Aristote, *Topiques* 1.11.104a.5 et suiv. ; Boèce (PL 64.917).

Chapitre 16. Tous ceux qui professent cet art se reconnaissent inférieurs à Aristote

Aussi apparaît-ce du moins comme le propre d'une folie manifeste que de dénigrer la discipline qui pourvoit à toutes les autres et sans laquelle personne ne progresse, comme il convient et avec profit, dans ses investigations philosophiques. Bon nombre ont écrit sur elle, et même les plus perspicaces comme les plus scrupuleux d'entre les philosophes, qui tous, c'est de notoriété publique, sont critiqués par ceux qui s'en prennent à cet art de façon calomnieuse. Car dénigrer un domaine d'étude revient sans nul doute à calomnier celui qui y fait autorité. Je sais au moins une chose, c'est que la postérité ne leur préférera pas du tout Cornificius; car Aristote, Apulée, Cicéron, Porphyre, Boèce, Augustin, pour ne rien dire d'Eudème, d'Alexandre, de Théophraste et des autres qui traitent de cet art, quoique leur gloire soit cependant largement répandue, tous ont par un éloge important hissé le drapeau de cet art comme de celui qui triomphait d'entre les autres. Mais tandis que chacun brille par ses propres mérites, tous se font gloire de se prosterner devant les traces des pas¹⁰⁹ d'Aristote; à tel point, oui, que par une certaine prééminence, il a fait du nom commun à tous les philosophes le sien propre. Car par antonomase, c'est-à-dire par excellence, on l'appelle aussi le Philosophe. C'est lui, oui, qui a ramené les raisonnements concernant les faits probables à un art et, commençant pour ainsi dire par les rudiments, l'a mené jusqu'à la perfection de son objet. Et ceci est évident pour ceux qui en explorent et dissipent les difficultés. Recevant en effet de la main du grammairien les mots employés dans leur signification première¹¹⁰, c'est-à-dire les expressions complexes, il en a scrupuleusement montré le sens et ce qui les différencie, afin qu'ils contribuent plus facilement à la construction d'énoncés et soient plus profitables aux sciences de l'invention et du jugement. Mais puisque Porphyre, sur ce livre qui présente les rudiments, en a écrit un plus rudimentaire en quelque sorte, on a estimé dans l'Antiquité qu'on devait en faire

109. Cf. Isaïe 60.14; Stace, *Thébaïde* 12.187.

110. Cf. Boèce, *Commentaire sur Porphyre* 1 (PL 64.71 et suiv.); *Commentaire sur les Catégories* 1 (PL 159 et suiv.).

une lecture de présentation avant d'aborder Aristote. Voilà certes ce qu'il faut faire si jamais on l'enseigne comme il faut, c'est-à-dire en n'enténébrant pas les esprits qu'il est censé dégrossir, et sans qu'ils y passent leur vie entière. Il est en effet honteux qu'on puisse user sa vie à apprendre cinq petits vocables, au point qu'il ne reste plus de temps pour accéder à ce en vue de quoi il fallait les enseigner en premier. De là vient que, puisqu'il introduit au reste, il s'intitule l'*Isagoge*. Ils ne se conforment donc pas au titre, ceux qui se mêlent de cela sans laisser de place pour les principes auxquels, s'ils restent ignorés, manque ce qui leur est dû du fait de ce travail d'introduction.

Chapitre 17.

On l'enseigne de façon vraiment funeste ; opinions des Modernes à propos des genres et des espèces

Nos contemporains¹¹¹, pour faire montre de leur science propre, forment leur auditoire avec pour résultat qu'ils n'en sont pas compris ; leur opinion est que même chaque signe de voyelle longue est plein des secrets de Minerve¹¹². Tout ce qui a jamais été dit ou fait par quelqu'un, ils le décortiquent et en rebattent les oreilles de la jeunesse, de sorte que, par un défaut dénoncé par Cicéron, ils sont souvent moins compris à cause de la foule de sujets dont ils traitent, que de leur difficulté. « Cela certes est utile et fait bénéficié, au hasard des rencontres, comme le dit Aristote, des opinions du grand nombre¹¹³ », de sorte que de leur heurt réciproque tout ce qui ne semble pas bien fondé, peut être vigoureusement réfuté ou modifié. Mais ce n'était pas alors pour eux le bon moment, alors que ceux qu'il faut initier ont besoin, autant que possible, qu'on leur parle simplement d'un sujet facile et qui n'appelle pas de longs développements. Au point certes que, même quand il s'agit de sujets difficiles, on a une plus grande liberté pour exposer beaucoup de points plus simplement que ne

111. Pour l'ensemble de ce chapitre, cf. pseudo-Abélard, *Fragmentum Sangermense de generibus et speciebus* (Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard* 507-550).

112. Cf. Ovide, *Métamorphoses* 2.749.

113. Aristote, *Topiques* 1.2.101a.30 et suiv. ; cf. Boèce (*PL* 64.911) qui propose une traduction un peu différente.

l'exige en réalité leur nature, vu que dans l'enfance on enseigne beaucoup de choses dont une pratique plus tardive de la philosophie se débarrasse. Cependant tous y exposent la nature des universaux et s'efforcent d'expliquer, contrairement à l'intention de l'auteur¹¹⁴, une affaire d'une telle ampleur et qui demande une capacité de recherche plus développée. L'un¹¹⁵ donc s'en tient aux sons vocaux, quoique cette opinion ait à peu près complètement disparu avec Roscelin, son auteur. Un autre¹¹⁶ y veut voir les paroles et il y ramène de force tout ce qu'il se rappelle avoir lu où que ce soit à propos des universaux. Le Péripatéticien du Pallet, notre maître Abélard, s'est même laissé prendre par cette opinion, lui qui a abandonné beaucoup de monde et qui cependant, jusque maintenant en tout cas, a encore tel ou tel pour disciples et qui témoignent en faveur de son enseignement. Ils sont de mes amis, quoique la plupart du temps ils font du sens littéral un captif qu'ils mettent au supplice au point que l'esprit même le plus dur en est pris de compassion. Ils jugent aberrant qu'une réalité soit prédiquée d'une réalité, quoique Aristote soit l'auteur de cette aberration et que très souvent il affirme qu'une réalité est prédiquée d'une réalité. Et ceci est bien connu de ceux à qui son œuvre est familière, s'ils veulent bien le reconnaître. Un autre¹¹⁷ se mêle des intellections et dit que les genres et les espèces ne sont que cela. Ils saisissent en effet l'opportunité que leur offrent Cicéron et Boèce¹¹⁸ en citant Aristote comme leur source de ce qu'ils doivent être considérés et désignés comme des notions. «Or la notion, disent-ils, est pour chaque réalité la connaissance qui résulte d'une forme perçue antérieurement et qui avait besoin d'être élucidée¹¹⁹.» Et ailleurs : «Une notion est une sorte d'intellection et

114. Cf. Porphyre, *Isagoge* 1-2, *op. cit.*

115. Cf. Anselme de Canterbury, *Lettres* 2.35, 41, 51, *de Fide Trinitatis* (PL 158. 259 et suiv., 1187, 1192, 1206; Abélard, *des Divisions et des Définitions* (Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard* 471), *Lettre à Roscelin* (Cousin, *Abaelardi opera*, 2: 792-803); cf. *Policraticus* 7.12.142.4.

116. Cf. Boèce, *Commentaires sur l'Interprétation* 2.5.11 (Meiser 352).

117. Cf. *Policraticus* 7.12.

118. Cf. Cicéron, *Topiques* 7.31; Boèce, *Commentaires sur les Topiques de Cicéron* 3 (PL 64.1105 et suiv.).

119. Cf. Cicéron, *Topiques* 7.31.

une simple conception de l'esprit¹²⁰. » Tout ce qui a été écrit est donc détourné, pour que l'intellection ou la notion enferment l'universalité des universaux. Quant aux opinions de ceux¹²¹ qui tiennent à leur réalité, elles sont nombreuses et diverses. De fait celui-ci, dès lors que tout ce qui est une chose¹²², existe du fait de son unicité, conclut que la réalité d'un universel soit est une, soit n'existe pas du tout. Mais vu qu'il est impossible que les substances n'appartiennent pas aux existences dont elles sont les substances, ils concluent de nouveau que les universaux doivent ne faire qu'un avec les singularités, conformément à leur essence. C'est ainsi qu'à la suite de Gautier de Mortagne, ils divisent les états en plusieurs modalités et disent de Platon qu'en tant que Platon il est un individu ; qu'en tant qu'homme, il est une espèce ; qu'en tant qu'animal, il est un genre quoique subalterne ; qu'en tant que substance, il est le genre le plus général. Cette opinion a eu quelques défenseurs, mais depuis quelque temps déjà personne ne l'invoque plus. Celui-là pose l'existence des idées, rivalisant avec Platon et imitant Bernard de Chartres, et dit que le genre et l'espèce ne sont rien d'autre qu'elles. Or l'idée est, selon la définition de Sénèque¹²³, le modèle éternel des êtres que produit la nature. Et puisque les universaux ne sont ni soumis à la corruption ni altérés par les changements qui affectent les singularités et les font en quelque sorte à l'instant disparaître, les unes succédant aux autres, il est approprié et conforme à la vérité de les nommer les universaux. Aussi bien les réalités particulières ne méritent-elles pas, pense-t-on, qu'on prononce à leur sujet le verbe substantif¹²⁴, compte tenu qu'elles ne sont nullement stables et passent sans attendre d'être nommées. Et de fait elles subissent de tels changements quant à leurs qualités, aux temps, aux lieux, et de bien des manières quant à leurs propriétés, que toute leur existence semble ne pas connaître d'état stable mais passer à leur façon dans le changement. « Or, dit

120. Boèce, *Commentaires sur les Topiques de Cicéron* 3 (PL 64.1106 et suiv.).

121. Cf. *Policraticus* 7.12.

122. Cf. Boèce, *Commentaires sur les Topiques de Cicéron* 3 (PL 64.110).

123. Sénèque, *Lettres* 58.19.

124. Cf. Priscien, *Institutions*, 8.51 : le verbe qui dit la substance, par différence avec tous les autres verbes qui disent l'accident.

Boèce, nous disons que sont les choses qui, ni ne croissent par l'effet d'une extension, ni ne diminuent par celui d'une rétraction, mais se conservent elles-mêmes, sans cesse soutenues par le fond propre à leur nature¹²⁵. » Et ce sont les quantités, les qualités, les relations, les lieux, les temps, les manières d'être et tout ce qui se trouve d'une quelconque façon faire un avec les corps. Et certes joints aux corps, ils semblent changer mais, quant à leur nature propre, ils restent inchangés. Ainsi aussi les espèces des réalités demeurent les mêmes, quand les individus passent, de même que, malgré le mouvement de l'eau qui s'écoule, l'eau du courant qui cependant nous est connu, demeure dans le fleuve. De fait on les désigne même d'un même nom. D'où ce que dit Sénèque, quoiqu'il le tienne d'un autre : « Nous descendons deux fois dans le même fleuve et nous n'y descendons pas¹²⁶. » Ces idées, elles, c'est-à-dire ces modèles des formes, sont les manières d'être premières de toutes les réalités, qui ne sont susceptibles ni de diminuer ni d'augmenter, stables et perpétuelles, au point que, le monde physique en entier peut bien périr, elles ne peuvent pas mourir. Toutes les réalités dans leur grand nombre consistent en elles ; et ainsi qu'Augustin dans son livre *Du libre arbitre*¹²⁷ le prouve, manifestement, comme celles-ci sont toujours, même s'il arrive que les choses qui ne durent qu'un temps, passent, le nombre des réalités n'en est ni diminué ni augmenté. Ce que ces gens-là nous proposent est vraiment grandiose et connu des philosophes dont la contemplation s'élève jusqu'aux vérités sublimes, mais ainsi qu'en témoignent Boèce¹²⁸ et beaucoup d'autres auteurs, profondément étranger aux idées d'Aristote. Car même, comme ceci apparaît nettement dans ses livres, lui-même combat ces idées vraiment souvent. Bernard de Chartres et son auditoire se sont donné bien du mal¹²⁹ pour opérer un rapprochement entre Aristote et Platon,

125. Cf. Boèce, *Arithmetica* 1.1.

126. Sénèque, *Lettres* 58.19 ; Héraclite (M. Conche, Paris, PUF, Épiméthée, 1986, fragments 133 et 134 ; Diels-Kranz 49a et 91).

127. Augustin, *Libre arbitre* 2.17 (PL 32.1265-6).

128. Par exemple dans ses *Commentaires sur les Topiques de Cicéron* 3 (PL 64.1106).

129. Et avant eux, Boèce ; cf. *Commentaire sur l'Interprétation* 2.2.3 (Meiser 79).

mais ils sont apparus tardivement et se sont efforcés en vain de réconcilier des morts qui, aussi longtemps que la vie le leur a permis, ont été en désaccord. Un autre encore, pour rendre la pensée d'Aristote, attribue avec Gilbert, l'évêque de Poitiers, l'universalité aux formes innées¹³⁰ et s'efforce de montrer qu'elles ont la même forme que les universaux. Or la forme innée est une copie de la forme originaire, et elle ne consiste pas en la pensée de Dieu mais est inhérente aux réalités créées. Elle se dit en grec « *idos*¹³¹ », étant à l'idée ce que la copie est au modèle ; sensible certes dans la réalité sensible, mais insensible pour l'esprit qui le conçoit ; singulière aussi dans chaque chose, mais universelle dans toutes. Il y en a encore un autre qui¹³², avec Joscelin, évêque de Soissons, attribue l'universalité aux réalités rassemblées en un tout et refuse cette même universalité à chacune prise séparément. Aussi, quand on en arrive à l'interprétation des textes qui font autorité, le chagrin le tourmente-t-il, car il ne peut plus prendre sur lui d'endurer qu'en de trop nombreux passages une lettre qui se fâche montre les dents. Il en est un qui se réfugie dans le secours que lui procure une langue nouvelle, vu qu'il n'a pas assez de compétence en latin. Tantôt en effet, quand il entend qu'on lui parle de genre ou d'espèce, il dit qu'il faut entendre ces matières du moins comme des universaux, tantôt il les explique comme la « demeuréité¹³³ » des réalités. Et ce nom, chez quel auteur il l'a trouvé, ou cette distinction, je ne le sais pas trop, sinon peut-être dans un glossaire ou dans les propos des maîtres de notre temps. Mais même dans ce cas, je ne vois pas ce qu'il signifie, sinon, avec Joscelin, un rassemblement des réalités en un tout, ou une réalité universelle ; ce qui

130. Cf. Gilbert de la Porrée, *Commentaire sur le Traité des deux natures de Boèce* (PL 64.1366).

131. Cf. Sénèque, *Lettres* 58.20.

132. Cf. Boèce, *Commentaire sur Porphyre 2* (PL 64.85) ; pseudo-Abélard, *Fragmentum Sangermense*, *op. cit.*, 523 ; cf. J. Jolivet, « Non-réalisme et platonisme chez Abélard », *Abélard et son temps*, *op. cit.*, p. 175-195 ; en particulier sur les concepts de *habitus* et *status* chez Abélard, p. 194-5.

133. Cf. J. Jolivet, « Notes de lexicographie abélardienne », *Aspects de la pensée médiévale : Abélard. Doctrine du langage*, sous la dir. de R. Louis, J. Jolivet, J. Châtillon, Paris, Éd. du CNRS, 1975, p. 531-43 ; repris dans *Aspects de la pensée médiévale : Abélard. Doctrines du langage*, Paris, Vrin-Reprise, 1987, p. 125-137 ; p. 125-8 ; A. de Libéra *La querelle*, *op. cit.*, p. 163 n. 105.

pour autant ne permet pas de comprendre qu'on parle de « demeuréité¹³⁴ ». Car en l'interprétant, ce nom peut renvoyer à l'un ou à l'autre, vu qu'on peut parler de « demeuréité » des réalités à propos du nombre ou de l'état dans lequel une réalité demeure¹³⁵ telle qu'elle est. Et bien sûr il se trouve quelqu'un pour être attentif aux états des réalités, et pour dire que ce sont les genres et les espèces.

Chapitre 18. Ceux qui viennent après modifient toujours les opinions de ceux qui les ont précédés

Il serait long et totalement étranger à mon propos, d'exposer les opinions ou les erreurs de chacun, vu que, pour reprendre ce qu'a dit le comique, « il y a presque autant d'opinions que d'hommes¹³⁶ ». C'est qu'il n'y a personne ou presque d'entre ceux qui enseignent, qui veuille s'en tenir à marcher sur les traces de son maître. Pour se faire un nom, chacun se forge sa propre erreur. Et ainsi il arrive qu'en promettant de corriger son maître, on apparaisse à ses élèves autant qu'à la postérité mériter soi-même d'être corrigé ou critiqué. Moi-même, je reconnais que là-dessus je risque d'être pris en faute, vu qu'en étant en désaccord avec d'autres et faisant état de mon désaccord par écrit, je m'expose aux critiques d'un très grand nombre de gens. Celui en effet qui parle est jugé par un seul homme, par peu de monde en tout cas, tandis que celui qui écrit reçoit les avis de tout le monde et s'expose au jugement de la terre entière et de chaque génération. Mais pour en user plus doucement avec les maîtres, la plupart d'entre eux semblent discuter plus souvent sur un mot que sur le fond. Cependant il n'est rien de plus choquant chez qui professe cet art, puisque cette façon de faire est des plus inconvenantes chez un homme estimable. Car comme le dit Aristote : « Les dialecticiens doivent totalement éviter de discuter de cette façon sur un nom, à moins que quelqu'un soit dans l'incapacité de discuter autrement du

134. Pseudo-Abélard, *Fragmentum Sangermense*, *op. cit.*, 523.

135. Cf. pseudo-Abélard, *Fragmentum Sangermense*, *op. cit.*, 523.

136. Térence, *Phormion* 454.

sujet proposé¹³⁷. » Raisonnement, sur les points où ils semblent être le plus en désaccord, chacun admet l'interprétation de l'autre, même s'il soutient énergiquement qu'elle est incongrue. Ainsi inversement ils estiment que ce sont les propos d'autrui qui sont mis en cause, non sa façon de penser.

Chapitre 19. Sur quels points il ne faut pas ménager les maîtres de cette sorte

Eh bien ! admettons que je ménage leurs idées, sur lesquelles, si on pouvait interchanger leurs explications, on verrait qu'ils ne sont pas même eux-mêmes en désaccord ; pourtant il y a quelques points sur lesquels, à mon avis, il ne faut pas leur pardonner. D'abord le fait qu'ils imposent des fardeaux¹³⁸ insupportables aux frêles épaules de leurs élèves. Ensuite que, négligeant l'ordre dans lequel les disciplines sont enseignées, ils se gardent bien avec la plus grande attention que

Chaque chose tienne comme il convient la place que le sort lui a accordée¹³⁹.

De fait en lisant le titre ils arrivent presque au bout de la logique et Porphyre y enseigne, avant même d'avoir commencé, l'essentiel des *Topiques*, que dis-je, des *Analytiques* et même des *Réfutations sophistiques*. Enfin que, peignant pour ainsi dire à rebrousse-poil, ils vont à l'encontre de la pensée de l'auteur et, pour rendre Aristote plus facile, enseignent la doctrine de Platon ou une opinion erronée, qui, dans son aberration, s'écarte autant de la pensée d'Aristote que de celle de Platon. C'est que tous se déclarent disciples d'Aristote.

137. Aristote, *Topiques* 1.18.108a.34 ; Boèce (*PL* 64.922).

138. Cf. Matthieu 23.4.

139. Horace, *Art poétique* 92.

Chapitre 20.
La pensée d'Aristote sur les genres et les espèces avec,
autour, de nombreuses considérations
et le témoignage de nombreux ouvrages¹⁴⁰

D'ailleurs il a soutenu que les genres et les espèces n'existent pas, mais sont seulement compris¹⁴¹. En quoi donc cela concerne-t-il notre sujet, de rechercher ce qu'est le genre, s'il a établi qu'il n'existe absolument pas? Quant à ce qui n'existe pas en effet il est stupide d'en rechercher la nature, la quantité ou la qualité. De fait si on retire la substance à quelque chose que ce soit, rien ne lui reste des autres attributs. Si donc Aristote a raison, lui qui leur supprime l'être, l'activité est vaine qui consiste à mener cette investigation-là quant à la recherche de la substance, de la quantité ou de la qualité, ou encore de la cause, vu qu'à ce qui n'existe pas, ne saurait être attribuée une substance ou une quantité ou une qualité ou encore une cause, pour laquelle ce qui n'existe pas serait ceci ou cela ou de telle quantité ou de telle qualité. C'est pourquoi, ou il faut s'éloigner d'Aristote en admettant que les universaux existent, ou il faut marquer son désaccord avec les opinions qui les associent aux sons vocaux, aux paroles, aux réalités sensibles, aux idées, aux formes innées, aux choses prises ensemble puisqu'il n'y a pas de doute quant à l'être de chacune d'entre elles. Mais qui juge qu'ils existent, va contre Aristote. Et il ne faut pas craindre que l'intellect soit vide, qui les aurait perçus à part sans les singularités, alors pourtant qu'ils ne peuvent exister à part sans les singularités. L'intellect en effet tantôt considère simplement une réalité¹⁴², comme lorsqu'il considère soit un homme soit une pierre pour eux-mêmes, et à cet égard il est simple; tantôt il procède par degrés, selon sa propre démarche, comme lorsqu'il considère attentivement chez un homme le fait qu'il est blanc, ou chez un cheval le fait qu'il court. Et c'est en ceci du moins qu'on dit qu'il est composé. En outre il considère parfois simplement une réalité comme elle est. Parfois autrement, comme lorsqu'il considère Platon. Tantôt en effet en rapprochant des choses qui ne le

140. Ce long chapitre qui clôt le second livre, pourrait bien être à l'origine de ce livre, sinon de l'oeuvre entière.

141. Cf. Boèce, *Commentaires sur Porphyre* 1 (PL 64.82-6).

142. Cf. Aristote, *Interprétation* 1 et le *Commentaire* de Boèce.

sont pas, tantôt en séparant celles qui ne peuvent être dissociées. Qui, par exemple, imagine un animal mi-bouc mi-cerf¹⁴³ ou un centaure, suppose un rapprochement, ignoré de la nature, d'un homme avec une bête ou d'une bête avec une autre bête. Et qui considère une ligne ou une surface sans volume, dissocie, par le regard de cette considération attentive veux-je dire, la forme de la matière, alors pourtant que la forme ne saurait exister sans la matière. Cependant en ceci l'intellect qui les abstrait, ne conçoit pas que la forme existe sans la matière, car il serait composé, mais il considère simplement l'un sans l'autre, alors pourtant qu'ils ne sauraient exister l'un sans l'autre. Et ceci du moins ne porte pas préjudice à sa simplicité, mais il est d'autant plus simple qu'il perçoit des choses plus simples sans mélange avec d'autres choses, chacune individuellement. Et ceci ne va pas contre la nature qui, pour qu'il puisse se mettre en quête d'elle-même, a accordé à l'intellect la faculté de pouvoir disjoindre ce qui est conjoint, et conjoint ce qui est disjoint. Au reste en composant, celui qui conjoint ce qui est disjoint, est vide. Mais en abstrayant, il est fiable et est comme une sorte d'atelier pour tous les arts. Et cependant les réalités n'ont qu'un seul mode d'existence, celui évidemment que la nature leur a accordé. Mais il n'y a pas une façon unique de comprendre ou faire comprendre ces mêmes réalités. Quoique en effet « un homme » ne saurait exister qui ne soit pas cet homme-ci ou un autre, cela n'empêche pas que l'on se comprend et que l'on se fait comprendre, et cela sans que l'on comprenne ni fasse comprendre qu'il s'agisse de celui-ci ou de celui-là. Aussi est-ce pour atteindre la signification des complexes que l'intellect qui les abstrait, conçoit les genres et les espèces qu'il ne mènerait à rien, sinon à gaspiller sa peine, de rechercher avec un soin même tout particulier dans la nature, à l'écart des réalités sensibles. La nature en effet n'a rien produit de tel. La raison, quant à elle, les découvre en explorant attentivement par elle-même la similitude de substance entre des réalités différentes et en définit, comme dit Boèce¹⁴⁴, sa propre conception générale, qu'elle évalue attentive-

143. Exemple tiré d'Aristote, *Interprétation* 1.16a.16.

144. Cf. Boèce, *Commentaire sur l'Interprétation* 1.1.2, 1.1.5, 2.2.5 (Meiser 54.17, 72.26, 101.15).

ment d'après la conformité des hommes entre eux ; ainsi : « animal raisonnable, mortel ». Lequel de toute façon ne peut pas exister, sinon en tant que singularités. Ainsi les genres et les espèces ne sont certes pas des réalités, effectivement et par nature, étrangères aux singularités, mais certaines visions imaginaires des réalités naturelles et effectives qui se reflètent dans l'intellect, à la façon tout à fait des choses effectives comme dans le miroir de la pureté innée de l'âme, elle-même, et que les Grecs appellent *ennoya*¹⁴⁵ ou *yconoufana*, c'est-à-dire « images des réalités apparaissant clairement dans l'esprit ». De fait l'âme sous l'effet en quelque sorte de l'éclat réverbéré de sa propre contemplation trouve en elle-même ce qu'elle définit. Car le modèle aussi se trouve en elle-même, et l'exemple dans les choses effectives. De même que, par exemple, lorsqu'on¹⁴⁶ dit en grammaire : « Les noms qui se terminent ainsi sont féminins ou neutres », une règle générale est mise en avant qui est en quelque sorte le modèle de nombreuses formes déclinaisons, et tous les termes qui ont cette désinence, sont autant d'exemples évidents ; de même certains modèles sont conçus dans l'esprit, dont la nature a formé des exemples qu'elle présente à nos sens. Ainsi ces modèles sont du moins concevables par l'esprit et sont en quelque sorte des représentations imaginaires et des apparences de choses existantes, selon Aristote ; et à qui essaie de les saisir par l'existence qu'elles possèderaient indépendamment des singularités, elles échappent comme des songes. Ce sont en effet des chimères¹⁴⁷ et ils ne sont manifestes qu'au seul intellect. Et quant au fait que l'on dit que les universaux appartiennent aux substances des singularités, il faut se reporter à la cause de l'acte de connaître et à la nature des singularités : ceci est manifeste dans chaque chose. De fait les choses inférieures ne peuvent ni exister ni être comprises sans les supérieures. Et par exemple, l'homme n'existe pas, à moins que l'animal n'existe, mais l'homme n'est pas non plus compris, que l'on ne comprenne en même temps l'animal, puisque l'homme est un animal qui est tel qu'il est. Ainsi dans « Platon » il y a « homme », puisque « Platon » à la fois existe et est compris ; et cet homme est tel qu'il est. En outre pour que

145. Cf. Cicéron, *Topiques* 7.31 ; *Tusculanes* 1.24.57.

146. Par exemple Priscien, *Institutions* 5.3 et suiv. (Keil 2.142 et suiv.).

147. Aristote, *Seconds Analytiques* 1.22.83a.33 ; Boèce 18 (*PL* 64.733).

l'homme existe, cela exige que l'animal existe, mais non l'inverse, que l'animal ne puisse exister ou être compris si l'homme n'existe pas ou n'est pas compris. Car dans « homme », tel que le connaît la raison, il y a « animal », mais dans « animal », tel que le connaît la raison, n'existe pas « homme ». Puisque donc telle chose exige telle autre chose, qui n'est pas exigée par celle-là, pour ce qui est de son essence comme de sa connaissance, celle-ci est ainsi dite appartenir à la substance de celle-là. Il en est de même à propos des individus, qui exigent espèces et genres mais ne sont nullement exigés par eux. Ceci en effet n'aura pas de substance ni ne viendra à la connaissance qu'il ne soit une espèce ou un genre, c'est-à-dire qu'il ne soit quelque chose ou ne se fasse connaître comme tel ou tel. Cependant on dit que les universaux sont même des réalités, et en général simplement qu'ils existent ; mais pour autant il n'y pas lieu à leur propos de s'intéresser, ni au poids de leur corps matériel, ni à la finesse de leur esprit, ni à l'essence distincte propre aux singularités. Car de ce qui est susceptible d'être affirmé ou nié, on dit que ce sont des réalités, comme de celles qui sont vraies très souvent on dit qu'elles « sont », et cependant elles ne sont pas comptées comme des substances ou des accidents ni ne reçoivent le nom de « Créateur » ou de « créature ». De fait, comme le dit Ulger¹⁴⁸, le vénérable évêque d'Angers, à ce marché aux disciplines un mot doit s'échanger contre un autre comme une faveur. Car le champ de foire où viennent ceux qui s'efforcent de vivre en philosophes regorge de bonté et les mots se vendent au détail au prix qui plaît à chacun. Aussi à supposer qu'on accorde que les universaux existent ou même que ce sont des réalités, si cela fait plaisir à ceux qui s'obstinent, n'en sera-t-il pas pour autant vrai que le nombre des réalités s'en trouvera augmenté ou diminué, vu qu'ils n'existent pas ou n'appartiennent pas au nombre des réalités. Or si jamais on examine un par un les universaux indépendamment du reste, on trouvera certes qu'ils sont susceptibles d'être comptés, mais que leur nombre ne s'ajoute

148. On ne sait dans quel écrit. Ulger, évêque d'Angers en 1125, mort en 1149, loué par Bernard de Clervaux et le pape Innocent II, a laissé quelques lettres et un testament ; cf. *The « Historia Pontificalis » of John of Salisbury*, op. cit., p. xliii et 83-5. Il n'y a sans doute pas lieu de lui attribuer un traité, *Le marché aux disciplines*.

pas à l'une quelconque des singularités. De même, par exemple, qu'on ne compte pas en plus des collèges ou des corporations ceux qui sont à leur tête ni les corporations en plus de ceux qui sont à leur tête, de même les universaux n'accroissent pas le nombre des singularités ni les singularités le nombre des universaux en s'y ajoutant. En effet le nombre n'embrasse que les réalités qui sont de même ordre et que la nature a distinguées dans chacun des genres de réalités. Et un universel n'est rien à moins de se trouver dans les singularités; cependant ils sont nombreux à l'avoir cherché indépendamment du reste, qui tous pour finir se sont retrouvés les mains vides, vu que rien n'existe indépendamment des singularités, sinon peut-être les significations des formulations complexes dont la qualité est d'être vraies ou vraisemblables. Et peu importe que les singularités et les choses matérielles soient les exemples des universaux et des incorporels, dès lors que, comme le dit Augustin, « tout ordre d'action est incorporel et imperceptible, mais ce qui est agi et l'acte par lequel cela est agi, en général se laisse connaître¹⁴⁹ ». Donc ce que l'esprit comprend de façon générale et qui concerne également de nombreuses singularités, ce qu'un son vocal signifie de façon générale et qui est vrai également de nombreuses choses, est, sans qu'on puisse en douter, un universel. Mais aussi ceci même, c'est-à-dire « ce qui est compris », « ce qui est signifié », doit être entendu de façon particulièrement large, si bien qu'on n'y a nullement recours dans les passages délicats d'une discussion et dans les subtilités de l'art de la grammaire, qui, par la nature qui est la sienne, ne souffre pas que les termes démonstratifs soient indéterminés, sinon par la faveur d'une liberté qui a été accordée. Mais elle ne permet pas non plus que les relatifs soient comme errants, sans que leur signification soit resserrée dans les limites que leur fixerait une personne, ou son acte, ou l'action d'une seconde personne. Attendu qu'un terme relatif est un terme qui signifie une réalité en tant qu'à son sujet l'a précédée une parole ou une pensée. Ainsi lorsqu'on dit: « Qui connaît le bien et le pratique avec constance, est sage et heureux », les termes relatifs, c'est-à-dire « qui » et « le », même s'ils ne représentent pas une personne, sont resserrés dans les limites que leur fixe l'acte de connaître, échappant ainsi dans une certaine mesure à leur

149. On ne sait dans quel écrit.

propre indétermination. Et pourtant c'est une nécessité que, derrière les termes, il y ait quelqu'un en particulier qui à la fois connaisse le bien, le pratique et en soit heureux. Car que la relation ne se rapporte à rien de certain et de défini, cela ne se produit pas, sinon à cause d'une faute ou d'une figure. D'où, si un cheval en général est promis, et que celui à qui on le promet, solennellement dise: «Le cheval qui m'a été promis est sain ou malade, dès lors que tout cheval est sain ou malade», l'inanité d'un tel propos se prouve d'elle-même, pour la raison qu'il n'existe pas de cheval tel que celui qui lui a été promis. Je ne dis pas qu'il n'y en a pas parce qu'il n'existe pas, car même de ce qui n'existe pas, comme d'«Aréthuse mettant au monde un enfant¹⁵⁰», se déduit une obligation de sens très précise, mais parce que l'espèce, c'est-à-dire une réalité distincte, ne va pas jusqu'à une obligation de genre. Quand je dis en effet: «ce qui est promis», «ce qui est signifié», «ce qui est compris» et des formulations semblables, une chose distincte est l'objet d'une promesse ou de l'acte de signifier, si toutefois la relation elle-même a son caractère propre; cependant on établit des relations propres à un genre, qui, à moins que fasse défaut l'intelligence de ce qui est vrai, ne peuvent être ramenées à une espèce. Comme lorsqu'on dit: «la femme, qui a sauvé, a damné», «le bois, qui fournit la cause de la mort et de la vie» et «les feuillages que Borée emporte, le doux Zéphyr les ramène». Ainsi à propos de ceci que j'ai dit plus haut, je pense qu'il faut entendre les termes relatifs, sans les faire descendre jusqu'à l'espèce, c'est-à-dire à quelque chose de défini qu'on distinguerait, mais au contraire qu'ils demeurent propres à un genre. Par exemple, ce qui est signifié par le nom «homme» est une espèce, vu que «homme» est signifié et que l'homme est une espèce parmi les animaux. Ce qui est signifié par le nom «animal» est un genre, vu que «animal» est signifié et que l'animal est un genre propre aux réalités. La signification d'un mot qui a été prononcé réside en effet dans ce qu'il désigne spécifiquement ou dans ce que l'esprit conçoit selon la raison d'après le mot qu'il a entendu. Ainsi qui entend ce mot «homme» ne passe pas en revue dans sa tête tous les hommes, vu que ce serait sans fin et que cela dépasse ses forces, ni ne s'en tient à un seul, vu que ce serait incomplet et peu conforme à ce qui fut donné à apprendre.

150. Cf. Ovide, *Métamorphoses* 5.577 et suiv.

De même aussi qui définit l'animal comme une substance animée et douée de sensibilité, n'en définit pas un quelconque, de peur que la définition soit incomplète, ni chacun d'entre eux, de peur de peiner à l'infini. Chacun en effet de ces universaux ne signifie pas ou ne définit pas simplement quelque chose, mais plutôt quelque chose qui a telle qualité. Non en effet simplement ceci, mais plutôt quelque chose de cette sorte. Tout comme Galien dans sa *Techni*¹⁵¹ dit que la médecine est la science de qui est en bonne santé, de ce qui est malade et de ce qui n'est ni l'un ni l'autre. Il ne dit pas «de tout ce qui est», vu que ce serait infini; non plus «de certaines choses», vu que ce serait incomplet pour un art, mais bien plutôt «de ce qui est de telle sorte». De même Aristote dit: «Les genres et les espèces déterminent la qualité par rapport à la substance. Ils ne déterminent pas en effet simplement quelque chose mais d'une certaine façon quelque chose qui a telle qualité¹⁵².» De même dans ses *Réfutations*: «"Homme" et tout mot général ne signifie pas quelque chose en particulier, mais quelque chose qui a telle qualité ou quelque chose en rapport avec quelque chose d'une certaine façon ou d'une certaine sorte.» Et un peu plus loin: «Il est évident qu'il ne faut pas accorder que ce qui est prédiqué de façon générale à propos de tous les objets d'une même classe, est quelque chose en particulier, mais qu'il signifie quelque chose de telle qualité, ou en rapport avec quelque chose, ou de telle quantité, ou quelque chose de cette sorte¹⁵³.» Assurément ce qui n'est pas quelque chose en particulier, on ne peut pas, en le signifiant expressément, exposer ce que c'est. Les choses en effet qui existent, la nature leur a fixé une limite, et chacune se distingue des autres par les propriétés qui sont les siennes, mais généralement la connaissance de ces mêmes choses est moins arrêtée et leur compréhension est en quelque sorte errante. Et ce que presque tout le monde dit souvent, à savoir que ce que les appellatifs¹⁵⁴ signifient, est une chose, et que ce qu'ils nomment, en est

151. C.-à-d. in τέχνη ἰατρική; cf. Galien, *Art médical* 2 (Kuhn 1.30).

152. Cf. Aristote, *Catégories* 5.3b.17-20, Boèce (*PL* 64.194).

153. Aristote, *Réfutations sophistiques* 22.178b.37 et suiv., 179a.8 et suiv.; Boèce (*PL* 64.1032).

154. Un nom appellatif désigne à la fois l'individu et l'espèce: ex. «arbre», «homme».

une autre, ne leur est pas préjudiciable. Ce qui est nommé, ce sont des singularités, mais la signification du nom, elle, a une portée générale. Il est clair que si jamais on ne prête attention qu'à la simple relation qui se fait selon le genre, rien ne fait obstacle à ce qui est dit plus haut. Mais si on cherche à distinguer ce qui appartient à un même genre, peut-être n'est-il pas évident qu'on puisse le discerner. La tradition est constante, qui veut que la démonstration¹⁵⁵ procure une connaissance première, la relation une connaissance seconde. En outre la connaissance, en tant qu'elle connaît une réalité en se la définissant à elle-même par une certaine capacité de son esprit, la circonscrit de sorte que ni la connaissance première ni la seconde ne peuvent s'effectuer, si une réalité se présente jamais à l'esprit comme en tout point infinie. En effet toute connaissance scientifique¹⁵⁶ ou élémentaire d'une créature est finie. Et Dieu seul, vu qu'il est infini, a une connaissance infinie¹⁵⁷, mais, par cette fin qui est la sienne, c'est-à-dire infinie, toutes infinies que soient les choses, il les définit avec la plus grande certitude et, par la connaissance et la sagesse de son immensité qui n'a ni mesure ni fin, il les circonscrit. Mais nous, nous nous attachons à décrire la faible limite des hommes, qui ne revendique pour elle-même la gloire d'une connaissance ni première, ni seconde, ni troisième, mais même une connaissance quelconque à propos d'une réalité infinie, à moins qu'elle ne soit ignorée en tant qu'infinie. Aussi tout terme qui a un sens démonstratif ou relatif, ou n'est pas appliqué suffisamment à bon escient, ou s'applique à un sujet précis et défini selon l'art qui lui est propre. Sinon ils seront dépossédés de la fonction qui est la leur, dès lors que l'art de la connaissance a pour but de chercher et de connaître avec certitude. Pourtant on force fréquemment le sens des mots et, pour raison de commodité, très souvent on use d'expressions incorrectes. Ainsi on admet, non seulement pour offrir de quoi chicaner à ceux pour qui n'importe quoi est matière suffisante à parler pour ne rien dire, mais même pour instaurer chez des auditeurs de bonne foi l'intelligence de la vérité, que « tout homme s'aime lui-même ». Que si on résout la difficulté à partir

155. Cf. Priscien, *Institutions* 12.4 (Keil 2.579).

156. Cf. Augustin, *Cité de Dieu* 12.19.

157. Psaumes 146.5.

de la propriété d'un terme relatif, on alléguera peut-être l'incongruité et la fausseté de cette assertion. De fait tout un chacun n'aime pas tout le monde et il n'y a personne qui soit aimé de tout le monde, de sorte que, qu'on entende « tout » soit dans un sens collectif soit dans un sens distributif, le pronom « se », qui marque une relation et qui en dépend, ne peut sincèrement renvoyer ni à l'ensemble que forme la totalité des individus ni à personne en particulier d'entre tous les hommes. Aussi la relation n'a-t-elle rien de rigoureux et, par une faveur en quelque sorte que sa propre loi lui a accordée, dénonce-t-elle la confiance accordée à un universel d'après la vérité de singularités. Vu qu'en effet pour ce qui est des cas particuliers, il est vrai que chacun s'aime lui-même et que, par un raisonnement distributif particulier, à propos de l'ensemble on affirme en généralisant que tout homme s'aime lui-même. La relation étant entendue certes sans excès de rigueur vu sa difficulté grammaticale, soit conclut logiquement à l'ensemble de tous les hommes, soit distingue quelque chose de singulier isolément de l'ensemble. D'où, de l'avis de ceux qui toujours sont en quête de difficultés et de subtilités et font peu de cas d'un raisonnement de bonne foi lors d'entretiens ou de lectures, c'est plutôt une forme d'énonciation qu'une énonciation de forme régulière. Ils soutiennent la même chose chaque fois qu'un pronom est mis en relation avec un nom appellatif, pour la raison que le pronom¹⁵⁸, qui a toujours un caractère démonstratif ou marque une relation, remplit le rôle du mot propre. Si toutefois il répond à ce pourquoi il a été inventé tout d'abord, car on a parfois l'indulgence de le laisser errer assez largement. Ainsi lorsqu'on dit : « Si quelque chose est un homme, alors cela est un animal », ce n'est pas tant la conséquence d'une expression hypothétique, que la forme d'une conséquence dans une formulation de style hypothétique. En effet le « cela » qui est dit, ni ne réfère à un homme vu la difficulté qu'il y a à discuter cette question, ni ne présente ailleurs quoi que ce soit de précis à quoi il puisse être référé. D'où aussi les nombreuses manifestations de rigueur intraitable de la part de ceux qui tourmentent les hommes qui ignorent le fond des choses ou sont d'un naturel plus généreux, alors que ceux-là mêmes qui sans relâche leur adressent des reproches et les poursuivent obstinément de

158. Cf. Priscien, *Institutions* 12.3 (Keil 2.579).

leurs objections pressantes soit par ignorance soit par perversité, s'épuisent, soit encore par un désir violent de prouver qu'ils ont absolument raison. De même donc que la connaissance cherche à atteindre la certitude, de même les termes démonstratifs ou qui marquent une relation, qui procurent une connaissance ou première ou seconde, reposent sur un sujet précis et défini et le montrent, si les termes appropriés ont été appliqués, à l'esprit comme distinct de tout le reste. Admettons que les appellatifs signifient quelque manière d'être générale – je ne trouve en effet aucun charme à ces conflits, moi qui ai déclaré, il y a déjà quelque temps¹⁵⁹, mon attachement à l'Académie quant à ce qui est incertain pour un sage. Cette manière d'être par laquelle les singularités sont unies mais aucune des singularités n'existe, ce que c'est, même si d'une certaine façon je puis le voir en rêve, pourtant je ne considère pas comme évidente la manière dont on pourrait le concilier avec la doctrine d'Aristote, qui soutient que les universaux n'existent pas. Mais même les noms d'«incorporel» et d'«imperceptible», dont j'ai déjà dit ci-dessus qu'ils convenaient aux universaux, ne sont à leur propos que privatifs et ne leur attribuent aucune propriété par laquelle la nature des universaux puisse se laisser discerner. De fait un universel n'est rien d'incorporel ou d'imperceptible. Car ce qui est incorporel est soit un esprit soit une propriété d'un corps ou d'un esprit. Et si cela ne cadre pas avec une réalité universelle, il n'est de toute façon pas correct qu'il prenne le nom d'«incorporel». Or qu'est-ce qui est incorporel, qui ne soit une substance créée par Dieu ou qui ne soit intimement assemblé à cette substance même? Partant si les universaux sont incorporels, ce sont ou des substances, c'est-à-dire des corps ou des esprits, ou des réalités qui leur sont intimement assemblées, et, à cause de leur propre existence et d'une incertaine continuité de leur substance, ils dépendent du Créateur. Eh bien! adieu, que dis-je, les universaux peuvent bien disparaître à tout jamais, s'ils ne dépendent pas de lui. Toutes choses ont été faites par lui-même¹⁶⁰, autant celles en tout cas qui se rattachent aux modèles idéaux, que les modèles idéaux auxquels elles se rattachent, pour être ce qui est dit d'elles à partir des qualités qui sont les leurs ou des effets qui

159. Cf. *Policraticus* 7.2.

160. Jean 1.3.

sont les leurs, pour qu'une substance existe comme une substance qui provienne de lui, qu'elle soit de telle grandeur, de telle qualité, selon quelque rapport, quelque part, dans un temps donné, et qu'elle comporte ou fasse ou subisse quelque chose du fait du Créateur, par lequel toute substance existe, toute propriété de substance et toute partie, comme tout assemblage de parties; les formes aussi, tant substantielles qu'accidentelles, tiennent de lui leur existence et le fait que leurs propres effets soient efficaces dans les choses qui s'y rattachent. Aussi ce qui ne dépend pas de lui, n'existe-t-il absolument en rien. Les stoïciens¹⁶¹ en effet peuvent bien prétendre que la matière est coéternelle à Dieu et dire que la forme n'a connu aucun début, eux qui posent trois principes, la matière, la forme et Dieu, non certes créateur, mais conciliateur desdits principes; certains autres encore, qui se prétendent et se sentent philosophes, mais n'atteignent en aucune façon pleinement la connaissance de la vérité, proclamer à tort que les principes sont plus nombreux encore; de toutes les choses le principe est unique, par lequel existe tout ce qu'un vrai nom désigne comme quelque chose. Comme dit Augustin: « Dieu a créé la matière dans une forme¹⁶². » C'est que, même si quelque part on la dit informe, absolument jamais elle ne s'est laissée connaître sans des formes. Ainsi donc la raison se met au service de l'investigation et non de l'action, puisque l'*yle*, qui sans forme n'existe pas et ne peut ni exister ni même être clairement intelligible, une fois dépouillée pour ainsi dire des ornements que sont les formes, l'intellect la poursuit jusqu'à l'atteindre en quelque sorte dans sa propre nudité et faiblesse spécifique. De fait les forces de la raison s'évanouissent dans une certaine mesure, quand il s'agit des principes des réalités. De là vient que Boèce définissant la nature dans son livre *Contre Nestorius et Eutychès*¹⁶³, dit qu'elle fait partie des réalités qui, dès lors qu'elles existent, peuvent si peu que ce soit être saisies par l'intellect. Or expliquant le sens de la précision « si peu que ce soit », il dit que cette expression a été ajoutée à cause de Dieu et de la matière, parce que l'intellect humain fait défaut quand il exa-

161. Cf. Sénèque, *Lettres* 65.

162. Cf. Augustin, *de Genesi ad litteram* 1.15 (PL 34.257).

163. Boèce, *contra Eutychen* 1; A. Tisserand, *Traité théologiques*, op. cit., p. 67-72.

mine scrupuleusement ces questions. En outre Dieu a fait la matière à partir de rien, et la matière elle-même a une forme qui a pris corps avec elle, pour la raison que la forme a été créée en même temps également de rien, de telle sorte cependant que le privilège d'exister échoit à la seule matière, comme celui d'être reconnue parmi d'autres choses, à la seule forme. En effet dans une certaine mesure la forme existe par la matière, tout comme la matière elle-même est reconnue parmi d'autres choses par la forme. Car la forme n'est pas une réalité qui existe par soi-même et la matière n'est pas discernée sans l'aide de la forme. Ce sera le chaos, ou plutôt le monde sensible sera réduit à néant, si jamais la nature renonçait à disposer les images des réalités en leur appliquant des formes. C'est à quoi tend ce que dit Boèce dans son premier traité sur la Trinité que «tout être existe de par sa forme¹⁶⁴», ce qu'il montre aussi clairement par les exemples qui suivent. De fait on ne dit pas qu'une statue est une statue d'après le métal qui est la matière dont elle est faite, mais d'après la forme d'Hector ou d'Achille que l'on a donnée au métal. De même on ne dit pas que le métal est du métal d'après la terre qui est la matière dont il est fait, mais d'après les formes qu'il a reçues de la nature. Et la terre elle-même aussi bien, on ne dit pas qu'elle est de la terre, d'après l'*apotoy yle*, qui est la matière dont elle est faite, mais d'après la sécheresse et la lourdeur qui sont ses formes. Pour n'importe quel être donc, ce qu'il est, ou sa qualité, ou sa dimension lui viennent de sa forme. Mais de même que la matière est ainsi faite qu'elle peut être ceci ou de telle dimension ou qualité, les formes sont ainsi faites par le Créateur qu'elles peuvent produire ceci ou cela, par exemple un animal ou du bois, ou telle dimension ou qualité. Au reste, même si les mathématiques, qui, en tant que science, reposent sur des abstractions¹⁶⁵ et par leur subtilité propre distinguent ce qui est conjoint par nature, en retour et séparément en résolvent les difficultés, de sorte que la nature de ce qui les constitue est saisie avec plus de certitude et de relief, cependant l'un ne peut exister sans l'autre, de sorte que la

164. Boèce, *de Trinitate* 2 (Peiper, 152-3); A. Tisserand, *Traité théologiques*, *op. cit.*, p. 145.

165. Cf. Isidore de Séville, *Étymologies* 2.24.14: «Une science est dite doctrinale, qui considère la quantité abstraite.»

matière soit sans forme ou que, sans rien qui en dépende, la forme soit vaine. Ainsi chacune des deux demande son aide à l'autre et se ligue d'amitié¹⁶⁶. Aussi est-il rapporté qu' « à l'origine le ciel et la terre ont été créés¹⁶⁷ », ensuite les ornements de ce qui s'y trouvait, ici et là, et qui ont été interposés au milieu entre le feu et l'eau, que Dieu a disposés pour ainsi dire comme les premiers fondements du monde matériel ; et, dans la description même de ces réalités, il est fait mention des espèces. Je ne dis pas, de celles que les logiciens nous représentent comme ne dépendant pas du Créateur, mais des formes dans lesquelles les réalités se sont présentées d'abord dans leur essence propre, et ensuite dans l'intellect humain. Car cela même pour quoi quelque chose est dit être le ciel ou la terre, est un effet de sa forme. Et aussi : « La terre, est-il dit, produisit l'herbe verte et le bois de telle ou telle sorte¹⁶⁸ », pour montrer que la matière a des formes qui ont pris corps avec elle, et que Dieu, autant que de l'herbe, était le créateur de la couleur verte. Car « sans le créateur rien n'a été fait¹⁶⁹ ». Mais assurément tout ce qui provient du principe unique est un par le nombre et est en soi-même bon, ou plutôt même très bon, puisqu'il provient du principe le meilleur. Dieu¹⁷⁰ a en effet voulu que toutes choses fussent faites semblables à lui-même, dans la mesure où la nature de chacune, selon la volonté de l'ordonnance divine, pouvait être capable de bonté ; et ainsi ont été faites, avec l'approbation de Dieu Créateur du monde, toutes réalités qu'il avait faites très bonnes. Si donc les genres et les espèces ne proviennent pas de Dieu, ils ne sont que néant. Et si chacun d'entre eux provient de Dieu lui-même, il est à la fois totalement un et bon. Or si quelque chose est un par le nombre, il s'ensuit qu'il est aussi singulier. Car que certains disent que quelque chose est un, non parce qu'il est un en soi-même, mais parce qu'il unit beaucoup de choses dont, pour la plupart, la conformité se trouve ainsi mise en relief, ne porte pas atteinte au point qui nous occupe. Cela en effet n'est un ni aussitôt ni suffisamment, ou c'est en tout cas quelque chose de singulier. Les œuvres de Dieu peuvent bien se ressembler autant qu'on

166. Horace, *Art poétique* 410-1.

167. Genèse 1.1.

168. Genèse 1.12 : Augustin, *de Genesi ad litteram* 1.12.

169. Jean 1.3.

voudra, toutes sont singulières et distinctes les unes des autres, puisqu'il en a décidé ainsi, lui qui a créé toutes choses pourvues d'un nombre¹⁷¹ pour les distinguer, et d'un poids pour la dignité de leur genre, et de la mesure pour connaître leur quantité certaine, se réservant pour lui-même sur toute chose une autorité sans limites. Toutes choses, hormis lui-même, sont en effet finies. Oui, toute substance, du fait de la pluralité de ses accidents, est soumise au nombre. Et tout accident et n'importe quelle forme dépendent de même du nombre, mais non parce qu'accidents ou formes y participent, mais parce que ce qui en dépend est singulier. Ils ont de même leur propre poids, eu égard à leur forme, si c'est une substance, ou par le mérite de leur efficacité, si c'est une forme. De là le fait que, mis à part le respect que nous inspire sa forme, parmi les substances nous préférons l'homme aux bêtes brutes, parce qu'il est doué de raison; et nous plaçons la rationalité avant la beauté, parce que c'est elle qui fait que quelque chose est doué de raison. La mesure, quant à elle, consiste en ceci que toute réalité est déterminée par la loi particulière de la quantité, à savoir que ni l'accident ou la forme n'excède la réalité qui en dépend, ni la réalité qui en dépend n'excède la mesure de l'accident ou de la forme. Par exemple, la beauté est répandue dans le corps tout entier et est limitée par la limite même du corps, et le corps se trouve dans une disposition conforme à la plus ou moins grande quantité de la beauté, il ne l'excède ni ne reste en deçà. Ainsi n'importe quel accident se trouve dans la totalité de ce qui dépend de lui-même, totalement s'il en dépend totalement, partiellement s'il en dépend en partie, et n'importe quoi qui dépende d'un accident se tient aux mêmes limites que l'accident. Je ne crains pas d'affirmer la même chose à propos des genres et des espèces, en disant malgré les protestations du monde qu'ils proviennent de Dieu ou ne sont absolument que néant. Denys l'Aréopagite¹⁷² aussi le proclame avec moi, et le nombre par lequel toutes choses se distinguent, le poids par lequel on les juge, la mesure par laquelle elles se délimitent, il

170. Cf. Platon, *Timée* 29e, dans la traduction de Calcidius.

171. Sagesse 11.20.

172. Denys le pseudo-Aréopagite, *Des noms divins* 4.4 (PG 3.697), dans la traduction de Jean Scot (PL 122.1130).

dit qu'ils sont une image de Dieu. En effet Dieu est le nombre¹⁷³ sans nombre, le poids sans poids, la mesure sans quantité. En lui seul toutes les choses qui ont été faites, ont été créées en nombre, poids et mesure. D'où ce que dit Augustin : « Lui seul a pu peser les différences invisibles d'entre les choses invisibles, lui qui a ordonné toutes choses selon le nombre, la mesure et le poids, c'est-à-dire selon lui-même. Car c'est lui qui est la mesure, en fixant par avance à toute réalité une mesure ; et le nombre, en offrant à toute réalité une espèce ; et le poids, en amenant toute réalité à sa stabilité, c'est-à-dire en déterminant et en donnant une forme et une place à toutes choses¹⁷⁴. » Au cours des œuvres des six jours, chaque bien a été créé selon son genre, est-il rapporté, et cependant il n'y est pas fait la moindre mention de la création des universaux. Et même il ne le fallait pas, si par essence ils ont été unis aux singularités ou si le dogme platonicien doit prévaloir. Du reste, nulle part je ne me souviens d'avoir lu d'où ils tiennent leur être ou quand ils ont commencé à être. Donc les universaux n'existent que pour la pensée, selon Aristote, mais dans l'effectivité des réalités il n'y a rien qui soit un universel. À partir en effet de la sorte de compréhension qu'on en avait, des noms figurés, autorisés certes et propres à être enseignés, leur ont été donnés. Car tout ce qui est un homme, est cet homme-ci ou cet homme-là, c'est-à-dire une singularité. Mais puisque l'homme peut être pensé ainsi, à savoir que n'est compris ni celui-ci ni celui-là ni quelque chose d'unique par la singularité de son essence, et que, selon cette intellection que l'on en a, on peut réfléchir sur la réalité dont il s'agit, c'est-à-dire effectivement s'en servir comme d'un modèle, vu le caractère commun propre à l'intellection, une réalité qui peut être pensée ainsi, même si personne ne la pense, est dite commune. Les réalités en effet sont conformes entre elles et cette conformité elle-même, l'intellect l'évalue attentivement à partir de sa réflexion sur les réalités. En effet un homme est conforme à un homme en ceci que l'un comme l'autre est un homme, même s'ils diffèrent par des caractéristiques personnelles. Et il a en commun avec le cheval – auquel il est loin de ressembler, et par son espèce tout entière,

173. Cf. Augustin, *de Genesi ad litteram* 4.3-5. (PL 34.299,300).

174. On ne sait dans quel écrit. Cf. Augustin, *de Genesi ad litteram* 4.3 (PL 34.299).

c'est-à-dire la forme propre à tous les êtres qui participent de sa nature, et pour ainsi dire par son aspect tout entier –, qu'ils vivent et perçoivent des sensations, c'est-à-dire qu'ils sont des animaux. Aussi ce en quoi les hommes se rejoignent, eux qui sont semblables par la forme de leur nature et différents par leur seul nombre – vu que celui-ci bien sûr est un homme et celui-là en est un autre –, est-il désigné du nom d'espèce. Et ce qui est l'image pour ainsi dire commune de leurs formes diverses a reçu le nom de genre. Ainsi donc, de l'avis d'Aristote¹⁷⁵, les genres et les espèces ne sont pas du tout conçus par l'intelligence comme ce que sont les choses, mais de quelle qualité sont les choses qui sont; et ce sont comme des fictions propres à la raison qui s'exerce elle-même dans l'investigation des réalités et du savoir avec davantage de subtilité. Et ceci même de façon sûre, puisque chaque fois qu'il en est besoin, elle produit parmi les réalités un exemple qui rend évidente la question qu'elle agite. Ainsi aussi le droit civil connaît ses propres fictions, et n'importe quelle discipline ne rougit pas de trouver par la réflexion celles par lesquelles sa pratique connaît le succès, mais se réjouit en quelque sorte des fictions qui lui appartiennent en propre. « Les espèces peuvent bien disparaître, dit Aristote, ce sont en effet des chimères – ou selon une nouvelle traduction¹⁷⁶: ce sont des chants de cigales¹⁷⁷ –, ou, si elles existent, un néant selon la raison¹⁷⁸. » Vu que, même si on peut comprendre qu'il s'agit des idées de Platon¹⁷⁹, en tenant compte de l'équivoque par laquelle l'étant ou l'être se distingue au vu de la différence de ce dont il s'agit, des espèces et des genres non sans raison on dit qu'ils existent. La raison en effet nous persuade de dire qu'existe ce dont les exemples sont remarqués dans les singularités dont personne ne discute qu'elles existent. Et les genres et les espèces ne désignent pas les modèles des singularités au sens où, selon la théorie platonicienne, les formes sont des modèles qui se

175. Aristote, *Catégories* 5.3b.20; Boèce (*PL* 64.194).

176. *Cicadationes*: « des chants de cigales », c.-à-d. l'absence de signification de leurs chants incessants.

177. Cf. Aristote, *Seconds Analytiques* 1.22.83a.33.

178. Cf. C. C. J. Webb, prolégomènes au *Policraticus*, p. xxiii-xxvii.

179. Ce passage est évidemment antiplatonicien.

sont formés dans l'esprit divin¹⁸⁰, qui les comprend avant de les produire dans les corps matériels, mais parce que si quelqu'un cherche un exemple de ce qui est compris en général, quand on entend le mot « homme », ou défini lorsqu'on dit que l'homme est un animal raisonnable, mortel, aussitôt Platon ou un autre d'entre les hommes en particulier se montre à son esprit, de sorte que l'explication de ce qui signifie ou définit en général, s'affermir. Ils peuvent aussi être qualifiés de chimères¹⁸¹ [ces *monstres* de l'imagination], puisque alternativement ils *montrent* les réalités particulières et sont *montrés* par elles; il se fait en effet, tantôt par les premiers, tantôt par les derniers, une manifestation des réalités. Et ceux qui sont plus généraux, sont certes aussi considérés simplement comme les premiers. Car ils sont compris aussi dans les autres. Tandis que ceux qui sont singuliers, viennent après. Mais le plus souvent, ceux qui sont naturellement premiers et simplement plus connus, nous sont davantage ignorés. Car ceux qui sont plus fermes sont plus familiers des sens, tandis que ceux qui sont plus fins s'en tiennent plus loin. De même en effet qu'Aristote dit que « le point est antérieur à la ligne, et de façon assez évidente quand il est considéré simplement, de même aussi la ligne à la surface, la surface au volume, l'unité au nombre, puisque qu'elle en est le principe; la lettre aussi à la syllabe », et de même à propos d'autres choses. « Et parfois le contraire nous arrive; car ceux-ci du moins, c'est-à-dire ceux qui sont seconds, on peut les comprendre avec un intellect quelconque, tandis que ceux-là qui sont premiers demandent un intellect plutôt subtil et très doué¹⁸². » D'où quoique par les premiers se fasse mieux l'attribution des seconds et qu'il soit plus propice à l'enseignement de le tenter dans tous les domaines, quand cependant la nécessité se fait pressante, à cause de l'impuissance des perceptions des premiers, l'interprétation passe par les seconds. Comme lorsqu'on dit que le point est la limite de la ligne, la ligne celle de la surface, la surface celle du

180. Priscien, *Institutions* 17.44 (Keil 3.135); cf. Abélard, *Introduction à la théologie* (Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard* 2.109; 2.14).

181. *Monstrum*, « fait prodigieux dans lequel il faut voir un avertissement des dieux », est en effet un dérivé de *moneo*, « faire songer à, avertir que »; cf. Cicéron, *Divination* 1.93.

182. Cf. Aristote, *Topiques* 6.4.141b.5 et suiv.

volume. De même l'unité est le principe du nombre, l'instant celui du temps, la lettre celui de la parole. Ainsi donc les genres et les espèces sont des modèles des singularités ; mais davantage pour une raison d'enseignement – si Aristote est dans le vrai – qu'à cause de leur essence ; et cette contemplation hors nature, monstrueuse – pour dire les choses plus librement –, de fictions, finit par frapper dans le vide à propos des singularités. Et comme n'importe laquelle des substances est constituée de ses propriétés, dont la même réunion ne se trouve pas ailleurs, l'activité de l'intellect qui abstrait, contemple n'importe quelle réalité pour elle-même. Quoique en effet Platon ne saurait exister sans forme ni être dépourvu de lieu ou de temps, la raison se le représente simplement pour ainsi dire nûment, sans considération de quantité et de qualité et d'autres accidents, et donne un nom à cet individu. Mais ceci est de toute façon la fiction réclamée par l'enseignement et propre à l'examen particulièrement subtil d'une question. Rien de tel en effet ne se rencontre parmi les réalités, cependant une telle chose se comprend de manière sûre. D'où vient peut-être cette assertion dans les *Analytiques* : « Aristomène en tant qu'intelligible existe toujours ; or Aristomène n'existe pas toujours, vu qu'il est voué à disparaître¹⁸³. » Et ceci du moins est en tant que singulier un individu dans son espèce, ce dont seul certains disent qu'il peut être prédiqué de quelque chose. En effet Platon, le fils d'Ariston, n'est un individu ni par la quantité comme un atome, ni par la solidité comme l'acier, mais ni non plus, dit-on, par la prédication. Quant à moi, cette opinion-ci je ne la combats énergiquement ni ne la défends. En effet cela importe peu à mon avis, vu que je tiens à cette belle indifférence dans l'échange des propos, sans laquelle je ne crois pas qu'on atteigne de façon sûre la pensée des auteurs. Quel obstacle y a-t-il à ce que, de la même façon que le genre est vrai de l'espèce, de même aussi Platon, cet être perceptible par les sens, du fils d'Ariston, si Platon est son seul fils ? De même en effet que l'homme est un animal, de même aussi celui-là est Platon. C'est en effet, de l'avis de certains, ce qu'Aristote a manifestement pensé en disant dans les *Analytiques* : « Parmi toutes les choses qui existent, celles-ci du moins sont telles qu'elles ne peuvent être prédiquées de rien d'autre vraiment dans tous les cas,

183. Aristote, *Premiers Analytiques* 1.33.47b.21 et suiv. ; Boèce (*PL* 64.677).

comme Cléon et Callias, et ce qui est singulier et perceptible par les sens. Or de celles-ci d'autres choses peuvent être prédiquées ; ainsi l'un comme l'autre est un homme et un animal. Et celles-là du moins sont elles-mêmes prédiquées de certaines autres, tandis que d'autres qui sont premières, ne sont pas prédiquées de celles-ci. Mais d'autres encore le sont elles-mêmes d'autres choses, tandis que d'autres le sont de celles-ci ; comme homme de Callias, et de homme animal. Aussi est-ce pourquoi certaines choses de celles qui existent ne peuvent, du fait de leur nature, manifestement être dites de rien. De fait presque chacune des réalités sensibles est de cette sorte, à savoir qu'elle ne peut être prédiquée de rien, sinon d'après un accident ; nous disons en effet parfois que cela qui est blanc est Socrate, et que cela qui vient est Callias¹⁸⁴. » Cette distribution paraît tout à fait impropre, s'il ne peut se produire qu'une réalité sensible soit prédiquée, non certes d'une autre, sinon d'un accident par exemple. Si elle n'est en effet prédiquée ni d'elle-même ni d'une autre, d'après un accident par exemple, ni la vérité de ce qui est dit, ni la validité de l'exemple ne tiennent. Si une réalité sensible ne peut être non plus rattachée à rien, personne ne discute le fait qu'Aristote n'a pas dit la vérité ou a parlé pour ne rien dire. Aussi, ici comme aussi bien ailleurs, a-t-il accompli ce qui convient à qui enseigne les arts libéraux, usant passablement de bon gros sens, comme on dit¹⁸⁵, pour se faire entendre ; et dans les genres et les espèces il n'a pas mis une difficulté que les plus savants eux-mêmes ne sont pas capables de comprendre, à plus forte raison qu'ils ne parviendraient pas à expliquer aux autres. C'est par un effet de ce même bon gros sens, qu'on lit ce mot fameux dans les *Topiques* : « Toutes les différences seront soit d'espèce soit d'individu. S'il s'agit du moins d'animaux, car chacun des animaux est soit une espèce soit un individu¹⁸⁶. » Comme aussi ce mot fameux de Boèce : « Toute espèce est son propre genre¹⁸⁷. » Car tout homme est un animal, toute blancheur est une

184. Aristote, *Premiers Analytiques* 1.27.43a.25 et suiv. ; Boèce (*PL* 64.669).

185. Cf. Cicéron, *Amitié* 5.19.

186. Aristote, *Topiques* 6.6.144b.1 et suiv. ; Boèce (*PL* 64.977).

187. On ne sait dans quel écrit. C. C. J. Webb propose de rapprocher cette citation de ce que dit Boèce, *Dialogues sur Porphyre* 1 (*PL* 64.39) : « En effet l'espèce est ce qui est aussi en soi-même un genre. »

couleur. Qu'est-ce donc qui empêche, conformément à cette argumentation en faveur de cette liberté, que ce qui est sensible soit prédiqué ou rattaché à autre chose? Et, à mon avis, les auteurs n'ont pas imposé aux paroles la caractéristique d'être liées à une seule signification dans toutes leurs connexions, mais ils ont parlé dans leur enseignement en faisant en sorte d'être au service de l'intellect, qui s'en accommode fort bien et dont la raison exige qu'il soit pris ici en considération avant tout le reste. Donc ce qu'en soi-même on appelle prédiquer, du fait de ce qui y est attaché, rassemble toutes sortes de significations. Cependant cela pourrait peut-être désigner partout une sorte de rapport logique ou d'inhérence. Car lorsqu'une parole à propos d'une parole indique une certaine liaison des termes d'une affirmation vraie, lorsqu'une parole est dite prédiquée d'une réalité, il apparaît qu'une telle dénomination lui est adaptée. Mais prédiquer une réalité d'une réalité signifie parfois que ceci est ceci, par exemple que Platon est un homme; parfois que ceci participe à ceci, comme c'est le propre du sujet qu'il participe à l'accident. Et je n'ai pas honte de convenir de ce qu'une réalité est prédiquée d'une réalité dans une proposition, même s'il n'y a pas de réalité dans une proposition, vu que j'ai présent à l'esprit qu'une réalité est signifiée par le terme prédiqué d'une affirmation vraie, à propos duquel on traite de quelque réalité ou quelque réalité est signifiée. Ainsi je suis d'avis qu'il ne faut pas être hostile à la lettre, mais la traiter en amie et se plier à ses désirs en acceptant la synonymie d'un mot un peu trop libre; et, à chaque changement dans l'emploi ou usage abusif d'un terme que l'on juge déplaisant, le lecteur ou l'auditeur n'a pas à se mettre à mordre¹⁸⁸. À ce que tu supportes mal, habitue-toi, tu le supporteras¹⁸⁹. Et il est vraiment ingrat et d'un naturel aussi impudent qu'imprudent, celui qui s'émeut de tous les mots de son maître et refuse de se conformer à ce qu'il dit, si peu que ce soit. Suivons donc les figures des auteurs et jugeons à chaque fois ce qu'ils disent, d'après les raisons pour lesquelles ils le disent. C'est en effet cela qui doit en fonder la sûre intelligence. Mais que le nom aussi de réalité ait une portée plus large, de sorte qu'il puisse convenir aux universaux, qui sont compris, d'après

188. Cf. Jérôme, *Lettres* 50.1 (PL 22.513).

189. Ovide, *Art d'aimer* 2.647.

Aristote, comme détachés des singularités, de sorte cependant qu'ils ne peuvent exister si ces singularités leur sont enlevées; ce qu'en effet soutiennent, comme il le dit¹⁹⁰, ceux qui affirment que le genre est un par le nombre. C'est aussi ce que font ceux qui prétendent que les formes existent à elles seules, c'est-à-dire les idées, ce que combat Aristote violemment, chaque fois que l'occasion lui en est donnée, ainsi que leur auteur Platon. Aussi quoique Platon ait comme défenseur une importante assemblée de philosophes, et autant Augustin¹⁹¹ que bon nombre d'autres de nos philosophes chrétiens, quant à sa théorie des idées, ne suivons-nous nullement son opinion dans son analyse des universaux, vu que, nous le déclarons ici, nous suivons l'opinion du Prince des péripatéticiens¹⁹², Aristote. C'est une difficulté certes qu'aussi bien Boèce dans son second commentaire sur Porphyre¹⁹³ déclare par trop infranchissable que d'arbitrer entre les avis d'aussi grands hommes, mais celui qui se met à l'étude des œuvres des péripatéticiens doit plutôt s'en tenir à l'opinion d'Aristote. Peut-être pas parce qu'elle est la plus vraie, mais sûrement parce qu'elle est plus appropriée à ces disciplines. Or s'en éloignent manifestement très loin, autant ceux qui définissent les genres et les espèces comme des sons vocaux ou comme des paroles, que les autres qui sont tiraillés entre les différentes opinions ci-dessus concernant l'investigation des réalités. Et certes tous sont loin d'Aristote de façon plus puérile ou plus stupide que les disciples de Platon qui refusent d'admettre ses idées. Je pense que ceci devrait suffire, parce que ne s'appliquent ni à l'œuvre de Porphyre de façon sûre ni de façon utile à ce qui n'est qu'une introduction, ceux qui recensent les opinions de tous à propos des genres et des espèces et s'opposent à toutes pour enfin afficher comme un titre de gloire leur propre invention, alors que ceci n'a absolument rien à voir avec le propos de l'auteur, émousse les aptitudes naturelles de leurs auditeurs et ne laisse pas de place à la recherche sur d'autres points également qu'il est nécessaire de savoir.

190. C.-à-d. Boèce dans ses *Commentaires sur Porphyre* 2 (PL 64.83).

191. Cf. Augustin, *Questions diverses* 83 46 (PL 40.29 et suiv.).

192. Cf. Boèce, *Commentaires sur l'Interprétation* 2.3.9 (Meiser 193).

193. Cf. Boèce, *Commentaires sur Porphyre* 1.fin (PL 64.86).

Page laissée blanche intentionnellement

Livre III

Prologue au livre III

Vingt années environ ont passé depuis qu'une situation matérielle difficile et le conseil d'amis, auquel je ne pouvais pas ne pas me conformer, m'ont arraché aux ateliers et aux exercices de ceux qui professent la logique. Depuis, pour avouer la vérité en mon âme et conscience, pas même en passant ne serait-ce qu'une seule fois je n'ai touché aux œuvres des dialecticiens qui par leurs traités, leurs commentaires, leurs glossaires créent cette science, la maintiennent ou l'améliorent. C'est que pendant ce temps j'ai été tiraillé entre des occupations non seulement diverses, mais presque contraires, au point qu'il ne m'a été permis de penser en philosophe qu'à peine, même pour une heure et pour ainsi dire en cachette. Car depuis que j'ai eu quitté l'Angleterre, j'ai franchi dix fois les Alpes ; deux fois j'ai voyagé en Apulie ; assez souvent je me suis occupé des affaires de mes maîtres et de mes amis auprès de l'Église romaine ; et, au gré de toutes sortes d'intérêts à défendre, j'ai souvent voyagé ici et là en Angleterre et même en Gaule. En outre le soin que réclamaient les affaires de ma famille, l'assaut de soucis, l'imminence des choses à faire ne me laissent pas la possibilité d'étudier. Aussi estimé-je mériter d'autant plus d'excuses, à propos de ce que le lecteur trouvera de plus terne, dans ce que je dis, et de plus négligé. La sécheresse en effet de ma langue, l'engourdissement de mes facultés sont à attribuer, en partie à ce dont je viens de parler, en partie aux futilités de la vie à la cour, en partie à la fourberie de mon adversaire et à son impudence, lui qui avec une insistance obstinée m'a provoqué sans que j'y prisse garde et m'a de toute façon contraint à lui répondre malgré moi. Ainsi il m'arrive ce que dit le moraliste :

L'âge emporte tout, même notre âme ; je me souviens qu'enfant souvent je passais de longues journées à chanter.

Aujourd'hui j'ai oublié tant de chants; et jusqu'à sa voix même déjà fait défaut à Moeris¹.

Aussi ne serait-ce pas se conduire injustement à mon égard, que d'exiger cette vivacité propre à la jeunesse, l'ardeur d'un naturel bouillonnant, la sûreté de la mémoire, au milieu d'un tel tumulte d'affaires et à un âge seulement occupé de choses sérieuses, pour autant que la faiblesse de la chair ou la négligence de l'esprit par la méchanceté qui en résulte, nourrie du péché, ne diminuent ou n'éteignent ce sérieux? La vertu en tout cas qui n'attend pas les années, de même que celle aussi qui n'abandonne pas ceux qui deviennent faibles, est bien reçue. Numanus² a fait la gloire d'Ascagne pour avoir été terrassé par un enfant, et Darès³, célèbre par ses triomphes, en cédant devant un vétéran, un homme âgé, ajouta à la gloire d'Entellus. Il est en effet très glorieux que la nature cède manifestement devant la vertu. Quant à moi, quoique je sois déjà un vétéran et que le privilège de l'âge autant que de ma profession ou de mon ordre, si mes droits avaient quelque succès, devrait me l'épargner, je suis en quelque sorte traîné dans l'arène et contraint de recommencer des joutes que j'ai abandonnées et dont j'ai perdu l'habitude. Je me trouve devant une cruelle et terrible alternative: soit j'engage la lutte, ce qui n'est pas à mon avantage, soit en m'avouant vaincu je consens à une fausseté ignoble. Aussi ai-je préféré éviter l'ignominie à laquelle, seule ou avant toute autre chose, celui qui s'efforce de vivre en philosophe a dessein de s'opposer. Et comme je ne suis pas abondamment pourvu de mes propres traits, j'use sans distinction de ceux de tous mes amis. Loin de mépriser en effet, comme c'en est l'usage parmi nos contemporains, les moyens que je peux trouver chez moi, je m'en saisis d'autant plus familièrement que je suis plus certain qu'ils sont les dons d'amis sûrs. Car la vérité propre aux réalités demeure intacte, et jamais ce qui est vrai en soi ne s'évanouit, pour avoir été établi par un auteur récent. Et puis qui, sinon un insensé ou un ingrat, considérera que ce que l'on se propose de démontrer est

1. Virgile, *Bucoliques* 9.51-4.

2. Cf. Virgile, *Énéide* 9.590 et suiv.

3. Cf. Virgile, *Énéide* 5.362 et suiv.

recevable parce que Coriscus⁴, Brissus⁵ ou Melissus⁶ l'a énoncé, tous gens également obscurs, sinon seulement qu'à la faveur d'un exemple Aristote les a nommés? Et c'est le même qui le rejettera parce que Gilbert, Abélard ou notre compatriote Adam l'aurait énoncé? Je ne suis en tout cas pas de ceux qui détestent ce que leur époque peut avoir de bien, et qui par envie se refusent à recommander leurs contemporains à la postérité. Personne d'entre nos contemporains⁷, que je sache, n'a affirmé qu'il est impossible de formuler une contradiction⁸, ou qu'il ne se rencontre pas qu'une chose soit en mouvement ou qu'on parcoure un stade⁹ ou que la terre se meuve, parce qu'il se trouve que toutes choses sont en mouvement selon Héraclite¹⁰ qui, comme le dit Martianus¹¹, est en feu, puisqu'il est tout entier fait du feu dont il soutient que toutes choses ont été à l'origine composées. Et encore, ces opinions des Anciens sont accueillies favorablement en raison même de ce qu'elles sont anciennes, tandis que celles qui sont beaucoup plus probables et sûres de nos contemporains, parce que ce sont celles de nos contemporains, sont désapprouvées. Chacun peut bien dire ce qu'il pense. Le plus souvent, à mon avis, cela est dû à l'envie, dès lors que chacun se dit que le moindre mot de quelque importance qui a été apporté à la gloire d'autrui, est autant de pris à la sienne propre. Mais quant à moi, je ne recherche pas ma propre gloire mais celle de celui d'où procède tout bien en moi ou chez d'autres, et je désire que l'honneur en soit rendu à ceux qui m'ont fait l'honneur de me dispenser le peu que je sais ou que je me hasarde à penser – car je suis un disciple de l'Académie – et de

4. Cf. Diogène Laërce, 3.46 et 61.

5. Bryson le Mégarite; cf. Aristote, *Seconds Analytiques* 1.9.75b.40 et suiv.

6. Cf. Aristote, *Topiques* 1.11.104b.22; *Réfutations sophistiques* 5.167b.13, 6.168b.35, 30.181a.27.

7. *Nostrorum*, c.-à-d. ceux qui m'ont dispensé le peu que je sais ou que je me hasarde à penser, 3 prol. 7-8.

8. Ce qu'affirmait Antisthène; cf. Aristote, *Topiques* 1.11.104b.20; Boèce (*PL* 64.917).

9. Selon l'argument de Zénon; cf. Aristote, *Topiques* 8.8.160b.8; Boèce (*PL* 64.1002).

10. Cf. Aristote, *Topiques* 1.11.104b.21; Boèce (*PL* 64.917).

11. Cf. Martianus Capella, 2.213.

même je n'ai pas honte de louer les auteurs des progrès que je fais. Comme dit en effet Pline : « C'est le penchant d'un heureux naturel et louable, que de reconnaître qui nous a fait progresser¹². » Ceux-là aussi qui maintenant médisent de moi sur ce point précisément, un jour à l'instigation de Dieu seront loués, pour avoir été des instigateurs de bienfaits, car la gloire réservée à leur valeur¹³ les attend et, à la faveur du temps, l'envie de ceux de notre siècle s'évanouira. Poursuivons donc notre propos et, ce qui d'une époque révolue me viendra à l'esprit à propos de mes études dans ma jeunesse, puisque cet âge heureux me revient à l'esprit, présentons-le brièvement tout en revenant par le souvenir, allégrement, sur les livres à lire de préférence aux autres et comment. Et quant à ce qui pourrait avoir été oublié ou mal dit, qu'on le mette au compte de l'oubli, du temps et de mes occupations.

Chapitre 1.

Comment il faudrait présenter Porphyre et d'autres livres

À mon avis, très sincèrement il faut présenter tout livre de telle façon que l'on puisse prendre connaissance le plus facilement du monde de ce qu'il dit. Il n'y a pas à chercher en effet l'occasion d'en introduire la difficulté, mais partout à le rendre facile. Et je me souviens que le Péripatéticien du Pallet suivait cet usage. C'est la raison pour laquelle, à mon avis, il penchait à propos des genres et des espèces pour une opinion, sans vouloir heurter ses disciples, assez puérole, préférant instruire et faire progresser ses disciples sur des explications élémentaires, plutôt que sur la difficulté propre aux questions philosophiques être trop obscur. Il s'appliquait en effet très soigneusement à faire ce qu'Augustin¹⁴ prescrivait de faire dans tous les cas, c'est-à-dire qu'il se mettait au service de l'intellection des réalités. Aussi faut-il présenter Porphyre de façon que l'on comprenne la signification de ses paroles à propos de ce que l'on traite, et que l'on garde aux mots ce sens qui leur vient justement de cette approche superficielle. Ainsi il sera une assez bonne introduction, et remarquable par sa brièveté facile. Qu'il

12. Cf. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* Préface au livre 21.

13. C.-à-d. l'oubli.

14. Dans son traité *de Magistro*.

suffise donc à celui qui doit y être introduit, de savoir que le nom de *genus* [«genre, race»] a plusieurs sens¹⁵ et que par son sens premier il signifie le principe de l'origine, c'est-à-dire le parent ou le lieu dont on est issu. De là vient que Polynice, interrogé par Adraste sur son *genus* répondit sur l'un et l'autre points :

Mes ancêtres sont issus de Cadmus et de Thèbes, terre vouée à Mars¹⁶.

Puis à partir de ce sens, le mot a changé de signification pour désigner ce qui est prédiqué de choses qui diffèrent par l'espèce, pour dire ce que c'est¹⁷. De même aussi *species*¹⁸ [«espèce, aspect»] est employé de manières très variées : par son sens premier il signifie la forme qui résulte des contours des parties ; d'où¹⁹ vient aussi que *speciosus* [«de bel aspect»] a la même signification que *formosus* [«de belle forme»]. À partir de là, on l'a aussi employé pour signifier ce qui, des choses qui diffèrent par le nombre, est prédiqué pour dire ce qu'elles sont. Aussi est-il clair que ces noms n'appartiennent pas à la seconde imposition, mais que, bien qu'appartenant à la première, c'est par transposition qu'ils en viennent à signifier autre chose ; ce qui, vu que cela ne se produit pas par un souci d'ornement mais par nécessité, ressemble à l'équivoque. Boèce ajoute une troisième signification²⁰ de ce même mot en disant que l'on désigne la forme comme substantielle de l'espèce, par exemple l'humanité comme l'espèce de l'homme. Mais il la nomme espèce subtile²¹ et il soutient que Porphyre l'a volontairement passée sous silence de façon à ne pas retarder les esprits par une excessive difficulté dans ses nécessaires propos d'introduction. Dès lors, où veulent-ils en venir ceux qui ajoutent non seulement cette dernière signification contre l'avis de l'auteur, mais même tout ce qu'on peut trouver d'autre ? Ce qu'ils cherchent à mon

15. Porphyre, *Isagoge* 1.1 ; trad. Boèce (Busse 26).

16. Stace, *Thébaïde* 1.680.

17. Porphyre, *Isagoge* 1.5, trad. Boèce (Busse 27).

18. Boèce, *Dialogues sur Porphyre* 1 (PL 64.37 et suiv.).

19. Cf. Marius Victorinus, *Isagoge* (PL 64.38) ; Boèce, *Dialogues sur Porphyre* 1 (PL 64.37).

20. Boèce, *Commentaires sur Porphyre* 3 (PL 64.99).

21. C.-à-d. à entendre au sens strict, tel que seul un esprit pénétrant peut le saisir.

avis, c'est à paraître très instruits et beaux parleurs en en traitant de telle sorte qu'ils ne puissent guère être compris. Faisons la même chose à propos de la différence, du propre, et de l'accident. Exposons simplement la signification des termes, saisissons-nous de celle qui correspond à la question mise en débat, par des définitions bien arrêtées; ensuite conformons-nous aux domaines propres à chacun. Finalement les différences entre chacun d'entre eux devraient leur être attribuées à chacun successivement, de façon superficielle à mesure qu'on les rencontre; avec cela on a expliqué Porphyre. Il faut en effet décortiquer la lettre avec douceur et non la torturer impitoyablement, comme on le fait pour les prisonniers de guerre, jusqu'à lui faire rendre un sens qu'elle n'a jamais reçu. En outre c'est un maître excessivement sévère²² et dur, qui, reprenant ce qui n'avait pas été confié et récoltant ce qui n'a pas été semé, contraint Porphyre à rendre compte de ce que tous les philosophes ont jugé recevable; et qui ne s'estime pas satisfait si son petit traité n'enseigne pas tout ce qu'on peut rencontrer d'écrit où que ce soit. Il est clair que la vérité est l'amie de la simplicité, et que, qui exige ce qu'on ne lui doit pas, y gagne bien souvent de recevoir ce qui lui était dû²³. Et tout ce que révèle l'aspect extérieur de la lettre, un lecteur fidèle et avisé doit cependant le respecter comme quelque chose de sacré, jusqu'à ce que, du fait d'un autre enseignement ou par une révélation du Seigneur, il découvre une vérité plus complète et plus familière. En effet ce que l'un enseigne de façon certaine et utile, un autre de façon aussi certaine et aussi utile le fait désapprendre²⁴. De fait la charge de celui qui enseigne comme il se doit, consiste à dispenser, de façon opportune et selon la personne, ce qu'il a reconnu être utile à chacun. Ainsi par exemple, Porphyre²⁵ soutient que le corps est le genre de l'homme puisqu'il est aussi celui de l'animal. Aristote²⁶, lui, le fait désapprendre et balaie l'erreur de ceux qui pensent que le genre est prédiqué de l'espèce selon quelque rapport; il n'est pas en effet prédiqué de l'espèce selon quelque rapport. D'où il est

22. Cf. Luc 19.21.

23. C.-à-d. rien.

24. Cf. *Meta* 2.7, 2.10.31, 3.1.54 et 56, 3.3.188.

25. Boèce, *Traduction de l'Isagoge* 2.6 (Busse 29).

26. Aristote, *Topiques* 4.5.126a.17 et suiv.; Boèce (*PL* 64.950).

manifeste que le genre de l'animal n'est ni le visible ni le sensible, qui se prédiquent en effet selon quelque rapport, c'est-à-dire selon le corps et non l'âme. C'est pourquoi, dit-il²⁷, le corps ne saurait être le genre de l'animal, puisque c'en est une partie. De fait en aucune façon une partie n'est prédiquée de la totalité. Du moins au sens propre. Car rien ne l'empêche dans des expressions figurées. Les grammairiens disent traditionnellement en tout cas qu'il existe une figure de style appelée synecdoque²⁸, qui attribue le nom de la totalité à une partie et de même le nom d'une partie à la totalité. Une réalité en effet fréquemment reçoit le nom d'une partie plus noble ou plus connue. D'où l'homme, qui est composé d'une âme et d'un corps et, comme en témoignent Cicéron²⁹, Apulée³⁰, et qui plus est Jérôme³¹, Augustin³² et beaucoup d'autres, tant parmi les chrétiens que parmi les païens, n'est pas davantage un corps qu'une âme, mais en quelque sorte moins, est désigné par le nom du corps selon l'usage commun, parce que cette partie est la plus évidente et la mieux connue de nos sens. Cependant il est également vrai, mais reçu des seuls philosophes, qu'en lui-même il est une âme, et qu'il ne s'en suit pas pour autant qu'il soit incorporel, car, comme disait Abélard, la négation a trop de force. Il empêchait aussi la gradation³³ d'une expression figurée, du fait qu'il n'est pas permis d'étendre la portée des figures, qui par elles-mêmes ne sont acceptées que comme expédients. Or aucun genre n'est prédiqué de son espèce, de façon figurée ou métaphorique. Il est de fait toujours et spécifiquement vrai de tout ce dont il est le genre. Et si quelque chose, non seulement chez Porphyre, mais dans un texte quelconque, se rencontre de particulièrement difficile à comprendre, que le lecteur ou son auditeur ne s'en détourne pas aussitôt effrayé, mais qu'il continue, vu que les auteurs s'expliquent les uns par les autres et que chaque texte tour à tour révèle quelque chose des autres textes. Aussi rien ou très peu échappe-t-il à celui qui lit le plus.

27. Aristote, *Topiques* 4.5.126a.28; Boèce (*PL* 64.950).

28. Cf. Donat, *Ars Grammatica* 3.6 (Keil 4.400).

29. Cf. Cicéron, *des Biens et des Maux* 4.10.25, 5.12.34.

30. Cf. Apulée, *Platon* 1.13.

31. Cf. Jérôme, *adversus Jovinianum* 2.10 (*PL* 23.299).

32. Cf. Augustin, *Cité de Dieu* 10.6; *Lettres* 3.4 (*PL* 33.65).

33. Cf. Cicéron, *de l'Orateur* 3.206.

Chapitre 2. L'utilité des *Catégories* et les ressources qu'elles offrent

Le livre des *Catégories* d'Aristote est un livre d'initiation et qui accueille celui qui aborde la logique, comme un enfant en quelque sorte qui vient de naître. De fait il traite des expressions complexes³⁴, en tant qu'elles signifient des réalités, ce qui est le tout premier principe chez un dialecticien. Mais auparavant il traite de quelques points à propos des équivoques, des univoques et des dérivés³⁵, parce que leur connaissance est on ne peut plus nécessaire pour définir, diviser et conclure. Car une ambiguïté qui passe jamais inaperçue, entraîne de nombreuses erreurs et arrête ceux qui peinent sur une question, quand l'un ignore sur quoi se porte l'intellection de l'autre. « Mais une fois éclaircis, comme dit Aristote, tous les multiples sens dans lesquels une parole peut être dite et à quoi la rapporte celui qui soutient la thèse, celui qui pose les questions paraîtra ridicule, s'il ne le fait pas conformément à ce propos. Et c'est aussi utile pour ne pas se laisser prendre par un raisonnement fallacieux et pour y prendre les autres. Ce que sachant en effet, chaque fois qu'un terme sera employé nous ne nous laisserons pas tromper par un raisonnement fallacieux, mais nous saurons si celui qui interroge le fait en ne donnant pas à une parole le même sens; et nous-mêmes en interrogeant nous pourrions raisonner de façon fallacieuse, et même toujours, si, parmi les termes employés avec des significations différentes, les uns sont vrais, les autres faux; à moins que celui qui répond, ne le sache aussi chaque fois qu'ils sont employés³⁶. » La connaissance aussi des termes univoques et des dérivés est à ce point nécessaire qu'Isidore³⁷ soutient qu'à eux trois, c'est-à-dire les termes équivoques, les univoques et les dérivés, ils représentent les ressources qu'offrent les catégories. De fait tous les prédiqués se rapportent à leur sujet de façon équivoque, univoque ou dérivée. Équivoque du

34. Cf. Aristote, *Catégories* 2.1a.16; Boèce (*PL* 64.168); et l'explication qu'en donne Jean de Salisbury dans son *Histoire pontificale*, cf. *The «Historia Pontificalis» of John of Salisbury, op. cit.*, 13.35.16.

35. Cf. Aristote, *Catégories* 1a.1-15; Boèce (*PL* 64.163 et suiv.).

36. Aristote, *Topiques* 1.18.108a.24-31; Boèce (*PL* 64.922).

37. Isidore de Séville, *Étymologies* 2.26.2.

moins s'ils ne sont pas employés dans un même sens; univoque s'ils sont employés dans un même sens; dérivée s'ils ne le sont ni tout à fait dans un même sens ni tout à fait dans un autre, mais que l'intellection des mots se trouve proche du fait d'une certaine ressemblance, tout en gardant la parfaite disposition des sons. Ainsi « bonté » a donné « bon », et « courage », « courageux³⁸ », en raison de l'intellection proche qui est en quelque sorte évaluée d'après la forme même des mots. Aussi de l'avis d'un certain nombre, les dérivés et les mots dont ils sont issus, signifient-ils fondamentalement la même chose, tout en ayant encore diverses autres significations. Bernard de Chartres disait que « la blancheur » désigne une vierge pure, « être blanc » la même entrant dans la chambre nuptiale ou étendue sur la couche, alors que « blanc » désigne la même mais déflorée. Ceci du moins parce que la « blancheur », du simple fait de l'affirmer et sans aucune participation du sujet, signifie la qualité elle-même, c'est-à-dire une espèce de couleur qui rend la vision distincte³⁹. Tandis que « est blanc » dénote fondamentalement la même qualité, même si elle admet la participation de la personne. Si en effet on décortique ce qu'ici ce mot signifie quant à la substance, la qualité de blancheur se présente à l'esprit, mais dans les accidents du mot on découvrira la personne. Quant à « blanc », il signifie la même qualité, mais répandue dans, et mélangée avec la substance et déjà, d'une certaine façon, plutôt déflorée. Car le mot lui-même signifie, en tant que substance, le sujet de la blancheur, en tant que qualité, la couleur du sujet qui est blanc. Il croyait même s'appuyer autant sur Aristote que sur les opinions de beaucoup d'autres autorités. Il dit en effet: « "Blanc" ne signifie rien d'autre qu'une qualité⁴⁰. » Il avançait aussi beaucoup d'autres raisons fort éclectiques, par lesquelles il s'efforçait de démontrer que les réalités se prédisent parfois de façon nette, parfois de façon approximative, et il soutenait que pour celle-ci la science des mots dérivés est des plus utiles. Cette opinion a de même que ses opposants, ses défenseurs. J'estime que la discussion

38. Ce dernier exemple est tiré d'Aristote, *Catégories* 1a.14; Boèce (*PL* 64.167).

39. Aristote, *Topiques* 1.15.107b.29, 3.5.119a.30 et 7.3.153a.38; Boèce (*PL* 64.939 et 990).

40. Aristote, *Catégories* 5.3b.19; Boèce (*PL* 64.194).

de telles questions, pour répondre sur un mot, présente bien peu d'intérêt⁴¹, pour avoir appris que ce qui se dit, doit se comprendre⁴² à partir des causes pour lesquelles on le dit. Et je ne pense pas que ce qu'ont voulu dire Aristote dans ce que j'ai mentionné ci-dessus, ou d'autres autorités, demande pour être interprété qu'on entraîne dans ce genre de débat tout ce qu'on trouve avoir été dit où que ce soit. Car chez le même il est prouvé que le mouvement se prédique d'un animal⁴³, l'état de veille d'un bipède⁴⁴, et bien des choses de cette sorte. Autrement les exemples des *Analytiques* ne seraient pas bien convaincants et, chez le même⁴⁵, si «cécité» et «être aveugle» étaient la même chose, ils seraient prédiqués de la même chose; or en fait un homme est qualifié d'«aveugle», mais absolument pas de «cécité». Aussi ne faut-il pas, en profitant de l'occasion futile d'une querelle à propos d'un mot, porter préjudice à ce que les auteurs ont à l'esprit et qui doit être examiné à partir de la circonstance dans laquelle ils le disent. Tout propos en effet ne prend pas toujours la même forme d'expression. Il est clair que les mots dérivés ne signifient pas la même intellection que ceux dont ils dérivent, et que l'esprit n'atteint pas à la même réalité de les entendre; et ils ne sont pas non plus appellatifs des mêmes choses; ils sont en effet très souvent éloignés les uns des autres et il en résulte logiquement une contradiction. Parfois cependant s'admettent avec patience et sont prédiqués de la même chose en même temps, ou l'un de l'autre, des mots apparentés par dérivation. Ainsi aussi la bonté est dite bonne, l'unité une. Il est cependant de règle qu'il en résulte une contradiction, ce que pourtant on dit résulter davantage de leur cosignification que de leur signification. Et c'est probable, mais si c'est suffisamment vrai, que ceux qui sont compétents, en décident. Car avec les mots qui signifient la même chose, la contradiction ne peut venir que de leur cosignification. En effet le nombre singulier, une fois posé,

41. À examiner certaines questions d'un peu trop près, notre académicien craint la chicane. Il en est fatigué, la condamne mais la devine inévitable; cette réticence à l'égard des concepts est l'une des tensions sous-jacentes mais fortes qui inquiètent l'écriture et la pensée de notre auteur.

42. Cf. Hilaire de Poitiers, *de Trinitate* 4.14 (PL 10.107).

43. Aristote, *Premiers Analytiques* 1.9.30b.6; Boèce (PL 64.649).

44. Aristote, *Premiers Analytiques* 1.11.31b.28; Boèce (PL 64.651).

45. Aristote, *Catégories* 10.12a.39-42; Boèce (PL 64.271).

exclut le pluriel du même nom. Comme lorsque quelque chose est « un homme », ce n'est pas « des hommes ». Assurément peu importe comment cela se fait, dès lors que ce à quoi tend uniquement la dialectique, c'est à déterminer le sens des propos et, par leur prédication, à atteindre à la science de la recherche et de l'établissement de ce qui est vrai. Voilà ce qu'elle fait, qu'elle divise, définisse, déduise ou résolve les difficultés de ce qui a été déduit. Les mots dérivés donc d'une certaine façon donnent à entendre les qualités d'après certaines choses. Les mots dont ils dérivent, quant à eux, font connaître de quelles choses dérivent ces qualités. Ainsi le « courage » donne à entendre ce qui fait que l'on est « courageux ». Et « courageux », la qualité de quelqu'un du fait de son « courage ». C'est pourquoi aussi on emploie le nom de « courage » pour signifier non « de qui » mais « par l'effet de quoi ». Il marque en effet une cause. Ce qui fait dire à Grégoire : « "Ange" est le nom d'une fonction et non d'une nature⁴⁶ », puisqu'il résulte d'une fonction, même si c'est celle d'une personne, et donne à entendre, comme il a été dit, de quelle qualité est d'une certaine façon le service rendu par cette fonction. Il y a un certain nombre d'exemples de ce genre : ainsi « consul » est le nom d'une charge publique, « studieux » d'une qualité, « platonicien », « socratique » d'une appartenance déclarée à une école ; ainsi ils donnent à entendre ces réalités précitées. Par conséquent il est clair que « signifier », de même que « prédiquer », est employé de différentes façons. Mais tout le monde sait distinguer la façon qui nous est la plus familière. De là vient que « juste » et les mots semblables qui se trouvent partout chez les auteurs, sont dits signifier tantôt « juste » tantôt « la justice », ou les prédiquer. Mais le contraire ne se rencontre pas du tout ou très rarement, même s'il se rencontre cependant quelque part que « la justice » signifie ou prédique « juste ». Et Boèce dit dans son traité *De la Trinité* : « Lorsque je dis "Dieu est juste", on pourrait croire que je prédique une qualité, alors que je prédique une substance, et même celle qui est plus qu'une substance⁴⁷. »

46. Grégoire le Grand, *Homélies sur les Évangiles* 34.8 (PL 76.1250), à la suite d'Augustin, *Commentaires sur les Psaumes* 103.15 (PL 37.1348), Jérôme, *contra Johannem* 17 (PL 23.369). *Ange* signifie en grec « messager ».

47. Boèce, *de Trinitate* 4.156 ; A. Tisserand, *Traité théologiques*, *op. cit.*, p. 153-5.

Pourquoi, dis-je, semblerait-il prédiquer une qualité, quand en réalité ce nom « juste » ne prédiquait pas une qualité ? Tel est bien ce que dit Aristote : « Ils signifient une qualité comme “blanc”, une quantité comme “de deux coudées⁴⁸”. » Il en va ainsi en tout cas parce qu'on les donne à partir d'une qualité ou d'une quantité. De même aussi ils prédisent une qualité dont ils indiquent, par le fait qu'ils sont apposés, qu'elle est présente dans leurs sujets. Cependant ils sont dits signifier des qualités, puisqu'ils mettent en évidence, par l'apposition qui est la leur, les qualités qui sont propres aux sujets⁴⁹. Mais il n'y a pas là grande différence, pourvu que l'interprète soit bienveillant, même si à entendre « blanc » on comprend en quoi il y a « la blancheur ». Alors que si on nous dit « blancheur », on ne comprend pas « en quoi il y a telle couleur » ; mais plutôt « la couleur qui rend tel ». De fait ce que notre intellect conçoit en entendant un mot, c'est la signification la plus familière de ce mot précisément.

Chapitre 3. Quel est le contenu des *Prédicaments* ; et ce dont se contente la modération de ceux qui s'efforcent de vivre en philosophes

Puisque donc, pour me conformer au principe d'indifférence, chaque chose est prédiquée de façon équivoque, univoque ou dérivée⁵⁰, et que cette prédication elle-même est en quelque sorte le matériau du raisonnement, on expose d'abord les ressources propres aux prédicaments qui arrêtent le travail de ceux qui peinent à traiter une question d'après les règles de cet art, ou le facilitent et le favorisent. Les multivocaux et les diversivocaux, que

48. Aristote, *Catégories* 4.1b.28-9 ; Boèce (*PL* 64.180).

49. Par cette phrase d'une formulation embarrassée et dont le vocabulaire appartient à la logique ontologique et à la grammaire, Jean veut faire comprendre la différence entre le nom *qualitas*, « la qualité » inhérente aux sujets, et *qualis* « quel » un qualificatif apposé aux sujets. La première, « blancheur » par exemple, concerne la substance ; la seconde, « blanc », concerne le sujet.

50. Cf. les trois définitions données par Aristote, *Catégories* 1.1a.1-15 ; Boèce (*PL* 64.163-168).

51. Boèce (*PL* 64.168).

Boèce a ajoutés⁵¹, concernent plutôt la grammaire. Or il y a multivocaux quand il se rencontre plusieurs mots pour l'intellection et le fait de nommer la même réalité, comme « épée », « pointe », « glaive ». Les diversivocaux sont ceux qui diffèrent à la fois de sens et de son, comme « homme » et « pierre ». Quant au principe de l'indifférence, que nous approuvons toujours, ce livre le recommande plus que le reste, même s'il est manifeste pour qui examine les textes attentivement. Il traite en effet tantôt de ce qui signifie tantôt de ce qui est signifié, et présente les uns avec les mots des autres. Certains disent que ce livre, parce qu'il est élémentaire, est presque inutile; et se considèrent comme des gens suffisamment accomplis pour ce qui est de persuader, en logique dialectique et démonstrative⁵², si jamais ils ont méprisé ou ignoré ce dont Boèce, dans son premier *Commentaire sur Porphyre*, enseigne qu'on devrait faire une lecture de présentation avant d'aborder quoi que ce soit de cet art. Je suis loin de partager leur avis et je ne vois pas comment, sans cela, on peut davantage être logicien que lettré, sans connaître ses lettres. Il fait voir en effet ce que sont, dans les réalités, l'universel, le singulier, la substance, l'accident, et, dans les formulations, ce qui est dit de façon équivoque, univoque, dérivée. Il fait connaître la signification des complexes, il enseigne la manière de mener une investigation des plus correctes; il ouvre la voie, la première et si lumineuse, à la perfection de la connaissance. Puisque, semble-t-il, pour avoir une parfaite connaissance de ce qui touche à l'enseignement péripatéticien, lequel s'occupe de l'investigation de la vérité plus que du reste, cela suffit. À propos de telle chose, il faut certes d'abord savoir si elle existe: ensuite ce qu'elle est, quelles qualités elle a, ce qu'elle mesure, par rapport à quoi elle existe, où, quand, sa position, son état, ce qu'elle fait, ce qu'elle subit. Le dernier point à examiner, à propos de chaque chose, est pourquoi elle est ainsi; et cet examen déjà atteint non seulement à la perfection des anges, mais même à ce qui est le privilège de la majesté divine. Et de fait lui seul connaît la cause de toute réalité, dont la volonté est la première cause de tout et qui, pour autant qu'il l'a voulu, a voulu révéler à chacun pourquoi

52. Cf. Boèce, *Dialogues sur Porphyre* 1 (PL 64.13).

53. Cf. *Code justinien* 1.17.2.13.

il en est ainsi. Le fait est que la perfection divine comprend toutes choses dans leur plénitude, l'angélique ne commet nulle erreur, l'humaine se fait des idées justes à propos de la plupart des choses⁵³. Ainsi donc tout l'achèvement de la connaissance prend corps dans ces douze points. L'investigation philosophique, dans sa modération, se contente de onze d'entre eux et, si elle passe outre, elle attribue en grande partie ses progrès à la grâce. De fait la grâce ouvre à ceux qui frappent à sa porte⁵⁴ et le Seigneur révèle sa volonté, qui est la cause originelle de toutes choses, à ceux qui de tout leur cœur cherchent à la connaître⁵⁵. En outre le logicien étudie les dix éléments qui concernent sa formation propre et, quand il en a été pleinement instruit, il s'efforce de réduire son adversaire à néant en se mettant du côté de ceux qui apportent la contradiction. Viennent d'abord donc les questions dites naturelles et qui sont en quelque sorte élémentaires, à savoir quoi, de quelle dimension, quelle qualité, et le reste. Et puis, quand nos gymnosophistes ont été formés à ces questions, ils produisent une contradiction et, serrant de près comme on dit, ils cherchent à rompre la ligne adverse par les subtilités de leur plan d'attaque. C'est que chaque partie s'efforce de faire reculer la thèse de l'adversaire. Mais puisque la nature constitue le premier sujet d'investigation, les dix prédicaments ont été produits d'abord essentiellement pour elle, et des formulations ont été inventées par lesquelles ce qui se présente d'abord à nos sens ou à notre intellect, que ce soient des corps ou des esprits, puisse être exprimé à propos de chacun d'entre eux : la substance, la qualité et la quantité, ou ce qui correspond aux autres questions qui se présentent à propos de la nature. De là vient aussi que sont appelés prédicaments, soit à propos des expressions soit à propos des réalités, les dix sortes de prédicables qui peuvent être ainsi rapportés à des substances singulières et individuelles, et indiquer à propos de celles-ci précisément, ce qu'elles sont, ce qu'elles mesurent, quelles qualités elles ont, par rapport à quoi elles existent, où, quand, leur position, leur état, ce qu'elles font ou subissent. Ainsi le premier prédicament s'intéresse à ce qui indique, à propos de l'une quelconque

54. Cf. Matthieu 7.8.

55. Cf. Deutéronome 4.29, Jérémie 29.13.

56. Cf. Jérôme, *Commentaire sur le prophète Daniel* 1.2 (PL 25.495-6).

des substances, ce qu'elle est; le second, à ce qui indique ce qu'elle mesure; le troisième, par rapport à quoi elle existe; le quatrième, quelle qualité elle a; le cinquième, où elle existe; le sixième, quand; le septième, sa position; le huitième, son état; le neuvième, ce qu'elle fait; le dixième, ce qu'elle subit. Et leur nombre a certes été accru à ce point parce que, chez les philosophes, la spéculation à propos des réalités corporelles était la plus en honneur, dès lors qu'avant Zénon un très petit nombre d'entre eux, sinon personne, n'eut la moindre idée juste à propos de l'âme ou des esprits incorporels. C'est lui en effet qui, s'il faut croire saint Jérôme⁵⁶, enseigna l'immortalité des âmes. On ne saurait guère en tout cas appliquer aux esprits, de façon qui convienne, la position et certains autres prédicaments, vu que ceux-ci, pour leur part, concernent avant tout les corps matériels. Aussi ce que l'on examine d'abord et qui d'une certaine façon est propre à ceux qui s'efforcent de penser en philosophes sur la nature, porte-t-il sur la question des substances. L'examen qui suit, lui, est mathématique et il imite la nature. De là vient que le mathématicien était qualifié par les Anciens⁵⁷ de «singe des philosophes de la nature». De même en effet que celui qui cherche à découvrir les secrets de la nature, examine à propos de Cléon ou Callias, ce qu'il est, quelle qualité il a ou ce qu'il mesure, de même le mathématicien, pourvu qu'il fasse abstraction de la substance, examine à propos de celle-ci, ce qu'elle est ou sa qualité ou ce qu'elle mesure, et ainsi de suite, passant, comme les philosophes de la nature, aux autres questions. Mais chez ceux qui, par la vigueur de leur intelligence, pénètrent une philosophie plus pure⁵⁸, depuis quelque temps déjà il est convenu qu'il n'y a pas de place pour une seconde mathématique, afin que le travail philosophique ne se poursuive pas à l'infini et que n'erre pas sans cesse la recherche, elle qui toujours tend à une fin. En tout cas celui qu'on a déjà mis complètement nu, ne peut pas être dénudé davantage, et si l'on a abstrait la forme de la matière ou supputé la matière de la forme, il sera vain alors de s'efforcer soit de vêtir la forme de circonstances et de propriétés qu'elle ne peut porter, soit de dévêtir la matière de celles qu'elle n'a

57. À qui Jean pense-t-il? C. C. J. Webb propose Sénèque, *Lettres* 88.26 et suiv.

58. Cf. Boèce, *Arithmetica* 1.1 (PL 63.1079 et suiv.).

pas. Tout ce qui donc est tenté au-delà, est le fait non de ce qui constitue la nature, mais c'est la fiction d'un esprit qui peine sur la subtilité des mathématiques. Quand en effet on demande ce qu'est la blancheur et que l'on répond que c'est telle couleur, ce qui y est ajouté pour en déterminer l'existence soit exhale comme l'odeur d'un effet et ainsi dépend de la substance, soit dégage comme le parfum d'une propriété qui peut-être n'opère pas encore. Et si la recherche se poursuit jusqu'à demander ce qu'elle mesure ou où elle est, on doit vite emprunter les détours de ce qui a trait aux réalités corporelles. Aussi crois-je que ce bien petit nombre de philosophes a battu la campagne, qui met en tout point sur le même pied un mathématicien avec celui à qui il revient de juger de la nature, pensant trouver ailleurs les genres des prédicaments qui sont manifestes à propos des réalités corporelles et spirituelles. Tous les genres donc et toutes les espèces de substances, de qualités et d'autres choses, ils les mettent de force dans le premier prédicament, parce qu'en attribuant un genre et une espèce on satisfait à la première question, c'est-à-dire qu'on énonce à propos d'une chose ce qu'elle est en elle-même. Leur succession est ensuite disposée conformément au genre des questions. Ce qui certes est évidemment incompatible avec ce que dit Aristote: « Il est manifeste que dire de quoi que ce soit que cela existe, signifie parfois certes la substance, mais parfois la qualité, parfois l'un quelconque des autres prédicaments⁵⁹. » Car si, à propos d'un homme, on dit qu'il est en soi un homme ou un animal, à la fois on dit ce qu'il est et on signifie sa substance. Et si, à propos de la couleur blanche, on dit que c'est d'une couleur dont il s'agit, on dit ce que c'est et on indique sa qualité. De même, à propos d'une dimension en coudées, qu'on dise que c'est cette dimension, on dit ce que c'est et on signifie de quelle quantité c'est. Et de même aussi pour les autres. Pour de tels cas à chaque fois en effet, s'il s'agit d'une même chose, on dit soit une même chose soit son genre, et à son propos on signifie ce que c'est; mais s'il s'agit d'une autre chose, on ne signifie pas ce que c'est, mais ce qu'elle mesure ou quelle qualité⁶⁰ elle a, ou quelque autre prédicament. Certes

59. Cf. Aristote, *Catégories* 4.1b.25 et suiv.; Boèce (*PL* 64.180).

60. Au cours de ce chapitre, Jean présente les prédicaments à cinq reprises et dans un ordre constant, n'était qu'une sorte d'instabilité fait passer la *qualité* de la 2^e à la 4^e place: *Meta* 3.3.30-32 (2^e place), 49 (3^e), 57 (2^e), 61-63 (3^e), 63-

notre auteur ne déclare manifestement pas que tous les genres se trouvent dans le même prédicament, même s'ils comprennent le même mode de prédication, ou que les neuf sortes de réalités accidentelles ne sont pas prédiquées des substances, ou qu'elles sont prédiquées de la même manière de leurs sujets et de leurs constituants. Isidore⁶¹, Alcuin⁶² et certains autres sages soutiennent que tous les autres sont prédiqués des substances premières, et donnent une phrase toute chargée de la revue exacte des dix prédicaments pour les illustrer par cet exemple: «Augustin, un grand orateur, fils d'un tel, debout, dans une église, aujourd'hui, vêtu des ornements sacerdotaux, s'épuise à discuter⁶³.» Cette phrase est en effet parfaite et elle indique du sujet, c'est-à-dire de celui dont il s'agit, la substance, la qualité et la quantité, ainsi que le reste, même si peut-être l'exemple de la quantité qu'elle donne n'est guère approprié⁶⁴. De même en tout cas que la nature, mère de toutes choses, a créé la substance première qui reçoit sa forme de ses accidents, elle a aussi créé avec les substances singulières les accidents singuliers dont cette même substance reçoit sa forme. Mais ces choses qui sont comprises comme abstraites des substances singulières, telles les substances secondaires, sont, comme on l'a dit, certaines fictions de l'esprit imaginées pour une raison justifiée. Et certes, de même que parmi les substances celles-ci sont dites premières, qui sont en effet des substances et qui par la singularité de leur essence sont soumises aux accidents, et celles-là secondes, dont la conception par l'intellect, qui certes ne pense pas rien, résulte de la conformité des singularités entre elles, de même aussi on pourrait par raison d'analogie appeler premières les quantités et les qualités individuellement présentes dans les substances

67 (4^e). La raison de ce «désordre» se trouve, en partie au moins, chez Aristote; cf. F. Gaujolle-Zaslavsky, «Les relatifs dans les *Catégories*», *Concepts et catégories dans la pensée antique*, op. cit., p. 167-195; *La question de l'ordre des catégories. Le point de vue logique*, p. 167 à 176.

61. Cf. Isidore de Séville, *Étymologies* 2.26.11.

62. Cf. Alcuin, *Dialectica* 3 (PL 101.954-5).

63. L'exemple est tiré d'Isidore de Séville, *Étymologies* 2.26.11.

64. Puisque *grand* ne marque pas la quantité, mais l'importance.

65. Isidore de Séville, *Étymologies* 2.26.14.

premières, et secondes les quantités qui sont abstraites des substances singulières en raison d'une certaine similitude, et de même à propos des autres. Or il est certain, comme dit Isidore⁶⁵, que les catégories doivent leur nom au fait qu'elles ne peuvent être reconnues qu'à partir de ce qui en dépend. D'où le fait qu'elles sont aussi justement nommées prédicaments [*praedicamenta*] parce qu'elles sont dédiées [*dicata*], c'est-à-dire remises⁶⁶ [*addicta*] aux réalités présentes, que la constitution de la nature manifeste. De fait dédier c'est remettre, conformément à l'expression fameuse de Virgile :

Je vous unirai par un mariage durable et te la dédierai comme tout à fait tienne⁶⁷.

Or ils ont été de même « remis » à d'autres choses en sorte qu'ils ne peuvent être reconnus sans elles. Car, comme il a déjà été dit, si jamais l'esprit médite sur des représentations des réalités, leur contenu est vain s'il n'en peut être trouvé d'exemple dans la réalité qui s'y rattache. De fait l'histoire naturelle revient à connaître le caractère universel des singularités, à l'exception de ce qui effectivement ne se rencontre absolument pas dans les réalités. Et puisqu'ils sont reconnus d'après celles qui s'y rattachent, les prédictions sont, comme le dit Boèce⁶⁸, telles que celles qui s'y rattachent le permettent. D'où ce qui fait la valeur des prédicaments et qui se trouve pleinement efficace quand il s'agit des œuvres de la nature, se réduit à rien à l'égard de la supériorité divine. En effet appliqués à celle-ci, les mots changent complètement de sens ou sont faux. Ceux qui étendent le pouvoir des prédicaments à toutes choses, se donnent dans leur erreur un travail accru et, tandis qu'ils outrepassent les limites des choses naturelles, ils jettent à bas ce qui rendait cet art irréprochable, en ne supportant pas que les règles restent dans les limites de leurs genres propres. Toute règle en effet et tout caractère universel sont appropriés à un genre, mais

66. L'explication se veut étymologique, cependant si *praedicamenta* (prédicaments), *dicata* (dédiées) appartiennent bien à la famille de *dic* – (dire), *addicta* (remises) est un dérivé de *duc* – (mener, conduire).

67. Virgile, *Énéide* 1.73.

68. Boèce, *de Trinitate* 4 (Peiper 156) ; A. Tisserand, *Traité théologiques*, op. cit., p. 153.

que, d'humeur folâtre, ils soient sortis de son domaine, aussitôt ils se trouvent pris en défaut. La connaissance des réalités catégoriques et de leurs formulations est vraiment très utile et Aristote⁶⁹ en rend l'enseignement clair. Il décrit et divise l'ensemble des choses, enseigne lesquelles acceptent une comparaison, lesquelles peuvent admettre des contraires ; quelles sont celles dont elles sont les contraires ; lesquelles ignorent toute forme de contraire, laissant à la postérité un exemple pour parvenir à la connaissance de la vérité de la façon la plus rapide. Et puisque les multiples formes des formulations en empêchent le plus souvent la compréhension, il enseigne qu'il faut rechercher, chaque fois qu'un mot est employé, chacun de ses sens possibles. C'est en effet à quoi tend le fait qu'il a consacré le reste de son livre à traiter des opposés et de ce qui est dit en premier ou simultanément, et des espèces de changement et modes d'avoir. Rien n'est en effet plus utile à la connaissance ou à une victoire que de faire des distinctions parmi les choses dont on parle avec des sens différents. Or à mesure que le temps passe, et avec l'assentiment confiant de ceux qui les emploient, il se produit que de multiples significations des formulations naissent et meurent de même. Par exemple, chez Aristote⁷⁰ un couteau « aiguisé » signifiait que la lame avait un biseau aigu, alors que maintenant cela semble plutôt qualifier le caractère aiguisé d'une lame qui coupe bien ; aussi dit-on qu'une épée est aiguisée des deux côtés, du fait qu'elle coupe facilement des deux côtés ; cependant, à qui y réfléchirait aussi plus attentivement, il apparaîtrait que cela vient de ce qu'ils ont des biseaux aigus ; un corps est en effet d'autant plus aiguisé que ses côtés se rencontrent selon un angle plus aigu ; car si l'angle formé de la rencontre de ses côtés est obtus, le corps aussi est émoussé. « Être dans quelque chose⁷¹ » se dit dans des sens plus nombreux qu'à l'époque d'Aristote, et des mots qui alors avaient une signification, aujourd'hui du fait du hasard n'en ont plus aucune. C'est pourquoi :

69. Dans les *Catégories*, que Jean résume ici brièvement jusqu'à «... de changement et modes d'avoir».

70. Aristote, *Topiques* 1.15.107a.17, Boèce (*PL* 64.920). Aristote prend l'exemple d'un sabre, Boèce d'un couteau.

71. Cf. Boèce, *Commentaire sur les Catégories* 1 (*PL* 64.172).

Bien des mots renaîtront qui déjà avaient disparu, et disparaîtront
Qui sont aujourd'hui à l'honneur, si le veut l'usage

À qui il appartient d'arbitrer, de juger et de fixer la norme en
matière de langage⁷².

Mais ceux qui lisent tout dans ce petit livre et refusent d'admettre qu'il se satisfasse de sa propre brièveté, il est clair qu'ils font désapprendre plus qu'ils ne forment. Quoi que ce soit qui se puisse dire et où que ce soit, ils l'entassent ici, en gens à qui il semble plus pénible de reconnaître la vérité que de l'ignorer. Notre compatriote, le péripatéticien anglais Adam, se moquait de ces gens-là, lui dont beaucoup suivent les traces, quoique peu le reconnaissent, empêtrés qu'ils sont dans leur envie, et il disait qu'il n'aurait ou aucun auditeur ou très peu, s'il enseignait la dialectique avec la simplicité des formulations et la facilité d'abord des différentes opinions avec lesquelles il y aurait profit à ce précisément qu'elle fût enseignée. De fait je fus de ses amis proches, pour nous être souvent entretenus, pour avoir échangé des livres et par ce débat que nous pratiquions presque chaque jour sur des points comme ils apparaissaient, mais pas même un jour je ne fus son disciple. Et cependant je lui sais gré de ce que j'ai beaucoup appris du fait de son enseignement, même si sur un assez grand nombre de points, lui-même en témoignerait, j'étais en désaccord avec lui précisément, parce que la raison m'avait fait préférer un autre avis. C'est pourquoi sur ces questions, comme ailleurs, je crois qu'il faut se soumettre à la facilité avec laquelle elles se présentent. Et je n'ai pas évoqué tout ceci dans le but qu'on en parle n'importe où, mais pour que ne soit pas omis partout ce qu'il est utile de dire quelque part. J'ai mis en valeur le livre, et sans regret, car il mérite véritablement d'être mis en valeur. Au reste, puisse-t-il plus que de justice être concédé à la charité, qui s'attache vraiment à inviter les ignorants et ceux qui le méprisent à s'intéresser aux premiers éléments de cet art. C'est ainsi que :

 Ils flattent d'ordinaire les enfants en leur donnant des petits
 gâteaux,

 Les maîtres, pour qu'ils acceptent d'étudier leurs rudiments⁷³.

72. Horace, *Art poétique* 70-72.

73. Horace, *Satires* 1.1.25-6.

Et parce que plus on le rabaisse, comme le font la plupart, et plus on le fait valoir avec véhémence. Le fait est que, comme dit Aristote⁷⁴, il faut lutter par tous les moyens contre celui qui vous poursuit de tous ses moyens.

Chapitre 4. De quoi traitent et quelle est l'utilité des *Periermenia*, ou pour mieux dire de la *Periermenia*

Le livre des *Periermenia*, ou plutôt de la *Periermenia*, par rapport à l'autre traite des syllabes, comme celui des *Prédicaments* traite des lettres de l'alphabet; car les éléments des raisonnements qu'il présente séparément dans les expressions complexes⁷⁵, celui-là les rassemble et, à la façon d'une syllabe, il les amène à signifier le vrai et le faux. Il était considéré d'une subtilité telle, oui, par les Anciens qu'au dire d'Isidore, pour en faire l'éloge, on disait communément qu'«Aristote, quand il composait les *Periermenia*, trempait son roseau dans son esprit⁷⁶». Au reste, soit dit sans offenser personne, tout ce qui est enseigné dans ce livre, n'importe quel maître pourra de façon plus rapide et plus claire, ce qu'aussi beaucoup font sans tenir compte des égards dus aux mots, pourvoir aux rudiments de ce qui y est enseigné, ce qu'ils appellent des introductions. À peine en effet en est-il un pour ne pas enseigner ces matières mêmes, en y ajoutant d'autres non moins nécessaires. Ceci parce que, de toute façon, sans elles la connaissance de cet art ne saurait s'acquérir. C'est ainsi qu'elles exposent successivement ce qu'est un nom, ce qu'est un verbe, ce qu'est une phrase, quelles sont les sortes de phrases, quelles sont les significations des propositions, ce qu'elles doivent à la quantité ou à la qualité, lesquelles sont décidément vraies ou fausses, lesquelles équivalent auxquelles, lesquelles sont conséquentes avec elles-mêmes, lesquelles sont inconséquentes, lesquelles, prédiquées séparément, sont prédicables conjointement ou par conversion, et lesquelles non, et quelle est la nature des modales et quel est le contraire de chacune en particulier. Et ces points constituent un résumé de l'essentiel de cette œuvre, qui, avec la subtilité des idées,

74. Aristote, *Topiques* 5.4.134a.3-4; Boèce (PL 64.961).

75. Cf. *The «Historia Pontificalis» of John of Salisbury*, op. cit., 13.35.16.

76. Isidore de Séville, *Étymologies* 2.27.1.

présente une difficulté de formulation peu ordinaire. Au vrai l'une comme l'autre mérite reconnaissance, car la façon de penser en est instructive et les mots sont comme des exercices. En outre les mots des auteurs méritent qu'on leur témoigne du respect, non seulement en les pratiquant et en en usant assidûment, mais parce que de grands noms de l'Antiquité leur confèrent une certaine majesté et que, d'autre part, c'est un vrai manque que de les ignorer, attendu qu'ils sont très efficaces pour pousser la discussion ou résister. Aussi bien à la façon d'un tourbillon de vent, ils se saisissent de ceux qui les ignorent et, une fois qu'ils les ont frappés de terreur, les pourchassent ou les jettent à terre. C'est que les mots des philosophes, pour qui ne les connaît pas, sont des coups de tonnerre. Ainsi les mots modernes et les mots anciens ont beau avoir le même sens, l'ancienneté est plus vénérable. Le Péripatéticien du Pallet disait, je m'en souviens, ce qui je crois était vrai, qu'il serait facile pour quelqu'un de notre époque de composer un livre sur cet art, qui ne fût inférieur à aucun de ceux des Anciens pour ce qui est de contenir la vérité ou pour la belle tenue du style. Mais quant à se voir reconnaître la faveur de l'autorité, ce serait ou impossible ou très difficile. Cependant ceci même, il affirmait qu'on devait l'accorder aux auteurs du passé dont fleurirent les aptitudes naturelles et qui, devant leur grande efficacité du fait de leur admirable faculté d'invention, léguèrent à la postérité le fruit de leur travail. Ainsi ce à quoi beaucoup ont passé leur vie en se donnant tant de peine à l'inventer, maintenant une personne seule le comprend facilement et vite. Notre génération pourtant profite des bienfaits de celle qui nous précède et souvent en sait plus, non certes qu'elle la précède par ses propres aptitudes naturelles, mais parce qu'elle s'appuie sur les forces d'autres générations et les richesses de ses aïeux. Bernard de Chartres disait que nous sommes comme des nains juchés sur les épaules de géants⁷⁷, de sorte que nous pouvons voir davantage de choses qu'eux et plus loin, non certes à cause de l'acuité de notre vue ou de notre plus grande taille, mais parce que nous sommes soulevés en hauteur et élevés à

77. Alexandre Nequam (1154-1220), un Anglais qui enseigna à Paris puis en Angleterre, citera, lui aussi, mot pour mot cette phrase de Bernard, mais sans le nommer : « Comme dit un philosophe, nous sommes... » : *de Naturis rerum* 78 (Wright 123).

la taille d'un géant. Et là-dessus je serais facilement d'accord, vu que ceux qui enseignent les arts, présentent les connaissances propédeutiques à l'art et de nombreux points à propos de sa vérité, même dans leurs introductions⁷⁸, aussi bien et peut-être mieux que les Anciens. En effet, qui se satisfait de ce que même Aristote enseigne dans ses *Periermenia*? Qui n'ajoute ce qu'il a trouvé de précieux ailleurs? Tous en effet en infèrent l'essentiel de tout un art dans son ensemble et le présentent en des termes très compréhensibles. De fait ils habillent les façons de penser des auteurs pour ainsi dire de la manière de parler de tous les jours, laquelle est en quelque sorte plus plaisante quand elle se pare du prestige de l'Antiquité. Aussi faut-il garder en mémoire les mots des auteurs, mais surtout ceux qui donnent à leurs pensées une forme pleine⁷⁹ et qui peuvent s'appliquer largement. Ainsi ils préservent l'intégralité de la connaissance scientifique et en outre par eux-mêmes contiennent « une très grande force, autant cachée que manifeste⁸⁰ ». Or il se trouve que la plupart, si on les arrache à leur contexte, n'ont plus de sens ou si peu pour celui qui les entend. Tels sont presque tous les exemples des *Analytiques*, où des lettres sont mises pour des termes⁸¹; mais ces exemples contribuent utilement à l'exposé, tout comme ils sont inutiles quand on s'efforce de les faire servir ailleurs. Les règles aussi ont elles-mêmes une très grande efficacité du fait de la vérité propre à leur art, comme elles peuvent en avoir une très réduite si l'on échange une expression pour une autre. Car pour ce qui est de dire qu'une chose appartient totalement à une autre ou qu'elle ne lui appartient absolument pas, et qu'une chose est prédiquée d'une autre chose dans tous les cas ou en est éloignée, cela revient au même; cependant on use couramment de l'une de ces deux expressions, tandis que l'usage de l'autre a presque disparu, à moins qu'on ne l'admette parfois par convention. À l'époque d'Aristote, très probablement,

78. Cf. Abélard, *Dialogues sur les Premiers Analytiques* 2 et 3, sur les *Topiques*, sur les *Analytiques Postérieurs* 1 (Cousin, *Ouvrages inédits* 254, 305, 332, 366, 440).

79. Cf. Cicéron, *L'orateur* 40; 168; 230; *des Biens et des Maux* 4.14.36.

80. Jérôme, *Lettres* 53.2 (PL 22.541).

81. Les *Premiers Analytiques* exposent la théorie formelle du syllogisme, les *Seconds Analytiques* le syllogisme démonstratif.

l'usage de l'une comme de l'autre était assez courant, alors qu'aujourd'hui l'une l'emporte sur l'autre, parce que l'usage le veut ainsi⁸². Et de même quant à l'emploi de «contingent», il a quelque peu perdu du sens qu'il recevait chez Aristote. Désormais en effet on ne considère nullement «contingent» comme un équivalent de «possible», quoiqu'il semble bien l'avoir entendu dans ce sens dans son traité sur les propositions modales⁸³. En effet tandis qu'il est possible que le peuple éthiopien soit blanc et que l'espèce des cygnes devienne noire, ni l'un ni l'autre n'est cependant contingent. Et si quelqu'un, parce que cela est possible, croit que c'est contingent, qu'il le soutienne publiquement, citant l'autorité d'Aristote, et, alors que l'usage que tout le monde recommande s'y oppose entièrement, il passera, à camper sur sa position, pour un fou ou au moins pour un buveur immodéré. Mais pour passer à un autre sens, dans lequel «contingent» n'en est certes pas l'équivalent mais sera restreint à «possible» puisqu'il a un sens moins large, même ici nous verrons qu'il a dérogé à cet usage. Car comme dit Aristote dans ses *Analytiques*: «“Être contingent” et “contingent”, c'est exister d'une existence non nécessaire mais qui, si le principe en est établi, n'entraînera aucune impossibilité⁸⁴.» Or cette signification retranche nettement certes le nécessaire du contingent, mais ailleurs celui-ci est donné comme équivalent de «possible». Mais même cela alors ne tient pas. En effet il n'est pas nécessaire qu'Hobellinus règne et, si le principe en est établi, aucune impossibilité ne peut en résulter; et que quelqu'un dise qu'il est contingent qu'Hobellinus règne à Winton, on le lui accordera difficilement. Et pour qu'il soit plus clairement évident encore à quel point cet emploi est tombé en désuétude, le mot n'a plus tout à fait aucune des significations qu'Aristote lui donne. Il dit en effet: «Nous disons qu'“être contingent” s'emploie de deux façons: l'une du moins désigne ce qui se produit le plus souvent et qui est dépourvu de nécessité. Par exemple le fait qu'un homme blanchisse ou qu'il croisse et décroisse ou que, de façon générale, se produise ce qui est dans la nature des choses.

82. Cf. Horace, *Art poétique* 71.

83. Aristote, *Interprétation* 12.13; cf. Boèce, *Commentaires sur l'Interprétation* 2.12 (Meiser 392 et suiv.).

84. Aristote, *Premiers Analytiques* 1.13.32a.18-19; Boèce (*PL* 64.651).

Ceci n'est pas sans cesse nécessaire, pour la raison qu'il n'y a pas toujours un homme. Et le fait est que quand il y a un homme, cela se produit soit par nécessité soit couramment. Quant à l'autre, elle désigne quelque chose d'indéterminé, qui est possible et ainsi et différemment; par exemple, le fait qu'un animal marche ou que, pendant qu'il marche, se produise un tremblement de terre ou ce qui en général est le fait du hasard. En effet rien dans ce cas ne se trouve plus conforme à la nature des choses ou plus à l'opposé⁸⁵. » Aujourd'hui cependant pour suivre l'usage,

À qui il appartient d'arbitrer, de juger et de fixer la norme du discours⁸⁶,

cela seul dès lors est dit être contingent qui se produit parfois; sans quoi ni l'absence de nécessité ni la présence de la possibilité ne feront qu'on dira que cela se produit de façon contingente. Il est donc évident que l'usage l'emporte sur Aristote quand il s'agit de déroger au sens des mots ou de révoquer des mots; mais la vraie réalité, puisque ce n'est pas l'homme qui l'a instituée, la volonté humaine ne peut rien contre elle. Si donc cela est possible, que les mots propres aux arts soient maintenus avec leur sens. Et sinon, que leurs sens au moins demeurent, si jamais les mots disparaissent, vu que la connaissance des arts ne consiste pas à ressasser les mots des auteurs qui en traitent, mais à entendre leur sens et les idées qui s'y rapportent.

Chapitre 5. En quoi consiste l'essentiel de cet art; et de l'utilité des *Topiques*

Il s'est agi jusqu'ici de la propédeutique à cet art, auquel son fondateur et en quelque sorte législateur était d'avis qu'un débutant tout à fait ignorant ne devait pas être introduit sans donner de marques de révérence et, comme on dit, « sans s'être lavé les mains⁸⁷ ». De même en effet que quand il s'agit de l'art de la guerre, la préparation des équipements dont se pourvoit l'action guerrière, précède la pratique; de même on procure à l'avance à

85. Aristote, *Premiers Analytiques* 1.13.32b.4-14; Boèce (*PL* 64.652).

86. Horace, *Art poétique* 72.

87. Cf. *Digeste* 1.2.1.

ceux qui entreprennent l'étude de cet art sacré, certains éléments et comme le matériel des débutants, dont l'usage leur permet d'accéder plus directement à l'essentiel même de cet art et de mieux pratiquer ce dont il font profession. Ils sont certes très utiles et si l'on ne saurait, à proprement parler, dire qu'ils traitent de l'art, il est bien assez vrai de dire qu'ils sont conformes à l'art. Et peu importe si on en parle plutôt de telle ou telle manière. Ainsi l'essentiel de cet art, en lui-même en quelque sorte, sans tenir compte de sa propédeutique, consiste en trois choses principalement, à savoir : la connaissance des *Topiques*, des *Analytiques* et des *Réfutations*. Ceux-ci, une fois parfaitement connus et leur habitude étant fortifiée par l'usage et l'exercice, aideront abondamment à l'invention des arguments et à porter des jugements dans toute discipline, tant en logique démonstrative que dialectique et sophistique. D'ailleurs parmi ceux-ci la connaissance la plus nécessaire est, surtout pour ceux qui visent au probable, celle des *Topiques*, qui, même si elle procure essentiellement le moyen de trouver des arguments, aide cependant dans une large mesure à porter des jugements. Et quoique de l'avis de beaucoup⁸⁸ elle soit surtout profitable au dialecticien et à l'orateur, je crois qu'elle est presque aussi utile à ceux qui se mêlent de la tâche pénible de la démonstration ou de tromperies et de luttes sophistiques. Aussi bien toutes choses contribuent-elles les unes aux autres et chacun est d'autant plus efficace dans une discipline donnée qu'il aura été mieux formé dans une discipline voisine et qui a un rapport avec elle. Les *Analytiques*, autant que les *Sophistiques*, sont donc aussi utiles à qui est à la recherche d'arguments ; les *Topiques*, de même, sont une aide utile à qui porte un jugement. Mais je consentirais que chacun, dans son objet propre, domine sans égal et que l'avantage qui lui vient de ce que ces traités ont en commun, n'est qu'accessoire. Ainsi alors que l'utilité des *Topiques* est à ce point évidente, je me demande avec étonnement pourquoi avec d'autres ce traité d'Aristote a été si longtemps négligé par nos prédécesseurs au point qu'il était presque, sinon tout à fait, tombé en désuétude quand, de nos jours, poussé par la passion de l'étude, un esprit par nature consciencieux l'a pour ainsi dire ressuscité ou tiré hors de

88. Cf. Boèce, de *Diff. topicis* 1 à fin (PL 64.1182).

son sommeil, de sorte qu'il pourrait rappeler à la raison ceux qui en ont perdu le chemin et ouvrir la voie à ceux qui cherchent la vérité. Et en effet leur expression et leur contenu ne sont pas à ce point difficiles qu'ils ne puissent être compris par ceux qui s'appliquent à étudier, et leur utilité est telle que ce traité, plus que tous les autres, vaut la peine d'être reconnu pour ce qu'il vaut. En effet d'entre tous les autres ouvrages qui ont été interprétés à partir des mots grecs selon la règle la plus rigoureuse de la traduction, celui-ci est assez clair, à condition toutefois qu'on reconnaisse facilement le style de son auteur et qu'il soit compris de façon sûre par ceux-là seulement qui respectent le principe de l'indifférence, sans lequel personne, ni chez nous ni chez les Grecs – ainsi qu'un interprète grec natif de San Severino avait l'habitude de dire –, n'a jamais compris Aristote. Assurément par le nombre même des livres⁸⁹ comme par une sorte de présage de leur perfection, il a recommandé l'utilité de son œuvre et y a comme semé ce que l'Antiquité a développé dans de nombreux volumes. Chaque mot, tant dans les règles que dans les exemples, est utile non seulement pour la dialectique, mais presque pour toutes les branches du savoir. Elle comprend du moins huit volumes dont les prochains⁹⁰ toujours ont plus de force que les précédents. Le premier⁹¹, lui, présente disons la matière de tous les livres suivants et établit certains fondements de la logique tout entière. De fait il enseigne ce qu'est un syllogisme, ce qu'est et d'où procède une démonstration, les principes des arts et la confiance que ceux-ci inspirent, quel syllogisme est dialectique, lequel chicanier, ce qui est probable, ce que ne respecte pas l'auteur d'un paralogisme ou celui qui dessine une fausse figure. De même et ce qu'est une proposition⁹², ce

89. Sept est un chiffre parfait et Jean considère que les sept premiers livres constituent l'essentiel du traité, au point d'en « oublier » le huitième et dernier ; cf. *Meta* 3.10.

90. Cf. Matthieu 12.45.

91. Aristote, *Topiques* 1.1-5 ; Boèce (*PL* 64.909 et suiv.). Jean ne rend compte dans ce chapitre – et dans un certain désordre – que des quinze premiers chapitres du livre premier des *Topiques*, qui en compte dix-huit. À partir du chapitre suivant Jean évoquera plus globalement le contenu de l'ensemble des huit livres des *Topiques*. Le chapitre 6 évoque l'ensemble des trois premiers livres.

92. Aristote, *Topiques* 1.10.

qu'est un problème⁹³ ; et, puisque la discussion des problèmes et l'examen des thèses doivent être entrepris, quelle est en outre l'origine des problèmes, c'est-à-dire quelles propositions cet art permet de mettre en question⁹⁴, en prenant en considération la différence entre les prédicaments⁹⁵, de la nature desquels découle la spécificité des questions. Et il n'applique pas en effet ses formulations à tout ce qui peut faire l'objet d'une recherche, puisque la sagesse consiste même à ne pas faire porter ses recherches sur tout, mais sur ce qui mérite d'être recherché et qui une fois connu est de quelque profit. Et de fait il est inutile de s'inquiéter de n'importe qui dont les propositions vont à l'encontre de ce que l'on croit généralement ou qui chicane avec dédain à propos de n'importe quel méprisable détail. Puisque donc la caractéristique des prédicaments est qu'ils prédisent leurs sujets de réalités plus grandes ou égales, il enseigne que la nature des problèmes dialectiques est de quatre sortes. Il soutient en effet – même si sur ce point il peut y avoir, comme sur tous les autres, discussion – que là où ce que l'on cherche concerne quelque chose de plus important et d'essentiel, la recherche porte sur le genre ; mais que si la discussion porte sur quelque chose d'égale importance et d'essentiel, il s'agit d'une recherche de définition. Et si le débat porte sur quelque chose de plus important et d'accidentel, la recherche concerne l'accident, mais s'il porte sur quelque chose d'égale importance et d'accidentel, il est manifeste qu'elle concerne ce qui lui est propre. Mais puisque, à qui demande à propos de quelque chose ce que c'est ou de quelle dimension ou de quelle qualité, on ne parle pas de moins que le sujet, cela montre bien que ce moins ne se prédique pas et que la question ne porte pas sur ce moins. Ce qu'est un genre ou une définition, ce qu'est un accident ou le propre de quelque chose, il le montre donc bien mieux que chacun de ceux qui, pour expliquer Porphyre ou les *Catégories*, écrivent quantité de gros volumes. Puisse mon âme ne pas entrer dans le conseil de ces gens-là⁹⁶, ni quelqu'un de mes amis les fréquenter comme professeurs.

93. Aristote, *Topiques* 1.11.

94. Aristote, *Topiques* 1.14.

95. Aristote, *Topiques* 1.6-9.

96. Cf. Genèse 49.6.

Il dit aussi ce qu'est une induction⁹⁷, et où il est utile d'y recourir, et combien de fois un contraire s'emploie⁹⁸, et comment il convient de diviser ce qui a plusieurs significations. Aussi bien est-il très utile de connaître même ceci, que l'équivoque n'admet ni comparaison ni pluriel, pour déduire conjointement ce qui a été établi séparément. Ainsi on ne dit nullement d'un son avec un angle ou avec un couteau, qu'ils sont aigus, ou que l'un est plus aigu que l'autre, quoique chacun séparément soit dit aigu⁹⁹. Cette réflexion sur ce qui se dit dans des sens différents est aussi utile en ceci que la signification des contraires permet de déterminer soigneusement, la plupart du temps, celle de leurs contraires : si l'un d'eux en effet est employé de façon équivoque ou univoque à propos de plusieurs choses, l'autre aussi l'est de la même manière, sinon dans tous les cas, du moins dans la plupart. Ainsi vu que «grave» est le contraire d'«aigu» pour un son mais de «léger» pour une quantité, il est manifeste que «léger» ou «grave» sera employé de façon équivoque à propos de bien des choses. Et à qui veut savoir ce dont on débat, il est nécessaire de décortiquer le sens des paroles échangées, vu que, s'il échappe, il ne saurait exister de sûre intellection des mots. C'est à quoi a trait le mot d'Augustin¹⁰⁰, même s'il vient d'Aristote¹⁰¹ vu que tous ont puisé à cette source, qui dit que dans toute énonciation il faut considérer trois choses, les termes employés, ce qu'ils sont censés signifier, et enfin la réalité. Or la réalité est ce à propos de quoi quelque chose est dit, ce qui est censé être signifié, ce qui est dit de quelque chose, les termes employés, ce par quoi ceci est dit de cela. Parfois pourtant il arrive que les termes soient la réalité, quand une même formulation est employée pour parler d'elle-même, comme à propos des mots dont nos professeurs¹⁰² disaient que leur matière consiste à ce qu'ils soient attribués à d'autres mots. Tel que :

97. Aristote, *Topiques* 1.12.

98. Aristote, *Topiques* 1.15.106a.1 à 106b.28.

99. Aristote, *Topiques* 1.15.107a.2 à 15.

100. Cf. pseudo-Augustin, *Dialectique* 5 (PL 32.1411).

101. Plus vraisemblablement à Varron, *Lingua Latina* 237 (Goetz-Schoell).

102. Qui sont ces professeurs? Abélard emploie cet exemple de l'homme qui court, mais dans un autre contexte, dans sa *Dialectica* (Cousin, *Ouvrages inédits* 248).

«homme» est un nom, il «court» est un verbe. D'ailleurs les réalités, comme souvent aussi ce que les mots sont susceptibles d'exprimer, appartiennent à la nature, tandis que les termes employés dépendent de la libre volonté des hommes. Aussi pour juger de ce qui est vrai, est-il nécessaire que la réalité n'échappe pas complètement à la connaissance, que ce qui est censé être signifié convienne à la réalité qui s'y attache, c'est-à-dire à ce dont on débat, et que les termes employés, en sorte que toute occasion d'adresser des reproches soit supprimée, soient très proches de l'une comme de l'autre.

Chapitre 6. Utilité et contenu des trois livres des *Topiques*

Et de même que le livre des *Prédicaments* est le b a ba de l'art de la logique et que celui des *Periermenia* en est le syllabaire, le livre des *Topiques* traite dans une certaine mesure des termes employés. Quoique dans les *Periermenia* en effet il s'agisse de l'énonciation simple, ce qui revient dans tous les cas à dire qu'une chose est vraie ou fausse, la force de la déduction n'y est cependant pas encore abordée et l'œuvre n'atteint pas encore à ce sur quoi porte essentiellement l'activité de la dialectique. Ce traité, oui, est le premier qui explique les raisonnements, il présente la science des lieux d'argumentation¹⁰³ et montre les principes des conclusions qui en résultent. Et de même que, selon le moraliste, «demain est l'élève d'aujourd'hui¹⁰⁴», le premier livre fourbit les armes des suivants. Ainsi le premier livre montre de quels lieux proviennent les problèmes; les suivants exposent d'où et comment argumenter, et quelle proposition peut plus ou moins être prouvée¹⁰⁵ et pourquoi. Je n'accorde cependant pas un tel crédit à cette œuvre que je considère comme vaine l'activité des Modernes, qui tirent certes leur origine et leur force d'Aristote, mais ajoutent à ses inventions nombre de raisonnements et de règles aussi sûrs que ces premières. Au reste, ceci est dû à Aristote, qui est celui qui a enseigné à prouver l'ensemble à partir d'une partie et qui a montré

103. Cf. Boèce, *de Diff. topicis* 1 (PL 64.1173).

104. Publilius Syrus, *Sentences* 123 (Meyer 26).

105. Aristote, *Topiques* 8.3; Boèce (PL 64.998,999).

les inférences possibles à partir de deux ou trois parties ou davantage. Et de la même façon sur d'autres points. Aussi sommes-nous reconnaissants non seulement à Themistius, à Cicéron¹⁰⁶, à Apulée¹⁰⁷ et à Boèce¹⁰⁸ pour ce qu'ils ont ajouté, mais aussi au Péripatéticien du Pallet et à d'autres d'entre nos professeurs qui ont eu à cœur de nous faire progresser, soit en nous expliquant les anciens soit en inventant de nouveaux. Cependant je me demande vraiment pourquoi le Péripatéticien du Pallet, pour ce qui concerne l'appréciation des propositions hypothétiques¹⁰⁹, a prescrit une règle si étroite qu'à le suivre seules sont admissibles celles dont le conséquent est inclus dans l'antécédent, ou dont l'antécédent est réduit à néant si son conséquent est réfuté. En effet il acceptait facilement les arguments mais rejetait les propositions hypothétiques, à moins d'y être poussé par une nécessité flagrante. Peut-être était-ce parce que tout le monde, comme dit Boèce¹¹⁰, cherche à s'en tenir à une inférence nécessaire. Tout le monde déclare en tout cas s'en réclamer, alors même qu'on y ajoute une condition, mais certaines choses n'en sont pas moins admises en raison d'une probabilité évidente qui bien souvent confine à la nécessité. De même en effet que les arguments probables suffisent aux dialecticiens, de même aussi les inférences probables. Mais aux uns comme aux autres manque la force qui presse l'adversaire, s'il y manque la nécessité. Comme lorsque ayant invoqué un exemple, on lui fait voir en quoi il n'est pas recevable. Or Aristote établit des conséquences à peu près partout, qu'il montre comment prouver ou comment réfuter ce qui a été proposé. Et puisque bien des choses résultent d'une seule proposition, on doit tenir compte d'où proviennent nombre d'entre elles, qu'il s'agisse de preuves ou de réfutations. Comme dit en effet Aristote : « Quiconque a dit quoi que ce soit, d'une certaine façon a dit plusieurs choses, par le fait que chaque chose dite compte nécessairement de nombreuses conséquences ; comme qui a dit qu'un

106. Dont Boèce, *de Diff. topicis* 1 (PL 64.1200 et suiv.) rappelle qu'ils ont enrichi l'enseignement d'Aristote dans *les Topiques*.

107. Pseudo-Apulée, cf. Cassiodore, *Institutiones* 3 (PL 70.1173).

108. Boèce, *Commentaires sur les Topiques de Cicéron ; de Diff. topicis*.

109. Cf. Pierre Abélard, *Seconds Analytiques* 1 et 2 (Cousin, *Abaelardi opera* 441-2, 446-7).

110. Boèce, *Syllogisme hypothétique* 1 (PL 64.843).

homme existait, a dit aussi qu'un animal existait, et un être animé, et un bipède, et un être capable de raisonner et d'apprendre¹¹¹. Or est susceptible de raisonnement le problème pour lequel se trouvent des arguments en grand nombre et valables¹¹². » Aussi le second livre en entier consiste-t-il à traiter de ce qu'est l'accident, et comme il montre la nature des accidents dans une langue soignée, tant par la solidité des raisonnements que par le choix plaisant des exemples, il convient à bien des cas. Et comme seul un accident admet une comparaison, le troisième livre explique la valeur de ce qui est susceptible d'être comparé, et, s'arrêtant sur la nature des accidents, montre par des règles comment choisir ou refuser, et parmi ce qu'il convient de choisir ce qu'il faut préférer, et parmi ce qu'il convient de rejeter ce qu'il faut rejeter avant tout. Aussi voit-on clairement combien cet enseignement est utile à la physique et à l'éthique, dès lors que cette petite partie de la discipline est efficace quand il s'agit de rechercher ou d'éviter et, pour tout dire, à propos de tout ce qui est susceptible de comparaison. Il se recommande par bien des choses et nos prédécesseurs ont eu tort de le négliger, alors que son utilité remarquable et la grâce de son style en font un livre plaisant, des plus profitables autant pour l'éthique que pour la physique.

Chapitre 7.

Bref compte rendu des livres IV et V

Le quatrième livre, quant à lui, traite des problèmes propres au genre et ainsi expose la cohérence du genre et de l'espèce, et entre eux et vis-à-vis d'autres choses, si bien que tout le monde voit clairement quelle perte de temps a été pour nous la négligence de nos maîtres à son égard. Je ne crois pas qu'il faille nous attarder plus longtemps sur ces réflexions, dès lors que sur les genres des réalités beaucoup a été dit plus haut et que notre propos n'est pas de faire des commentaires sur des points particuliers de cette œuvre. J'estime cependant devoir ajouter ceci qui vient d'Aristote¹¹³ – vu que Porphyre¹¹⁴, dont de petits philosophes suivent

111. Aristote, *Topiques* 2.5.112a.16; Boèce (*PL* 64.928).

112. Aristote, *Topiques* 5.1.129a.30-1; Boèce (*PL* 64.955).

113. Aristote, *Topiques* 4.6.127b.6, 4.5.126a.18; Boèce (*PL* 64.952, 950).

114. Cf. Porphyre, *Isagoge* 2a.20, *op. cit.*, p. 6.

l'enseignement, enseignait autre chose¹¹⁵ –, que, de même que le genre est prédiqué de façon univoque et non dérivée, il ne l'est pas selon quelque rapport. D'où il est évident que le corps n'est pas le genre de l'animal. Il dit en effet : « Il faut bien examiner si le genre participe de certaines choses selon quelque rapport, comme c'est le cas si jamais un animal est dit être quelque chose de perceptible ou du moins de visible. Car c'est selon quelque rapport qu'un animal est perceptible ou du moins visible, selon son corps en effet et non selon son âme. Aussi le genre de l'animal ne saurait-il être quelque chose de perceptible ou du moins de visible. Et on ne s'aperçoit pas parfois que certains même mettent le tout dans la partie, comme lorsqu'ils disent : "L'animal est un corps susceptible de perception". En aucune façon en effet on ne prédique la partie de l'ensemble. Ainsi le corps ne saurait être le genre de l'animal, vu qu'il en est une partie¹¹⁶. » Quoi qu'il en soit, tout genre est vrai de l'espèce et des individus, sans transposition du sens ni figure de style. Il n'est en effet jamais prédiqué improprement, puisque aucune attribution n'est plus intimement liée que la substance qui est signifiée très correctement dans le genre et dans l'espèce. Quant au corps d'un homme, cela se dit bien entendu par une figure de style, à savoir la synecdoque. D'où il est clair que qui est qualifié de corps du fait de l'évidence de cette partie de lui-même, peut de même être qualifié d'âme du fait de la dignité de cette autre partie. Mais les philosophes de très mince envergure¹¹⁷ suivent l'opinion du vulgaire, et Porphyre avec eux, qui d'ordinaire n'approuve pour ainsi dire que ce qui s'offre aux sens. Platon, quant à lui, et c'est autant l'opinion des stoïciens que des péripatéticiens¹¹⁸, montre clairement que l'homme est plus justement dit être une âme qu'un corps. Et Marcus Tullius est du même avis, qui dit dans son livre sur l'État : « On n'est pas ce qu'une apparence physique désigne ; mais l'esprit de chacun, voilà ce qu'est chacun¹¹⁹. » Les

115. C.-à-d. : *Corpus esse genus animalis*, le corps est le genre de l'animal.

116. Aristote, *Topiques* 4.5.126a.20-29 ; Boèce (*PL* 64.950).

117. Reprise de *paruuli*, ci-dessus 3.7.9 ; Cicéron, *de Senectute* 23.85 ; *Divination* 1.30.62.

118. Cf. Platon, *Premier Alcibiade* 130c, *Axiochos* 365e (s'il faut lui attribuer ce dialogue), *Phédon* 79c-80, *Timée* 34c, *Lois* 896e ; Aristote, *L'âme* 1.2.407a.3 et suiv.

119. Cf. Cicéron, *République* 6.24.26 / *Songe de Scipion* 8.2.

Pères de l'Église aussi, Augustin¹²⁰ et les autres, étaient du même avis. Si quelqu'un en doute, qu'il lise les Écritures qui attribuent à l'âme une sorte de domination sur la personne et comparent le corps à un séjour hospitalier¹²¹ ou à un vêtement¹²². De même le cinquième livre montre très abondamment les nombreuses façons d'énoncer une propriété; et, parmi celles-ci, il montre ce qui est dit au sens propre et avec des sens variés, quand une propriété est attribuée à juste titre et quand elle est attribuée à tort. Et cette réflexion est très utile pour prouver et pour réfuter, vu qu'une propriété donnée au sens propre du mot, et ce dont elle est le propre, se concluent l'un de l'autre par une prédication réciproque.

Chapitre 8. Ce qui mérite le nom de définition est traité dans le sixième livre

Ensuite le livre VI traite de la définition et il en présente l'art remarquablement, de sorte que qui le connaît complètement ne devrait pas hésiter, qu'il s'agisse d'arrêter ou de réfuter des définitions. En outre il a exposé la règle qui permet de juger les définitions, fort stricte, que d'ailleurs personne ou peu de monde ne suit complètement. Aussi autant les raisonnements propres à une discussion que ce qui mérite le nom de définition, rendraient-ils Aristote plus clair que tous les autres, s'il était aussi évidemment ses propres affirmations qu'il jetait à bas souverainement celles des autres. Au reste, lui s'est montré plus vigoureux attaquant que défenseur, tout autant que la plupart approuvent avec plus de force qu'ils ne cherchent à réfuter. De fait tout le monde ne peut pas tout faire¹²³ et chacun, s'il veut bien prêter attention à l'efficacité de la grâce, se distingue par un don qui lui est propre¹²⁴. Pour ne rien dire des chrétiens, Ovide déclame avec succès des vers et

120. Augustin, *Moribus* 1.4 (PL 32.1313).

121. Cf. Paul, *Corinthiens* 2.5.1-10; Pierre, *Épîtres* 2.1.13-14; Cicéron, de *Senectute* 84.

122. Paul, *Corinthiens* 2.5.2 compare l'habitation terrestre et l'habitation céleste à deux vêtements que nous voudrions revêtir l'un sur l'autre.

123. Cf. Virgile, *Bucoliques* 8.63.

124. Cf. Paul, *Corinthiens* 1.7.7.

Cicéron des plaidoiries, Pythagore perce les secrets de la nature, Socrate prescrit ce qui doit régler les mœurs, Platon est convaincant à tout propos, Aristote s'occupe de penser avec finesse. Marius Victorinus, Boèce ainsi que Cicéron¹²⁵, qui ont chacun publié des livres sur les définitions, lui ont emprunté les principes de leurs propres doctrines. Du moins ceux-là ont-ils étendu le terme de définition jusqu'à en distinguer quinze espèces, incluant sous le nom de définition les modes de description, quand lui se soucie principalement de la définition de la substance, qui doit être composée du genre et de différences propres à la substance, de façon à équivaloir à son objet. Une définition est en effet correctement assignée si elle équivaut à son objet et qu'elle répond à l'interprétation la plus évidente. Elle doit donc non seulement s'éviter l'imposture d'une équivoque, mais aussi échapper à l'obscurité de tout ce qui est imprécis, dès lors que, produite pour faire connaître autre chose, elle doit elle-même être évidente. Aussi faut-il refuser et les transpositions de sens et tout ce qui n'est pas dit au sens propre, comme : « La loi est la mesure ou l'image de ce qui est juste par nature¹²⁶ ». Or, dit Aristote, les formulations de cette sorte sont pires qu'une transposition de sens. De fait la transposition fait connaître d'une certaine façon par la similitude ce qui est signifié. Aussi bien tous ceux qui parlent par transposition de sens, le font-ils par le jeu de quelque similitude. Or ce qui est fait de cette façon ne fait rien connaître. De fait il ne s'y trouve pas de similitude qui fait que la loi est une mesure ou une image, et cela ne correspond pas à une formulation habituelle. Aussi, si quelqu'un dit que c'est au sens propre que la loi est une mesure ou une image, est-ce un mensonge. L'image est en effet ce qui a son origine dans l'imitation. Or ceci n'est pas le fait de la loi. Et si ce n'est pas au sens propre, il est manifeste qu'il a dit là quelque chose d'obscur et pire que n'importe quoi qui se dit par transposition de sens. Et l'on ne doit retenir que des caractéristiques qui puissent se faire connaître de ceux qui ont les qualités pour comprendre.

125. Marius Victorinus, *de Diffinitione*, que la tradition attribuait à Boèce (PL 64.891 et suiv.); cf. Boèce, *Commentaires sur les Topiques de Cicéron* 3 (PL 64.1098), dont Isidore de Séville, *Étymologies* 2.29, offre un abrégé; Cicéron, *Topiques* 5.26-7.32, in Boèce, *Commentaires* 3.

126. Aristote, *Topiques* 6.2.140a.7-18; Boèce (PL 64.971).

Mais une caractéristique qui n'est établie ni à partir de ce qui simplement se connaît le mieux, ni à partir de ce qui nous est le mieux connu, ne convient pas à une définition¹²⁷. Une définition doit aussi être «équicole», autrement dit «de membres égaux¹²⁸», comme si l'on demandait ce qu'est la science spéculative¹²⁹: aucun des deux termes, c'est-à-dire ni «spéculatif» ni «science», ne doit rester ambigu. Dans les définitions elles-mêmes des substances, il ne faut non plus rien mettre qui risque de pencher du côté du subir. Attendu que, si l'on en croit en effet Aristote: «Tout ce qui relève du *subi* n'est accru qu'au détriment de la substance. Or il n'en va pas de même pour la différence. De fait elle paraît conserver davantage ce dont elle est une différence, et il est simplement impossible qu'un singulier existe sans la différence qui lui est propre. Car dès lors qu'un être susceptible de marcher n'existe pas, l'homme n'existera pas. Et il faut dire simplement que rien de ce qui est en rapport avec ce qu'elle contient et qui l'altère, n'est une différence pour la substance. Tout ce qui en effet est de cette sorte, s'accroît au détriment de la substance. Aussi quiconque a assigné quelque différence de cette sorte, a-t-il commis une faute. Simplement en effet nous ne subissons pas d'altérations selon nos différences¹³⁰.» Aussi Platon¹³¹ est-il manifestement pris en défaut quand il met le fait d'être mortel dans ses définitions des animaux. Quoiqu'un être ne puisse en effet être davantage mortel qu'il ne l'est, ni sa mortalité être davantage prédiquée, vu que les choses de cette sorte n'admettent ni accroissement ni diminution, il ne s'agit pourtant pas d'une différence, mais peut-être la mortalité signale-t-elle plus justement une disposition et indique-t-elle qu'il peut ou plutôt qu'il doit la subir. Et un chrétien s'en laissera facilement persuader, lui qui, dans l'attente de l'immortalité, croit que la condition de sa vie doit être transformée pour devenir meilleure, et que sa nature n'est pas sujette à la corruption. Sa substance sera en effet glorifiée et sans corruption pour lui-même, la nécessité de subir la souffrance lui sera enlevée. Le fait même

127. Cf. Aristote, *Topiques* 6.4.141a.26-fin; Boèce (*PL* 64.973).

128. Aristote, *Topiques* 6.11.148b.32, 33; Boèce (*PL* 64.983).

129. Cf. Aristote, *Topiques* 6.11.149a.9; Boèce (*PL* 64.984).

130. Cf. Aristote, *Topiques* 6.6.145a.3-12; Boèce (*PL* 64.978).

131. Cf. Aristote, *Topiques* 6.10.148a.15-16; Boèce (*PL* 64.982).

qu'il puisse subir la souffrance, disparaîtra tout à fait quand, la mort une fois engloutie, ce qui est mortel revêtira¹³² l'immortalité, et que ce qui est maintenant corruptible possédera l'incorruptibilité. Et il n'est pas étonnant que la mortalité soit considérée comme appartenant à la passibilité, vu qu'on doit dire de l'immortalité elle-même, selon Aristote, qu'elle est subie¹³³. Il dit en effet : « L'immortalité est, semble-t-il, un accident que la vie subit. Et que ce qui est dit là soit vrai, deviendra manifeste si l'on admet qu'un mortel puisse devenir un immortel. Personne en effet ne dit qu'il entreprend une autre vie, mais qu'un accident ou un état subi naît, qui s'ajoute à cette même vie. C'est pourquoi la vie n'est pas le genre de l'immortalité¹³⁴. » En tout cas il ressort aussi de ceci évidemment que la mortalité et l'immortalité ne sont ni des espèces ni des différences propres aux êtres vivants, mais qu'elles indiquent plutôt des modes du vivant ou un état propre à la nature. Assurément il ne se trouve rien de mauvais dans la substance. De fait ce qu'il y a de meilleur¹³⁵ dans chaque chose, se trouve précisément dans la substance. Et il est cependant difficile, à moins de posséder la connaissance de bon nombre de réalités, de la définir dans les règles, dès lors que ce qui touche aux substances est souvent incertain, soit en raison de la difficulté inhérente aux réalités et au fait qu'elles ne se laissent pas connaître, soit à cause de l'ambiguïté de ce qui s'en dit. Il y a même bien des choses qui, parce que leur nature nous y contraint, manquent de définitions propres, comme les principes que, pour la raison qu'ils les dépassent et que donc ils n'en ont pas, on ne trouve pas de genres pour les définir, et les individus, pour la raison qu'ils ne se distinguent pas entre eux par des différences de substance¹³⁶. D'ailleurs dans ce cas les descriptions tiennent lieu de définitions et sont certes d'autant plus recevables qu'elles approchent plus de la forme des définitions. Du moins sont-elles reçues avec une plus grande indulgence. Or il est plus facile d'accomplir un acte quelconque

132. Paul, Corinthiens 1.15.53.

133. *Passibilitati... passio*: deux mots de la même famille.

134. Aristote, *Topiques* 4.5.126b.36-127a.1 ; Boèce (*PL* 64.951).

135. Aristote, *Topiques* 6.12.149b.37 ; Boèce (*PL* 64.166).

136. Cf. Boèce, *Commentaires sur les Catégories* 1 (*PL* 64.166).

que de bien agir, car la vertu toujours est difficile¹³⁷. Mais s'il y a accord sur la définition, elle est des plus efficaces pour défendre ou réfuter une proposition, car elle se trouve, au moment même qu'on se met d'accord, invalidée ou confirmée.

Chapitre 9. Le problème du même et du différent est traité dans le livre VII, ainsi que certaines remarques valables pour l'ensemble des *Topiques*

Le septième livre aussi repose sur les définitions et tire au clair les problèmes qui se posent à propos du même et du différent. Or l'examen en est vraiment usant, vu qu'une foule de raisonnements contradictoires donnent matière au doute. D'ailleurs «différent de» et «le même que quelque chose» se disent, l'un comme l'autre, dans des sens différents, car chacun¹³⁸ existe par le genre, l'espèce et le nombre. Mais ce qui est différent par le genre, est par conséquent différent aussi par les suivants. Et au contraire, ce qui est le même par le nombre, par là même ne fait qu'un aussi par les autres modes. «Il est des plus indubitables que ce qui est un par le nombre et le même que quelque chose, est évidemment qualifié de même par tous, c'est un être aussi et simplement le même. Pourtant, même ceci se voit couramment attribuer des sens différents: au sens propre et premier quand le même sens a été assigné par un mot ou par une définition, comme "vêtement" à "tunique" et "animal bipède capable de marcher" à "homme"; et au sens second, quand l'identité est attribuée par une propriété comme "susceptible d'apprendre" à "homme" et "ce qui est emporté vers le haut par la nature" à "feu"; mais dans un troisième sens, quand c'est du fait d'un accident comme "assis" ou "musicien", pour Socrate. De fait tous ces sens veulent signifier une chose unique par le nombre. Or que ce qui vient d'être dit est vrai, quiconque s'en rendra compte aussi du fait que les appellations permutent entre elles. Souvent en effet en envoyant quelqu'un appeler par son nom une personne assise parmi d'autres, nous changeons si jamais celui à qui nous donnons cet ordre ne com-

137. Cf. Ovide, *Art d'aimer* 2.537.

138. Cf. Boèce, *de Trinitate* 1 (Peiper 151); A. Tisserand, *Traité théologiques*, *op. cit.*, p. 141.

prend pas, dans l'idée qu'il comprendra mieux à partir d'un accident, et nous lui demandons de nous appeler la personne assise ou qui discute. Il est manifeste que nous avons dans l'idée la même personne, qu'elle soit désignée par son nom ou d'après un accident. Ainsi donc qu'il a été dit, le même se répartit en trois sens¹³⁹.» Aussi la connaissance non seulement des définitions, mais aussi du genre, du propre, de l'accident, est-elle nécessaire autant pour étayer ou réduire à néant les problèmes qui concernent le même et le différent. Mais rien n'est plus utile à l'une ou l'autre tâche que la définition, vu qu'il n'est rien de plus efficace ni rien de plus connu. Et l'on dit, et très justement, de l'abondance des lieux que l'essentiel des *Topiques* tient tout entier dans ces sept livres, qui, comme le dit Isidore¹⁴⁰, ont été nommés ainsi parce qu'ils traitent des *topos*, c'est-à-dire des lieux qui sont les fondements des arguments, les sources des significations et l'origine des termes employés. Et la discipline elle-même est appelée la topique, pour la raison qu'elle expose les lieux. Quant à ce traité, qui l'étudie d'assez près réalisera que non seulement les *Topiques* de Cicéron et ceux de Boèce viennent tout droit de ces sept livres, comme aussi le livre *Des divisions*¹⁴¹, qui par la concision de l'expression et la justesse des idées a trouvé, parmi les œuvres de Boèce qui ont trait à la logique, une faveur particulière. Je ne crois cependant pas que tous les lieux aient été introduits dans cette œuvre, aussi bien était-ce impossible, alors que je m'aperçois que les Modernes, par la faveur de ce guide, en expliquent chaque jour d'aussi nécessaires, et plus clairement. Sur eux repose la matière de l'invention, que Guillaume de Champeaux, de joyeuse mémoire, par la suite évêque de Châlons-sur-Marne, a définie, même si de façon imparfaite, comme la science qui permet de trouver le moyen terme et d'en tirer un argument. Quand en effet on hésite sur l'inhérence d'un argument, il est nécessaire de chercher un moyen terme qui permette d'unir les extrêmes. Mais qu'il y ait quelque réflexion plus subtile que celle-ci ou plutôt plus efficace pour la circonstance, je ne saurais le dire facilement. Le moyen

139. Aristote, *Topiques* 1.7.103a.23-103b.1 ; Boèce (PL 64.914, 915).

140. Cf. Isidore de Séville, *Étymologies* 2.29.16.

141. Boèce, *de Divisione* (PL 64.875 et suiv.).

terme, quant à lui, est nécessaire là où la valeur de l'inférence dépend des termes¹⁴²; si en effet elle repose sur des propositions entières¹⁴³, de sorte qu'elle est tributaire de la façon dont les parties se combinent plutôt que des parties qui se combinent entre elles, le lien que constitue le moyen terme se défait¹⁴⁴. Et pour ces inférences dont la valeur contraignante se trouve dans les termes ou dans les parties des termes, le lieu résulte de la manière dont sont liés le terme qui est enlevé de la conclusion et celui qui remplace celui qui a été enlevé. En effet les conséquents sont réfutés à partir de leurs antécédents. Quant au terme qui dans les deux cas ne bouge pas, il ne partage ni la force implacable de ce qui prouve, ni la certitude de ce qui est prouvé. Et de même que les termes tirent de leur signification le fait qu'ils sont dits universels ou singuliers, de même la nécessité logique et l'incompatibilité propres aux significations font qu'un terme est la conséquence d'un autre ou que l'autre le rejette. Si en effet les réalités signifiées ne sont pas liées entre elles ou sont incompatibles, il n'y a pas de raison de chercher d'intimité ou d'hostilité entre les termes. Or il n'est pas facile dans chaque circonstance de toujours s'assurer de la solidité de leur liaison ou de l'importance de leur désaccord, ce qui rend plus difficile encore de juger parfois de ce qui est simplement nécessaire ou de ce qui est plutôt probable. Mais ce qui est très fréquemment ainsi est assurément probable, ce qui n'est jamais autrement est plutôt probable, ce dont on croit qu'il ne saurait être autrement est qualifié de nécessaire. Car la détermination de ce qui est nécessaire et de ce qui est possible appartient à la nature. Elle seule en effet reconnaît ses propres forces. On a considéré pendant longtemps que le diamant ne pouvait pas se couper, vu qu'il ne craignait ni le tranchant du fer ni celui de l'acier¹⁴⁵; mais enfin, quand le plomb et le sang de bouc l'eurent coupé, il apparut

142. Cf. Aristote, *Topiques* 1.12; Cicéron, *Topiques* 13-4; Abélard, *Premiers Analytiques* 2, *Topiques* 3 (Cousin, *Abaelardi opera* 278, 325, 328).

143. Dans le cas de l'épichérème, mais non du sorite.

144. Cf. Abélard, *Topiques* 3 (Cousin, *Abaelardi opera* 407).

145. Cf. Pline, *Histoire naturelle* 37.59, 60; cf. 20.2, 28.9; Augustin, *Cité de Dieu* 21.4; Isidore de Séville, *Étymologies* 16.13.2. S'ils parlent en effet du sang de bouc, aucun de ces trois auteurs ne parle du plomb.

évident qu'il était facile de réaliser ce qui jusque là semblait impossible. Le cours habituel des réalités¹⁴⁶ doit donc être observé attentivement et ce qui s'y trouve en quelque sorte enfoui, arraché du sein de la nature, afin qu'apparaisse clairement la nature de ce qui est nécessaire et de ce qui est probable. Il n'est rien en effet qui soit plus utile à la connaissance des lieux, rien qui assure plus amplement la connaissance de la vérité, rien qui aide davantage à enseigner ou à persuader, et qui garantisse la capacité louable de traiter tout sujet qui s'impose.

Chapitre 10. L'utilité du livre VIII

Tous ceux qui ont de l'expérience dans la pratique de leur art, ont l'habitude de préparer leurs instruments avant que de s'essayer à s'en servir, de peur que l'essai de leur capacité propre ne soit vain s'il y manquait leurs instruments personnels. Ainsi dans l'art de la guerre le chef s'assure à l'avance des armes et des bagages de son armée. Le maître d'oeuvre avec ses outils se procure à l'avance le matériau sur lequel ils puissent s'exercer, lui et ses instruments; le marin rassemble son gouvernail, ses cordages, ses rames, ses ancres et le reste de son armement, pour pouvoir mieux, confiant dans l'aide qu'ils lui fourniront, pourvoir à ce qui constitue l'objet de son art. Aussi est-ce de façon semblable que le créateur de l'art du raisonnement et instructeur¹⁴⁷ de ceux qui professent la logique, a dans les livres précédents disposé les instruments de la discussion et comme les armes remises à ses propres recrues dans l'arène, en expliquant la signification des formulations isolées, tout comme en montrant la nature des énonciations et des lieux. Ensuite, logiquement il montre comment employer les instruments et, d'une certaine façon, il enseigne aux recrues l'art d'engager la lutte et, comme s'il mettait en mouvement les membres des lutteurs, il montre par quels moyens avancer une proposition et y répondre, réfuter et esquiver, et par des préceptes il forme la capacité pour laquelle le reste a été exposé auparavant. Et pour poursuivre l'analogie précédente, de même que le livre des

146. Cf. Augustin, *Contre Faustus* 26.3 (PL 42.481).

147. Cf. Végèce, *Art militaire* 3.6.

Catégories présente le b a ba, que celui des *Periermenia* est un sylabaire, que ceux des *Topiques* jusqu'ici traitent des termes employés, le livre VIII des *Topiques* apprend à construire des raisonnements dont les éléments ou lieux ont été exposés dans les précédents. Aussi traite-t-il seul des préceptes qui en constituent l'art et contribue-t-il davantage à la science des raisonnements, si on a à coeur de le garder en mémoire et que par l'entraînement que l'on s'impose on le mette en pratique, que presque tous les livres de dialectique que nos modernes prédécesseurs avaient l'habitude de commenter dans leurs écoles. De fait sans lui on ne discute pas selon l'art mais au hasard. Au reste, pour qu'il ait pleine utilité, la connaissance des autres livres est nécessaire, dont même s'ils n'abondent pas en préceptes sinon dans de rares pages, ce qu'ils montrent des réalités et des formulations est des plus utiles. Puisque donc la pratique de la dialectique s'adresse à autrui, il enseigne à ceux dont il fait des assaillants comme à ceux à qui il donne les moyens de se protéger par des raisonnements et des lieux, à manier leurs propres armes et à engager un combat de paroles plutôt que d'en venir aux mains, et leur inspire une si grande précaution qu'il est manifeste que c'est de ce livre surtout que sont tirés les préceptes de l'éloquence tout entière, comme à la source la plus ancienne d'où elle tire son origine. Cicéron¹⁴⁸ et Quintilien¹⁴⁹, c'est une vérité en effet indubitable, reconnaissent que les rhéteurs et ceux qui ont écrit sur les arts¹⁵⁰ y ont pris non seulement une aide pour leurs livres de rhétorique, mais qu'il en est même l'origine. Par la suite cependant elle s'est développée selon ses propres lois. Toute la pratique de la dialectique repose donc, vu que chacun est le juge de l'autre, sur l'un qui oppose une objection et l'autre qui répond. De fait chacun des deux atteint son but, s'il ne laisse rien passer des contingences du débat, s'il s'en tient à sa proposition en faisant en sorte de se soustraire lui-même et ses propos à la critique. Les critiques ne sont pas en effet toujours faites à la même occasion¹⁵¹ : souvent la faute en revient à la

148. Cf. Cicéron, *L'orateur* 32.113 et suiv.; *Devoirs* 2.6.17.

149. Cf. Quintilien, 12.2.12.

150. Cf. Quintilien, 3.1.1.

151. Cf. Aristote, *Topiques* 8.11.161a.16; Boèce (*PL* 64.1002, 1003).

proposition, souvent à celui qui l'avance¹⁵². « De fait, comme dit Aristote, il ne dépend pas de l'un ou de l'autre seulement, de mener à bonne fin une entreprise qui leur est commune¹⁵³. Car ils discutent de travers, et celui qui pose des questions dans un esprit de chicane, et celui qui en répondant ne concède pas ce qui est évident ni n'admet rien de ce sur quoi, par ses questions, l'autre veut faire porter ses recherches. Il est même manifeste que la formulation de la question et celui qui interroge, de soi ne méritent pas la même critique. Rien en effet n'empêche que la formulation de la question ne soit certes fautive, mais que, vu la circonstance, celui qui la pose, ne discute très bien contre celui qui répond. Car contre ceux qui sont de caractère difficile, il n'est peut-être pas possible de produire sur le champ des syllogismes tels qu'on les souhaite, mais seulement tels que le veulent les circonstances¹⁵⁴. Et c'est un mauvais associé que celui qui entrave la réalisation d'une œuvre commune¹⁵⁵. » De fait, de quelle manière il convient d'adresser ou d'éviter un reproche de l'un ou l'autre, s'il enseigne la manière la plus utile ou la plus subtile et la plus rigoureuse, je ne saurais le dire avec certitude. « En outre la tâche de qui questionne bien consiste à faire tenir à celui qui répond les propos les moins probables, différents du moins de ceux que réclame sa thèse. Quant à celle de celui qui répond, elle consiste à faire en sorte qu'une impossibilité ou ce qui est contraire à l'opinion commune, paraisse survenir non de son propre fait, mais du fait de la thèse qu'il défend. Peut-être bien en effet la faute est-elle différente, de commencer par poser une thèse à tort et, une fois qu'elle a été posée, de ne pas la défendre comme il convient¹⁵⁶. » Mais celui qui combat la thèse, même si parfois il s'arrange par induction¹⁵⁷ pour atteindre un universel, ou en donnant plus de force à

152. Celui donc qui l'établit et répond, *respondentem* 3.10.41, aux questions de celui qui objecte.

153. Aristote, *Topiques* 8.11.161a.19-20; Boèce (*PL* 64.1003).

154. Aristote, *Topiques* 8.11.161b.2-10; Boèce (*PL* 64.1003).

155. Aristote, *Topiques* 8.11.161a.37; Boèce (*PL* 64.1003).

156. Aristote, *Topiques* 8.4.159a.18-24; Boèce (*PL* 64.999).

157. Cf. Aristote, *Topiques* 8.1.155b.22-27 (« par induction... cacher la conclusion »), 156a.14-15 (« en sorte que... demande pourquoi »); Boèce (*PL* 64.993 et suiv.).

la formulation, ou encore en faisant en sorte que ce qu'il dit soit plus évident, dans tous les cas il estime que la qualité première consiste à cacher la conclusion, en sorte que, une fois achevée la formulation en conclusion, on se demande pourquoi on en est là. Aussi dans les *Noce de Mercure et de Philologie*¹⁵⁸, Dialectique tient-elle à la main un serpent et un formulaire pour que les imprudents et les ignorants soient mordus par le serpent, qui dans sa ruse cache ce qu'il se propose de faire, ou que les impudents soient instruits et convaincus d'erreur par les formules de raisonnement. La vigilance, quant à elle, réside tout entière dans l'ordre et la manière de parvenir pleinement à ses fins, que l'on ait à diviser, définir ou déduire, et elle procède correctement à partir d'une connaissance préalable des lieux, comme des argumentations et autres formulations qui exposent des divisions et des définitions. De fait les lieux de l'argumentation comme de la division et de la définition sont le plus souvent les mêmes. Mais la valeur de cet art est surtout efficace dans les argumentations. Il est même plus impétueux dans les syllogismes eux-mêmes¹⁵⁹, soit du fait de leur parfait et complet achèvement, soit que, supprimant la proposition du milieu comme dans un enthymème¹⁶⁰, il précipite la conclusion. Aussi est-il surtout efficace vis-à-vis d'autrui. L'induction, quant à elle, est plus conciliante, soit que d'un pas plus posé à partir d'assez nombreuses réalités elle en atteigne une autre universelle ou particulière, soit que, s'élançant de façon plus vive à partir d'une seule réalité introduite sous forme d'exemple¹⁶¹, elle en atteigne d'un bond une autre par inférence. Et cette façon de raisonner convient mieux aux orateurs, quoique parfois, pour orner leur propos ou le rendre plus explicite, elle soit utile aussi au dialecticien. Elle est en effet plus persuasive que convain-

158. Sur l'allégorie et sa signification, cf. Martianus Capella, 4.328.

159. Cf. Aristote, *Topiques* 1.12.105a.18-suiv; Boèce (*PL* 64.1003).

160. Cf. Boèce, *Commentaires sur les Topiques de Cicéron* 1 (*PL* 64.1050): «L'enthymème est un syllogisme incomplet dont certaines parties sont omises, soit pour faire plus court, soit parce que ce dont on parle est connu.» Aristote ne le définit pas comme un syllogisme *incomplet*, l'adjectif ἀτελής ayant été ajouté par la tradition au texte de *Premiers Analytiques* 2.27.70a.10: Tricot, p. 323 n. 3.

161. Cf. Aristote, *Rhétorique* 1.2.1356b.3, *Premiers Analytiques* 2.24.68b (*PL* 64.709), *Seconds Analytiques* 1.1.71a.10.

cante. Aussi comme en témoigne Cicéron dans ses traités de rhétorique¹⁶², Socrate employait-il très souvent ce genre d'argumentation. Au reste, quand des exemples¹⁶³ sont donnés pour prouver quelque chose, soit en grand nombre, soit uniques, ils doivent être « pertinents et tirés de choses que nous connaissons, mais à la façon d'Homère et non à celle de Cherillus¹⁶⁴ ». Et si l'on emprunte ses exemples aux auteurs, qu'un Grec du moins se serve d'Homère, mais un Latin de Virgile et de Lucain. Les exemples familiers en effet touchent davantage, et ceux qui sont inconnus n'entraînent pas d'adhésion sur les points incertains. Et pour ce qui est de ne rien révéler de son propos ou plutôt pour que chacun des deux compétiteurs voie son vœu réalisé¹⁶⁵ plus facilement, la langue courante¹⁶⁶ et le bon sens¹⁶⁷ sont très utiles pour permettre à chacun évidemment de cacher son art, en ceci qu'on croit soit qu'il ne le possède pas, soit qu'il le possède mais ne veut pas s'en servir. En effet l'étalage que l'on fait de son art est toujours suspecté, au contraire ceux qui vont leur route simplement sont accueillis vraiment facilement. Mais avant tout il est utile à chacun des deux de connaître sûrement sur quoi reposent les thèses à propos desquelles ils s'affrontent. Car si on n'a pas rendu évident ce qui a été avancé, il n'est pas facile d'argumenter. De fait la discussion en vient à porter sur un mot ou souvent n'en est pas une. Un raisonnement en effet ne peut avancer, si l'intellect de ceux qui discutent, ne s'appuie sur quelque point d'accord. Car pour se rencontrer il faut fouler la même route. Une question doit donc n'avoir qu'un seul sens, ou bien il convient que, dans sa multiplicité, chacun des sens possibles soit distingué par un raisonnement qui lui soit propre. Aussi Aristote : « Or puisqu'on a permis à celui qui répond, quand il ne comprend pas, de dire "je ne comprends pas", et que, quand ce qui a été dit a plusieurs sens, il n'y a pas non plus nécessité qu'il l'accorde ou le refuse, il est notoire qu'au début

162. Cf. Cicéron, *de Inventione* 1.31.53.

163. Cf. Aristote, *Topiques* 8.1.157a.14-17 ; Boèce (*PL* 64.996).

164. Plus exactement Choerilus ; cf. Horace, *Art poétique* 357.

165. Cf. Ovide, *Art d'aimer* 1.486.

166. Cf. Sénèque le Rhéteur, *Controverses* 7 préface 5.

167. Si l'on devine bien, car le mot « *ortonoismus* » est inconnu par ailleurs.

du moins, si ce qui est dit n'est pas clair, on doit sans tarder déclarer qu'on ne comprend pas. Car souvent accorder à ceux qui questionnent un point qui n'est pas clair, fait qu'on rencontre ensuite quelque difficulté. Si cependant on a vraiment admis ce qui pourtant s'entend dans plusieurs sens, à condition que ce soit vrai ou faux dans tous ses sens, il faut tout bonnement l'accorder ou le refuser. Mais si c'est faux dans un sens et vrai dans un autre, il faut faire savoir que ce qui est dit s'entend selon plusieurs sens et que, selon le sens qu'on leur donne, tel point est certes faux mais que tel autre est vrai. En effet à faire cette distinction trop tard, on ne sait pas si au début aussi on l'avait considérée comme incertaine. Et si jamais on n'a pas prévu cette incertitude, mais que, considérant un sens, on a accordé ce qui a été avancé, il faut dire à celui qui le prend dans un autre sens: "J'ai donné mon assentiment en considérant non ce sens-ci, mais un autre de ses sens". De fait s'il existe plusieurs sens possibles pour un même mot ou un même propos, l'incertitude apparaît plus facilement. Mais si ce sur quoi porte la question est évident et ne s'entend que dans un sens, il faut répondre par oui ou par non¹⁶⁸. » En effet comme il est dit chez Aulu-Gelle¹⁶⁹, celui qui, dans de tels cas, répond sur plus ou sur moins que ce qui lui est demandé, ignore les limites d'une discussion selon les règles ou n'en tient pas compte. Aussi bien celui qui par son bavardage ou parce qu'il répond de travers gêne son collègue, non seulement est un mauvais associé, mais c'est manifestement un impudent. Surtout si, n'ayant pas de questions à objecter et alors que les exemples particuliers ont été admis, il va contre un universel. Car « sans question à objecter, réelle ou apparente, arrêter un exposé c'est agir avec impudence. Celui donc qui, sans avoir de questions à objecter, ne convient pas du caractère universel de quelque chose alors qu'il apparaît dans de nombreux cas, montre clairement son impudence, à moins que par hasard il puisse, par un argument contradictoire, prouver la fausseté de l'inférence¹⁷⁰. » De fait si le conséquent est faux, il est

168. Aristote, *Topiques* 8.7.160a.18-34; Boèce (*PL* 64.1001).

169. Cf. Aulu-Gelle, 16.2.1.

170. Aristote, *Topiques* 8.10.160b.2-4; Boèce (*PL* 1001-2).

manifeste qu'il ne résulte pas d'antécédents vrais¹⁷¹. Car le faux ne provient jamais du vrai, pour la raison que le chaste sein de la Vérité n'enfante ni ne nourrit le mensonge. Cependant il ne suffit pas d'apporter des arguments contradictoires, vu que souvent bon nombre de propositions contraires aux opinions reçues ne sont pas réfutées facilement, les arguments tirés d'ici et de là demeurant antagonistes; car Zénon soutient que ni mouvement ni traversée d'un stade ne sauraient se produire¹⁷², quand Empédocle¹⁷³ au contraire prétend que tout est en mouvement¹⁷⁴. Mais l'opinion de quelques-uns, surtout si elle n'est pas garantie par une argumentation très solide, ne retire rien à une opinion plus répandue et aussi assurée. Aussi est-ce un impudent celui qui dans de tels cas ni n'a d'exemple particulier à objecter ni n'use non plus d'arguments contraires¹⁷⁵. Et dans les discussions, une réponse qui, outrepassant ces mesures, pervertit un syllogisme, est une réponse impudente. Ainsi en va-t-il du moins de la part de celui qui répond. Car chez celui qui interroge, elle existe tout autant, si, une fois éclairci ce qui a été accordé, profitant des mots à l'occasion, de façon incongrue il cherche à leur faire dire le contraire de ce qu'ils disent en n'acceptant pas leur intellection, en se tenant au contraire à l'affût¹⁷⁶ des syllabes et en discutant sans fondement sur un mot. L'impudence est d'autant plus condamnable, en tout cas, que chacun cherche à convaincre ainsi avec plus d'acharnement. Autrement chacun fait obstacle à ce à quoi l'autre veut en venir sans le défaut de l'impudence, s'il résiste honnêtement ou presse¹⁷⁷ l'adversaire selon le rôle propre à sa fonction. Par exemple si on presse un adversaire lent par naturel ou par habitude, en

171. Cf. Aristote, *Topiques* 8.11.162a.8, *Premiers Analytiques* 2.2.53b.11-15.

172. Cf. Aristote, *Topiques* 8.10.160b.6-8; Boèce (*PL* 64.1001-2).

173. Plutôt Héraclite: cf. Aristote, *Topiques* 1.10.104b.21, Boèce (*PL* 64.917). Jean confond-il les deux noms du fait que quelques lignes plus bas, *Topiques* 1.10.105b.16; Boèce (*PL* 64.918), Aristote évoque la théorie d'Empédocle?

174. Aristote, *Topiques* 8.9.160b.19; Boèce (*PL* 64.1002).

175. Aristote, *Topiques* 8.8.160b.10-2; Boèce (*PL* 64.1002).

176. Jérôme, *Lettres* 57.6 (*PL* 22.572).

177. Celui qui défend sa thèse répond aux questions de son adversaire, celui qui interroge attaque la thèse.

lui imposant d'aller vite ; si on ralentit un adversaire vif d'esprit ou par suite d'un exercice assidu, en lui imposant les pauses oratoires¹⁷⁸ propres à la gravité ; si l'on cache où l'on veut en venir pour tromper l'adversaire, par son art ; si l'autre dévoile ce qu'il tenait caché, pour qu'on s'en sorte en usant de compétence. Et certes les procédés de cette sorte ne manquent pas. De fait si le faux semble¹⁷⁹ résulter du vrai, quoique là où il y a ruse il n'y a pas de pleine évidence, il est sûr qu'il s'agit d'un syllogisme sophistique ou d'une sorte d'argumentation certes fallacieuse et perfide à laquelle il ne faut pas se fier. Or ceci est plus efficace dans les discussions chicanières que dans une démonstration ou un exercice dialectique¹⁸⁰. Car le sophisme¹⁸¹ est un syllogisme chicanier, quand le philosophème en est un démonstratif, et l'argument un syllogisme dialectique. Mais l'aporisme¹⁸² est un syllogisme dialectique de la contradiction. La connaissance de tous ces syllogismes est nécessaire et leur pratique des plus utiles dans chacune des branches du savoir. Aussi faut-il se familiariser avec le débat et se remémorer les premiers principes, distinguer ce qui est nécessaire et ce qui est probable de leurs contraires, et ne pas les confondre ; il faut décortiquer les significations des propos, ce qui a pour effet que, pour qui en possède incontestablement la science, un énoncé en devient plusieurs, ou que plusieurs se ramènent à un seul. Prouver ou réfuter des universaux nécessite une attention particulièrement importante, dès lors que, de toute évidence, avancée ou risque d'échec reposent sur eux, pour la raison qu'il est impossible de raisonner par syllogisme¹⁸³ sans un universel¹⁸⁴. D'ailleurs dans toute expression la brièveté a beau être une vertu essen-

178. Cf. Aristote, *Rhétorique* 1.2.1356a.5-9, 2.1.1377b.20-27, 1.1.1378a.6 et suiv. ; Cicéron, *L'orateur* 53.

179. « Semble », car il ne le peut véritablement ; cf. Aristote, *Topiques* 8.11.162a.16 et suiv. (*PL* 64.1004). *Premiers Analytiques*, 2.2.53b.11 et suiv.

180. Cf. Aristote, *Topiques* 1.11.162a.8-12 ; Boèce (*PL* 64.91).

181. Cf. Aristote, *Topiques* 8.11.162a.16-7 ; Boèce (*PL* 64.1004).

182. Ou plutôt un aporème, cf. Boèce (*PL* 64.1004).

183. *Sillogizare* d'après συλλογίζειν, translittération usuelle chez Boèce ; cf. par ex. *Aristoteles Latinus* 5.1-3, *Topica*, éd. L. Minio-Paluello, B. G. Dod, Bruxelles-Paris, Desclée de Brouwer, 1969 ; *indices*, p. 344, 373.

184. Cf. Aristote, *Topiques* 8.14.164a.10-1 ; Boèce (*PL* 64.1007-8).

tielle¹⁸⁵, dans celle qui s'adresse à autrui¹⁸⁶ elle s'avère plus efficace, elle est admise plus favorablement et donne au style un plus remarquable éclat. De fait la prolixité gâche tout. Que si l'examen d'une proposition ne peut être accéléré, plutôt que de s'attarder sur de nouveaux points il faut les faire disparaître, quand bien même ils ne sembleraient pas hors de propos. Puisque, comme dit Aristote : « Quiconque met beaucoup de temps à interroger sur un unique propos¹⁸⁷, mène mal sa recherche. Car si celui qu'on questionne répond à ce qui lui est demandé, il est manifeste qu'on lui pose de nombreuses questions ou que ce sont souvent les mêmes. C'est en effet que, soit il folâtre comme la jeunesse¹⁸⁸, soit il n'a pas de syllogisme. Car tout syllogisme procède à partir de termes peu nombreux. Et même si celui qu'on interroge ne répond pas, puisqu'il ne lui en fait pas le reproche ni ne se retire du débat¹⁸⁹. » Mais il arrive aussi que l'on multiplie les questions pour se donner l'occasion de prendre son adversaire en défaut et trouver prise¹⁹⁰ à une critique justifiée, et on n'a le plus souvent qu'à se féliciter de ce procédé; même si parfois cela témoigne d'une défaillance qui fait que, qui ne sait pas clairement où il veut en venir ou ne trouve pas le moyen de s'en approcher, repasse par les mêmes ornières¹⁹¹ et tourne en rond¹⁹² sans cesse en mouvement¹⁹³, mais sans avancer. À Conches Hescelin, l'artisan, selon ce qu'en disait maître

185. De l'avis de Thucydide selon Sénèque le Rhéteur, *Controverses* 9.1.13.

186. C'est l'*exercitatio dialecticae*, cf. *Meta* 3.10.31. La formulation s'explique par la différence entre la rhétorique, qui s'adresse à un auditoire pour le convaincre, et la dialectique, qui s'adresse à un candidat à la sagesse, un philosophe; cf. 3.10.84-87.

187. M. à m. : «interroge une parole», qui décalque le grec, cf. Aristote *Topiques* 8.2.158-25.

188. Aristote, ἀδολεσχῆι «bavarder, dire des riens», Boèce *nugatur*. Le traducteur de Jean ou lui-même, emporté par son latin, a fait de ce verbe un dérivé d'*adolescere* «croître, se développer», cf. *adulescens* «jeune homme», à côté de *iuuenis* «un jeune homme, une jeune fille» de sens voisin, verbalisé en *iuuenari* «se comporter en jeune homme, faire le joli coeur», cf. Horace, *Art poétique* 246.

189. Cf. Aristote, *Topiques* 8.2.158a.25-30; Boèce (*PL* 64.998).

190. Cf. Cicéron, *Amitié* 16.59, *Plancius* 84.

191. Cf. Ovide, *Métamorphoses* 2.721.

192. Cf. Térence, *Eunuque* 913.

193. Cf. Térence, *Eunuque* 3-5.

Guillaume¹⁹⁴, suivait l'usage de ceux qui ne recherchent rien de défini dans leurs débats, et pratiquait ce qui était l'affaire de son artisanat, comme eux arrangeant la dialectique. Il attendait en effet non que l'art mais que le hasard achevât son ouvrage. Tandis en effet que sur l'enclume il travaillait sa masse de fer rougie au feu et qu'il était à lui donner une forme à coups de marteau, si par hasard on lui demandait ce que ça allait devenir, il ne nommait rien en réponse de sûr mais alternativement beaucoup de choses, par exemple un coutre ou une faux ou un soc de charrue ou autre chose, selon ce que le hasard voudrait faire de son métal. C'est qu'en effet il en résultait, non ce qu'il voulait, mais ce qu'il pouvait. Or rien ne convient moins à qui a la pratique de son art, que de s'en remettre au hasard au lieu de suivre la décision que lui dicte la raison. Aussi faut-il chercher partout abondance de raisons pour étayer ou réfuter une thèse, afin de se ménager la capacité de presser l'adversaire et de lui opposer des questions incessantes. Et si l'on ne dispose pas d'un adversaire, que chacun fasse l'expérience en lui-même de ce qui, en quel nombre, et de quelle force, permet de défendre ou d'attaquer tel point d'une question. Ainsi en effet chacun sera incontestablement capable de convaincre et de résister, et, qu'il ait fallu combattre¹⁹⁵, persuader ou penser en philosophe, fort de ses raisonnements pressants et de ses questions insistantes, soit on l'emportera et on s'en tirera avec gloire, soit, sans qu'on ait à s'en blâmer soi-même ni qu'on en soit déshonoré, un autre l'emportera. L'art de la guerre chez les Romains dans les temps anciens comprenait une discipline¹⁹⁶ qui consistait, pour ceux qui auraient à s'exercer au maniement des armes, à s'habituer par l'imagination dès l'âge le plus tendre¹⁹⁷ au métier de soldat, et pour les jeunes hommes à passer tout leur temps à ce jeu, qui les faisait heureusement triompher par la suite, quand l'État avait

194. Guillaume de Conches, dont parle Jean, *Meta* 1.5.11, 1.24.117, 3.10.190.

195. Aristote, *Topiques* 8.5.159a.27, 30, 33 (*PL* 64.999).

196. Cf. Végèce, *Art militaire* 1.4.11-12.

197. En réalité les jeunes gens n'étaient pas recrutés avant l'âge de 16 ans ; cf. Vegetius : *Epitome of Military Science*, trad. N. P. Milner, Liverpool University Press, seconde édition 1996 ; p. 5 n. 4.

besoin d'eux. Chacun connaissait le maniement des armes et apprenait à l'avance¹⁹⁸ chez soi, qu'il s'agisse d'un cavalier ou d'un fantassin, de quelle manière on doit tantôt l'attaquer, tantôt le fuir, et le frapper tantôt de taille tantôt d'estoc. De même c'est une nécessité pour le logicien que d'être capable d'user facilement de ses propres instruments, en sorte qu'évidemment il connaisse les principes, qu'il dispose d'arguments vraisemblables en abondance, qu'il ait sous la main toutes les méthodes de raisonnement par syllogisme et induction. Qu'il mesure aussi les forces de son adversaire, vu que bien souvent l'issue de ce qu'on entreprend en dépend justement. Il ne dépend pas en effet de l'un seulement des protagonistes que l'œuvre commune soit menée à bonne fin¹⁹⁹. De fait l'incompétence de qui interroge ou de qui expose une question, de même que bien souvent la lenteur de l'auditeur ou la difficulté du sujet, ne permet pas à qui procède selon les règles de l'art de voir son vœu réalisé²⁰⁰. Or une grande partie de la prudence, comme dit Palladius, consiste à se faire une idée du genre de personne à qui on a affaire²⁰¹. En droit aussi on veille au fait que personne ne doit ignorer la capacité de celui avec qui on passe contrat²⁰². Il faut donc en user d'une façon avec celui qui est versé dans cet art, d'une autre avec celui dont on sait qu'il ne l'est pas. Car celui qui s'y connaît, c'est par des syllogismes qu'il faut le presser mais l'ignorant, par des raisonnements inductifs²⁰³. D'ailleurs pour arriver à progresser, tout de même que l'application dans la pratique est nécessaire, il faut avoir aussi au fond de soi des aptitudes naturelles louables²⁰⁴. Les aptitudes naturelles, quant à elles, sont saines quand elles se reposent sur la vérité et rejettent le mensonge. Or ces aptitudes naissent de la nature que nourrit la raison innée, ensuite elles prennent des forces et s'animent par son goût pour le bien et par la pratique. La pratique affermit certes l'exercice et procure la capacité de prouver et d'exa-

198. Cf. Cicéron, *de l'Orateur* 1.32.147.

199. Cf. Aristote, *Topiques* 8.11.161a.19-20; Boèce (*PL* 64.1003).

200. Cf. Ovide, *Art d'aimer* 1.486.

201. Cf. Palladius, *Re rustica* 1.1 début (Rodgers).

202. Cf. *Digeste* 50.17.19.

203. Cf. Aristote, *Topiques* 8.14.164a.12-3; Boèce (*PL* 64.1008).

204. Cf. Quintilien, 6.2.3.

miner, quoique cela se fasse plus facilement et plus librement quand on est assuré du gain de temps que procurent l'art et ses préceptes. Cependant même s'il arrive qu'on s'entraîne utilement tantôt avec soi-même tantôt avec autrui, la confrontation est manifestement plus utile que la méditation. En effet de même que le fer est aiguisé par le fer²⁰⁵, il se produit qu'au son de la voix d'autrui, l'esprit de son interlocuteur est stimulé de façon plus aiguë et plus efficace. Mais surtout si l'on s'entretient avec quelqu'un d'avisé ou de modéré. Sans quoi la bouche du sot²⁰⁶ qui se répand en sottises, et l'impudent qui ignore le sens de la mesure, ont plus tôt fait, au lieu de l'instruire, de pervertir les aptitudes naturelles d'une jeunesse qui cherche à se conformer aux autres en les imitant. Ils ne la préparent pas à la vie ni ne lui procurent les moyens d'apprendre, au contraire ils font divaguer son esprit et empoisonnent sa langue. Aussi quoique rien ne soit plus utile qu'une confrontation réciproque, ne faut-il cependant ni discuter avec tout un chacun ni s'entraîner contre n'importe qui. « Il est en effet inévitable, comme dit Aristote, que contre certains les développements se mettent à aller de travers. Par exemple, contre qui fait tout pour paraître s'en tirer, il est certes juste de tout faire pour former un syllogisme. Cependant cela n'est pas beau, vu qu'il ne faut pas se présenter en accusateur aussitôt face à n'importe quel adversaire. Il est en effet inévitable qu'il en résulte un échange laborieux. Car ceux qui ont de l'entraînement ne peuvent s'empêcher de discuter en chicanant²⁰⁷. » Mais il ne faut discuter ni partout, ni toujours, ni de n'importe quoi. Il y a en effet bien des choses qui n'admettent pas de discussion, ce sont celles qui dépassent les raisonnements humains et qui relèvent seulement du mystère de la foi. Il y a aussi celles qui paraissent indignes à celui qui interroge tout comme à celui qui répond, et prouvent sans conteste que ceux qui luttent à propos de telles choses, soit ont perdu la raison, soit n'en ont jamais eu. Et il n'y a nul profit à les connaître ni nul dommage à les ignorer. S'y appliquer, c'est se préparer moins à approcher la philosophie qu'à s'en éloigner. Car

205. Proverbes 27.17.

206. Proverbes 15.2.

207. Aristote, *Topiques* 8.14.164b.9-15; Boèce (*PL* 64.1008 et suiv.).

c'est donner la preuve d'aptitudes naturelles, qui au lieu de progresser font au contraire défaut. Ce qui fait dire au bienheureux Ambroise avec finesse: «Je reconnais volontiers ne pas connaître ce que je ne connais pas ou, mieux encore, ce dont la connaissance ne sert à rien²⁰⁸.» D'ailleurs l'investigation des vérités probables, qui constituent à peu près ce que l'homme peut connaître, prend en quelque sorte sa source des *Topiques*, qui, une fois saisie la liaison des réalités et des formulations, ménagent abondance de raisonnements, de sorte que, qui en aurait été suffisamment instruit, reconnaîtrait la vérité de ce que dit Pythagore²⁰⁹, que de toute réalité on peut discuter pour ce qui est des vérités probables, selon l'un et l'autre partis. Mais saisir la vérité elle-même, comme elle est réellement, appartient à la perfection de Dieu ou des anges, dont chacun s'approche d'autant plus intimement qu'il cherche ce qui est vrai avec plus de passion, qu'il l'aime avec plus d'ardeur, l'examine plus fidèlement et éprouve un plaisir plus agréable à sa contemplation. J'ai présenté sommairement ces passages pour répondre à l'objection pressante de celui qui me provoque, de sorte que je n'ai certes pas pleinement décrit ce qui constitue l'utilité ou le contenu des livres dont il vient d'être question. Ceci en effet dépasse mes forces et est étranger à mon propos, mais je voulais montrer que les points mis en avant et incriminés²¹⁰ comme inutiles rendent au contraire bien des services. Mon propos est aussi le même pour ce qui suit, à savoir répliquer à mon rival plutôt que, sur des arts que tout le monde enseigne ou apprend, rédiger nos commentaires²¹¹. Celui qui n'en est pas content, qu'il montre mieux.

208. Cf. Ambroise, *Hexameron* 6.2.7 (PL 14.244).

209. Cf. Sénèque, *Lettres* 88.43, qui attribue cette phrase à Protagoras. Jean confond les deux personnages: cf. *Policraticus* 5.12.

210. Cf. *infra*, *Meta* 4.24.

211. Jean affecte le ton pédant de certains maîtres.

Page laissée blanche intentionnellement

Livre IV

Prologue au livre IV

Je suis contraint d'en revenir à un sujet que j'avais laissé de côté et qui aurait dû être suivi d'études plus sérieuses. Car l'âge que j'ai atteint, mon rang ecclésiastique et le type de position que j'occupe, pour ne rien dire pour l'instant des affaires pressantes et des charges administratives d'un palais, exigeaient d'autres occupations. Mais puisque la témérité de mon rival n'a pas de cesse et que toi, dont les désirs sont des ordres, tu me demandes ce que j'en pense de mon point de vue, j'exposerai de façon brève et concise ce qu'il m'a été permis de penser pour autant que j'en ai eu le temps. Qu'il aurait été en effet agréable, pour reprendre les mots de Sénèque¹, de revenir aux temps anciens et de regarder vers nos plus belles années, si l'amertume qui nous afflige, en partie par inquiétude, en partie parce que l'on a d'autres soucis, notre cœur pouvait la supporter. Cependant puisque tu² as jugé bon d'arbitrer cette lutte qui m'oppose à Cornificius, c'est malgré moi et pour ainsi dire contraint et forcé que je descends sur le sable de cette palestre. Mais j'en ai assez dit.

Chapitre 1.

Le livre des *Analytiques* examine les raisonnements

Ainsi donc celui qui forme à la discipline des péripatéticiens, qui plus que toutes les autres travaille à la recherche de la vérité, rejetant comme indigne de lui et stérile l'essentiel de son ouvrage, remet l'ensemble en ordre dans un traité, certain que l'achèvement de chaque art mérite à son auteur une gloire hautement proclamée.

1. Sénèque le Rhéteur, *Controverses* 1 préface 1.

2. Jean s'adresse à Thomas Becket.

Dès lors, comme il avait procuré les instruments qui permettent de trouver des arguments et de les mettre en œuvre, comme s'il était dans une forge³, il s'appliqua à forger quelque instrument de pesée propre à peser les raisonnements très exactement. Et c'est ce qu'est le livre des *Analytiques*, lequel intéresse surtout le jugement mais est utile aussi jusqu'à un certain point pour trouver des arguments. Car les principes de toutes les disciplines sont liés et, qu'on prenne n'importe laquelle, elle emprunte son propre achèvement aux autres. À peine en est-il une qui le fasse sans l'aide d'une autre, si toutefois il en est une, à la vérité, qui puisse atteindre son point culminant. Et pour connaître pleinement ce que j'en juge de mon point de vue, prête attention à ce que je pense en quelques mots de cet ouvrage.

Chapitre 2.

La connaissance de ce traité est utile pour tout ; et d'où lui vient son nom

La connaissance des *Analytiques* est certes très utile et, sans elle, quiconque se déclare logicien est ridicule. Et pour donner l'explication du titre⁴, ce que les Grecs appellent *analeticen*, nous pourrions l'appeler analyse. Mais nous donnerons un sens plus familier si nous disons « expression égale⁵ ». Car ils disent *ana* pour « égale » et *lexis* pour « expression ». Or il est fréquent lorsqu'une expression a été mal comprise, que nous désirions qu'elle soit éclaircie en étant remplacée par une autre plus courante et de même sens. C'est pourquoi aussi mon interprète, quand il entendait un mot inconnu, et surtout quand il s'agissait de mots composés, disait « *Analetize-le* », désirant qu'on le lui rapporte par un mot de sens équivalent. De fait cette façon d'éclaircir le sens est ce qui soutient le mieux l'intellect, quand il s'agit de connaître. Au reste, quoique son enseignement soit nécessaire, le livre n'est pas

3. Proverbes 17.3, 27.21.

4. La signification du titre pouvait constituer l'un des éléments de l'*accessus*, cf. C. Burnett, « The Contents and affiliation of the Scientific Manuscripts written at, or brought to, Chartres in the Time of John of Salisbury », *The World of John of Salisbury*, *op. cit.*, p. 127-59 ; p. 149-150.

5. Cf. Boèce, *Commentaires sur l'Interprétation* 1.2.10, 2.4.10 (Meiser 135, 293).

autant nécessaire. Tout ce qu'il contient est en effet traité ailleurs plus facilement et de façon plus convaincante. Mais nulle part certes avec plus de justesse ou de force. Vu qu'il arrache la conviction même de celui qui y répugne, car il est intraitable et, livrant une sorte d'assaut à la César⁶, il se réjouit qu'il n'y ait aucune issue sinon que l'ennemi se rende. Quant à la faveur d'un ami, il ne lui accorde aucune importance. Et ceci en tout cas convient assez bien à celui qui a la charge de porter un jugement, vu que les sentiments envers un ami ou un ennemi anéantissent d'ordinaire l'intégrité du jugement. En outre, par la confusion des exemples et par les translittérations dont, tantôt par zèle, tantôt pour faire court, tantôt pour éviter qu'on puisse quelque part dénoncer la fausseté des exemples, il entremêle son propos, il est si confus qu'on atteint à grand-peine ce qui pourrait s'expliquer très facilement. Et bien souvent, en voulant éviter de dire des choses fausses, ce qu'il dit n'est ni vrai ni faux, ou peut-être, si jamais la hardiesse⁷ pousse à calomnier, dira-t-on qu'il cherche à abuser son lecteur.

Chapitre 3. Ce livre n'est pas utile au point de permettre d'avoir de la *frasis*⁸

Et de même que ses règles sont utiles et nécessaires pour la connaissance, ce livre est presque inutile pour munir de la *frasis*, que nous pourrions appeler le « bagage » du mot. La *frasis* est en effet une heureuse facilité de parole dans une langue quelconque. Sa connaissance doit donc être solidement fixée dans la mémoire et il convient d'en choisir la plupart des expressions; celui qui s'efforce de vivre en philosophe, doit en effet sans cesse prendre la précaution de s'attacher à l'intellection des expressions et, outre cela, à choisir avec soin celles qui s'appliquent de façon convenable à d'autres cas et dont l'usage peut être plus fréquent. Le reste est comme feuillages sans fruit, c'est pourquoi on marche dessus ou ils restent sur leur arbre. Aussi ceux qui suivent Aristote dans le désordre de ses noms et de ses verbes⁹ et dans sa subtile complexité

6. Cf. Lucain, 2.439 et suiv.

7. Cf. Aristote, *Topiques* 8.8.160b.3-13, Boèce (*PL* 64.1001).

8. Cf. Quintilien, 8.1, 10.1.87.

pour faire montre de leurs aptitudes naturelles, émoussent-ils celles des autres et me semblent-ils en avoir préféré la partie la pire. Et c'est à ce défaut que notre compatriote Adam du Petit-Pont, à mon avis, a surtout succombé, dans le livre qu'il a intitulé *L'art du raisonnement*. Si seulement aussi il avait bien formulé ce qu'il disait d'intéressant ! Et ses familiers et ses partisans peuvent bien mettre cela au compte de la subtilité, la plupart cependant ont compris que c'était là la conséquence de la folie ou de l'envie sans fondement, c'est ce qu'ils disent, de notre homme. Il a en effet imité Aristote dans ses mots embrouillés, au point qu'un auditeur d'esprit mesuré pourrait ajouter à bon droit :

Ne dirait-on pas de l'écume, avec sa grasse écorce, telle les vieux branchages desséchés d'un chêne-liège qui a poussé plus que les autres¹⁰ ?

Pendant il faut savoir gré aux auteurs de ce que, puisant à leur source, nous nous enrichissons du labeur d'autrui.

Chapitre 4. Ce dont traite le premier livre¹¹

Pour le reste, ce qu'il est nécessaire que l'on sache, il l'enseigne, et ce qu'il en dit est tout à fait juste et sûr. C'est-à-dire évidemment ce qu'est une proposition¹² dialectique ou démonstrative, universelle, particulière ou indéfinie, ce qu'est un terme, c'est-à-dire un prédicat ou un sujet, ce qu'est un syllogisme parfait ou imparfait, ce que c'est qu'être inclus dans la totalité ou ne pas l'être ; à quelles propositions il arrive d'être converties pour les besoins d'un raisonnement syllogistique et auxquelles non, ou ce que l'on peut admettre dans celles qui, selon l'usage des Modernes, sont dites traiter d'un sujet qui a trait à la nature des choses, ou qui est contingent, ou particulier. Puis à cela il ajoute les principes théoriques des trois figures et, une fois données les définitions tant des extrêmes que du moyen terme, il montre combien et quels modes, dans chacune des figures, résultent de l'arrangement des

9. Cf. Boèce, *Du syllogisme hypothétique* 1 (PL 64.793).

10. Perse, 1.96-7.

11. Jean, qui a donc traité des *Premiers Analytiques* en général, aborde le premier des deux livres.

12. Aristote, *Premiers Analytiques* 1.1-3.

extrêmes¹³, ayant au moins semé les principes des syllogismes que, comme le prétend Boèce¹⁴, Théophraste et Eudème ont ajoutés. Ensuite, compte tenu des modaux, il passe aux arrangements qui ont trait à ce qui est nécessaire ou contingent, avec ceux qui ont trait à ce qui est inhérent, pour mettre en évidence ce qui résulte de chacune des figures¹⁵. Et pourtant je ne dis pas qu'Aristote lui-même ait quelque part, pour ce que je peux avoir lu, traité suffisamment des modaux, sinon peut-être pour ce qui touchait à ce qu'il se proposait de démontrer; mais il a enseigné la science la plus sûre qui permet de réussir à propos de tous. De fait ceux qui présentent l'Écriture sainte, disent que la théorie des modes est tout à fait nécessaire, et qu'un mode, qu'il soit exprimé ou sous-entendu, mérite la plus grande attention. Par exemple, dans ce texte: « Celle à laquelle tu avais donné la perfection, ils l'ont détruite¹⁶ », le mode est sous-entendu et on le comprend comme si un mode ici, à savoir « ils voudraient l'avoir détruite¹⁷ ... », était ajouté. Comme là: « Il espère dévorer le tendre agneau¹⁸. » Le mode est en effet, comme ils disent, une sorte d'état intermédiaire entre les limites. Et assurément, quoiqu'il ne soit au pouvoir de personne d'énumérer un par un tous les modes qui font que les syllogismes sont dits modaux, ce que certes l'art non plus n'exige pas, les maîtres dans les écoles en discutent cependant très à propos et, soit dit sans offenser une foule de gens, avec plus d'à propos qu'Aristote lui-même. À mon avis en tout cas, qu'on les appelle des modaux, soit en raison d'un mode réel, soit en raison de leur seule forme, leur connaissance est nécessaire dans de très nombreux passages des Écritures. J'estime d'ailleurs qu'à leur propos

13. Aristote, *Premiers Analytiques* 1.4-7.

14. Cf. Boèce, *Du syllogisme hypothétique* 1 (PL 64.831).

15. Aristote, *Premiers Analytiques* 1.8-26.

16. Cf. Psaumes 10.4: Augustin, *Commentaires sur les Psaumes* (PL 36.135).

17. Cf. Psaumes: « Puisque ce que tu avais réalisé de parfait, tu l'as détruit »; Augustin: « Tous (les hérétiques) ont détruit, pour autant que cela était en leur pouvoir, la louange que Dieu avait fait naître absolument parfaite de la bouche des petits enfants et des nourrissons ».

18. Ces mots peuvent provenir d'un hexamètre, dont l'origine nous échappe. Quelque fable scolaire?

l'autorité de l'usage¹⁹ l'emporte sur tout, lui qui étend ou restreint, change ou supprime le sens des formulations. Et ceci est évident pour ce qui est de «contingent», dont l'emploi le plus large, celui dans lequel il équivalait à «possible», tel que l'utilisent communément les Modernes, ne passe jamais les murs de nos écoles. Il enchaîne²⁰ avec la question de l'origine de la capacité à raisonner par syllogismes, vu qu'il ne suffit pas de connaître la formation des syllogismes, si l'on n'a pas aussi le pouvoir d'en faire. Suit²¹ la méthode de réduction des syllogismes selon les modes de la première figure; et ainsi se termine ce dont traite le premier livre.

Chapitre 5. Ce dont traite le second livre

Le second livre, lui, passe à la méthode de l'inférence qui se présente de façon claire sous la forme d'une conclusion, ajoutant comment, à partir de fausses prémisses de la seconde et de la troisième figures, un syllogisme peut conclure à quelque chose de vrai, ce qui peut-être a échappé à ceux qui soutiennent que de ce qui est faux rien ne résulte²². Il en vient ensuite aux syllogismes circulaires, et il les présente dans toutes les figures, puis aux conversions des syllogismes dans chaque figure²³. Pour que du moins ceux qui sont imparfaits soient ramenés à des syllogismes parfaits et que la force de conviction de tous les syllogismes se manifeste pareillement, ces précisions sont de la première importance. Car cela a la forme d'un raisonnement direct. Il enchaîne avec la méthode de l'*hypothesis*²⁴ qui, par la nécessité d'un effet impossible ou improbable, prouve ce qu'on se propose de démontrer. Sa méthode du moins vise, au cas où l'on n'a pas confiance en celui qui conclut, à prendre comme prémisses le contradictoire de la conclusion et un autre point parmi ceux qui ont été concédés et, ceux-ci disposés selon la première figure, à conclure le contraire de quelque

19. Cf. Horace, *Art poétique* 72.

20. Aristote, *Premiers Analytiques* 1.27-44.

21. Aristote, *Premiers Analytiques* 1.45 où Aristote expose la méthode de réduction des syllogismes d'une figure dans une autre. Jean évoque ici, sans les comprendre, 1.45.51a.40-51b.2. Le chapitre 1.46 est ignoré.

chose de ce qui a été concédé. Et il montre comment le réaliser dans chaque figure et, par l'impossibilité du résultat, il prouve contre ceux qui le nient que tous les modes sont vrais. Ensuite²⁵ il expose de façon très sûre comment et dans quelle figure raisonner par syllogisme à partir de propositions opposées. Il ajoute encore²⁶ la règle de la pétition de principe, et ces considérations conviennent aussi bien à celui qui démontre qu'au dialecticien, même si celui-ci se complaît dans ce qui est probable, quand celui-là s'attache à la seule vérité. Ensuite²⁷, si ce qui n'est pas la cause est posé comme la cause, par exemple quand quelqu'un ne se laisse pas convaincre, alors que la nature complexe d'un raisonnement l'y presse, et prétexte qu'il a été amené à admettre quelque chose d'impossible, au contraire, parce que quelque chose de faux avait été admis. Il traite ensuite²⁸ de la cause de la fausseté de la conclusion, de celle du catasyllogisme, de celle de l'*elenchus*; il traite de l'erreur de jugement, de la conversion du moyen terme et des extrêmes, dont cependant toute l'utilité pourrait être présentée de façon bien plus profitable. Il enchaîne avec la méthode de la réduction²⁹ de l'induction, qu'il qualifie de syllogisme rhétorique, comme de celle de l'exemple³⁰, et il traite de la déduction³¹. Ensuite de la nature de l'objection, de celle de l'*ikos*, ce qu'il appelle une proposition probable³², même s'il peut exister une objection à cette proposition, c'est-à-dire qu'elle ne se maintienne

22. Cf. Aristote, *Premiers Analytiques* 2.1-4.

23. Cf. Aristote, *Premiers Analytiques* 2.5-10.

24. Cf. Aristote, *Premiers Analytiques* 2.11.

25. Cf. Aristote, *Premiers Analytiques* 2.12-15.

26. Cf. Aristote, *Premiers Analytiques* 2.16.

27. Cf. Aristote, *Premiers Analytiques* 2.17.

28. Cf. Aristote, *Premiers Analytiques* 2.18-22.

29. Ἀπαγωγή: « abduction » ou « réduction » : syllogisme donnant une connaissance non pas véritable, mais simplement approchée.

30. Cf. Aristote, *Premiers Analytiques* 2.23-25.

31. Aristote, *Premiers Analytiques* 2.25, traite de la seule abduction (=réduction), et non de la déduction; la fin du chapitre écarte un exemple de démonstration: « Je n'appelle pas cela abduction (=réduction) », 69a.35-37, trad. Tricot. Un commentaire scolaire sur cette remarque d'Aristote est-il la source de l'erreur de Jean?

32. Cf. Aristote, *Premiers Analytiques* 2.26-27 (fin).

pas toujours, comme que «les mères aiment, mais les marâtres sont envieuses». De même, de la nature du signe et de comment l'enthymème est constitué d'*ikota* et de signes. Enfin il traite de la connaissance des caractères naturels³³. Voilà certes un chapitre important mais qui, bien qu'il soit utile jusqu'à un certain point, ne satisfait absolument pas à ce qu'on croit pouvoir en attendre. Je sais seulement que je n'ai vu personne qui, à la faveur de ce chapitre, ait atteint à la connaissance parfaite des caractères naturels.

Chapitre 6.

La difficulté des *Seconds Analytiques*; et à quoi elle tient

Quant à la science des *Seconds Analytiques*, elle est, il est vrai, subtile et peu de gens peuvent y accéder du fait de leurs aptitudes naturelles. Et il est évident que cela certes est dû à d'assez nombreuses causes. L'art de la démonstration y est en effet traité, qui, plus que toutes les autres méthodes de raisonnement, est difficile. Et puis si peu de gens le pratiquent qu'il est désormais presque tombé en désuétude, vu que les mathématiciens sont presque les seuls à faire usage de démonstrations, et parmi eux les seuls géomètres. Mais même la pratique de cette discipline n'est pas non plus courante chez nous, sinon peut-être dans un coin de l'Ibérie, précisément aux confins de l'Afrique. Et en effet plus que tous les autres peuples ceux-là pratiquent la géométrie pour faire de l'astronomie. Tout comme l'Égypte et quelques peuples d'Arabie. De plus le livre qui traite de la méthode de la démonstration est bien plus confus que tous les autres, du fait de la transposition d'une langue dans l'autre, de la translittération, des exemples qui n'ont plus cours et qui ont été empruntés à diverses disciplines, et enfin, ce qui ne concerne pas son auteur, il est à ce point corrompu par la faute des scribes qu'il contient presque autant d'achoppements que de chapitres. Et encore cela va bien quand les achoppements ne sont pas plus nombreux que les chapitres. Aussi la plupart rendent-ils l'interprète responsable de sa difficulté, car ils soutiennent

33. Aristote, *Premiers Analytiques* 2.27.70b7-40, traite, dans cette dernière partie du dernier chapitre des *Premiers Analytiques*, des signes naturels et du syllogisme physiognomonique.

que la traduction qui nous a été donnée de ce livre n'est pas bonne.

Chapitre 7. Pourquoi Aristote a-t-il mérité plus que tous les autres le titre de philosophe

Or la science de la démonstration jouissait chez les péripatéticiens d'une telle autorité qu'Aristote, qui l'emportait sur presque tous les autres philosophes pour ainsi dire même dans tous les domaines, revendiqua ce nom commun par une sorte de droit de propriété, pour avoir transmis la méthode de la démonstration. Voilà pourquoi, à ce qu'on dit, le nom de philosophe a fini par lui être attaché, à lui précisément. Si l'on ne me croit pas, qu'on écoute par exemple Burgundio de Pise³⁴, de qui je l'ai appris. Et du fait que celle-ci chasse les ténèbres de l'ignorance et rend savant par une sorte de privilège qu'elle procure d'une connaissance préalable, souvent elle tire de son brouillard l'école de l'Académie, dont nous nous réclamons à propos des questions qui pour un sage ne trouvent pas de réponse assurée, et lui prête ses lumières. Et de même qu'au début Aristote, en forgeant un instrument propre à peser les raisonnements, en a outillé le juge, de même il fait atteindre à son client sur ces questions l'autorité d'un maître. Selon un ordre choisi pour le moins avec goût, vu que, qui remplit comme il se doit sa charge de juge, mérite bien de se voir honoré d'une chaire magistrale.

34. Burgundio de Pise participa à la dispute qui eut lieu à Constantinople en 1136. Il était juge à Pise, où il mourut en 1194. Traducteur de nombreuses œuvres de théologie et de mathématique de grec en latin, grand voyageur; Jean l'a rencontré lors de ses voyages au sud des Alpes.

Chapitre 8.

La fonction de la science démonstrative, et d'où procède la démonstration et comment ; le fait que la sensation est le principe de la science, et comment

Mais qui a les moyens requis par cette discipline³⁵ ? Même si quelqu'un, oui, la comprend sur un point, personne ne le fait parfaitement sur de nombreux points. Il est en effet nécessaire de connaître par avance les principes propres à chaque discipline et, à partir d'eux, de déduire les vérités qui en résultent nécessairement selon des raisonnements liés entre eux, et en insistant par des raisonnements pour ainsi dire plus ramassés³⁶, de peur que, comme par suite d'un défaut de nécessité, n'apparaisse une lacune qui porte préjudice à la science démonstrative. Non vraiment toute science n'est pas démonstrative, mais celle seulement qui est issue de vérités premières et immédiates. Car de même que tout syllogisme n'est pas une démonstration mais toute démonstration un syllogisme, de même une science invariablement recherche avec ardeur la science démonstrative. C'est ainsi que se présentent d'abord les conceptions générales de l'esprit, puis ce qui se laisse connaître de soi-même et qui donne naissance à la science démonstrative. Or à propos de ce qui nous est connu, il importe de considérer si cela nous est plus connu de par sa nature ou si c'est plutôt de notre fait ; car ce qui est le plus proche de notre sensibilité nous le connaissons mieux, tandis que ce qui en est plus éloigné, comme tout bonnement les universaux, est davantage connu selon sa nature. Ainsi en partant des principes propres à chaque discipline, celui qui se livre à une démonstration, dispose d'une méthode pour atteindre son but : passer par des propositions immédiates, c'est-à-dire celles qui n'ont pas besoin d'être prouvées. Et quoiqu'on dise que cette science a surtout trait au jugement, elle est cependant très utile pour ce qui est de l'invention. Elle montre en effet à partir de quoi et de quelle manière arriver à démontrer, et quand et comment on doit user de ce qui est propre ou de ce qui est commun. Car les sciences s'entraident mutuellement. Et vu que tout lieu ne convient pas à qui se livre à

35. Cf. Paul, Corinthiens 2.2.16.

36. Cf. Boèce, *Du syllogisme catégorique 2* (PL 64.830).

une démonstration, comme c'est le propre de ceux qui sont issus d'un accident, puisque concernant les réalités corruptibles il n'y a tout bonnement ni démonstration ni science, celui-ci revendique pour lui-même les lieux nécessaires et cède le reste au dialecticien et à l'orateur, pour qui il suffit que l'on donne au syllogisme une très grande vraisemblance. Elle explique en outre quels syllogismes ou quelles propositions il faut employer, et quelle force pour prouver ou pour réfuter procure l'extension ou la nature d'une proposition quand on les examine attentivement. Et elle dévoile quel syllogisme est efficace pour quelle question ou quelle figure convient pour un syllogisme, et il a fondé ainsi la science de la démonstration, comme si nous avions une perception matérielle indéniable de ce dont la raison nous convainc qu'il en est ainsi sans qu'on puisse en douter. La vérité en effet dont sont créditées les conceptions générales, leur échoit par induction des choses singulières. Il est en effet impossible de contempler les universaux autrement que par induction ; vu que, comme il dit, « ce que l'on appelle les résultats de l'abstraction, ce sont des inductions qui les font connaître³⁷. Or il est impossible d'induire sans avoir une perception sensible³⁸. La perception sensible est en effet le fait des choses singulières ; et on n'arrive à acquérir la science de ces choses elles-mêmes ni à partir d'universaux sans induction, ni par induction sans perception sensible. La mémoire provient donc de la perception sensible ; l'expérience, de la mémoire maintes fois renouvelée de nombreuses perceptions sensibles ; des expériences découle la méthode propre à une science ou un art³⁹. » En outre l'art, que l'usage et la pratique rendent plus sûr, donne la capacité d'accomplir ce qui doit être réalisé d'après un art. Ainsi la perception sensible d'un corps, qui est la première force ou la première activité de l'âme, jette les fondations de tous les arts et forme la connaissance préexistante, qui non seulement ouvre la voie aux principes premiers, mais même la leur procure.

37. Aristote, *Seconds Analytiques* 1.18.81b.2-3, et 5-8 (PL 64.730).

38. Aristote, *Seconds Analytiques* 1.18.81b.5-8 (PL 64.730).

39. Aristote, *Seconds Analytiques* 2.19.100a.3-6, 8 (PL 4.761).

Chapitre 9.

Ce qu'est la perception sensible, et comment toute forme de philosophie se développe à partir d'elle par l'intermédiaire de la représentation

Or ceci est évident pour qui se livre à un examen attentif et détaillé. Car comme la perception sensible est, selon Aristote, « le pouvoir naturel d'évaluer les réalités⁴⁰ », il n'y a absolument aucune connaissance possible ou presque, si elle fait défaut⁴¹. Qui étudie attentivement avec l'homme de science les œuvres de la nature, lesquelles sont faites d'éléments ou de matière et d'une forme, emprunte la voie de son raisonnement d'après l'indication de ses sens. Et qui, avec le mathématicien, abstrait des figures ou répartit des nombres, fait étalage auprès de ses fidèles d'un grand nombre d'objets distincts ou d'une abondance de corps continus⁴². Le philosophe aussi qui pratique l'art du raisonnement, qui même est le client du physicien comme du mathématicien, commence par ce qui s'affermi du témoignage des sens et est utile à la connaissance des réalités intelligibles et immatérielles. La perception sensible, quant à elle, de l'avis de Calcidius⁴³ est une sensation du corps du fait de certaines choses qui se trouvent à l'extérieur et qui, de différentes manières, le frappent, cette sensation allant jusqu'à l'âme. Si en effet en même temps la sensation n'est pas quelque peu violente, elle n'atteint pas l'âme ni ne rencontre la forme d'une perception. De fait si la même perception est agréable par sa douceur, elle fait naître le plaisir et ce qu'on appelle, s'il s'accroît, la joie, tandis que, si elle irrite par sa rudesse, elle fait naître de la douleur. Aristote, lui, soutient que la perception sensible est un pouvoir propre à l'âme plutôt qu'une sensation du corps⁴⁴, mais ce même pouvoir pour qu'il forme son jugement sur les réalités, est stimulé par des sensations⁴⁵. Et parce qu'elle perçoit les réalités, elle en dépose les images en elle-même, dont, en les gardant et se les rappelant souvent, elle se constitue cette sorte de

40. Aristote, *Seconds Analytiques* 2.19.99b.35 (PL 64.760).

41. Cf. Aristote, *Seconds Analytiques* 1.18.81a.38-9 (PL 64.730).

42. Tels l'eau, le sable, l'air.

43. Cf. Calcidius, 194 (Wrobel 237).

44. Cf. Aristote, *Seconds Analytiques* 2.19.99b.33, 35 (PL 64.760).

45. Cf. Calcidius, 193 (Wrobel 236).

trésor qu'est la mémoire. De fait, de ce rappel incessant des images des réalités naît l'imagination, qui non seulement se souvient de ce qu'elle a perçu, mais va même dans sa vivacité jusqu'à s'en former des modèles originaux. On s'est pourtant demandé si l'imagination est par nature si éloignée de la perception sensible ou si cela ne tient qu'à son seul mode de connaissance. Je repense en effet qu'il y eut des philosophes qui furent d'avis que, de même que la substance de l'âme par essence est immatérielle, simple et individuelle, de même son action est une, qu'elle exerce de façon variée selon la diversité des circonstances. Leur idée est donc que cette même action s'exerce sous la forme, tantôt d'une perception sensible, tantôt d'un souvenir, tantôt d'une représentation imagée, tantôt d'une distinction au cours d'une investigation, tantôt d'une compréhension quand est atteint ce qui était recherché⁴⁶. Mais plus nombreux sont au contraire ceux qui sont d'avis que l'âme est certes simple quant à la quantité, mais qu'elle est composée quant à ses qualités, et que de même qu'elle est exposée à de nombreuses sensations différentes, de même elle exerce de nombreuses actions différentes. Et je croirais certes facilement qu'elles sont plus nombreuses que ce qu'ils en ont dépeint dans leurs livres, dès lors que l'âme, tandis qu'elle voyage loin du Seigneur⁴⁷, trop ignorante de sa propre origine, reconnaît à peine ses propres pouvoirs.

Chapitre 10.

L'imagination, et que d'elle précisément naissent les sentiments qui apaisent l'âme ou la bouleversent et la jettent hors d'elle-même

Aussi l'imagination naît-elle là où les perceptions sensibles prennent racine, fertilisée par la mémoire, et elle se représente des réalités non seulement présentes, mais même absentes du lieu certes ou plutôt du temps où elle les considère, par une sorte de *simplaxis*, ce que nous⁴⁸, nous pourrions appeler l'invention de modèles⁴⁹. D'où ces mots fameux :

46. Cf. Isidore de Séville, *Différences* 2.29 (PL 83.84).

47. Cf. Paul, Corinthiens 2.5.6.

48. C.-à-d. en latin.

49. Cf. Cicéron, *De l'orateur* 2.87.357.

Ainsi était-elle assise, ainsi était-elle parée, ainsi filait-elle sa quenouille;

répandus sur sa gorge, ainsi lui seyaient si bien ses cheveux⁵⁰.

Or qu'elle procède par abstraction, Virgile nous l'indique quand Andromaque reconnaît avoir abstrait en quelque sorte par le souvenir l'image de son Astyanax :

Hélas la seule image à me rester de mon Astyanax !

Il avait ces yeux, il avait ces mains, cette bouche.

Et aujourd'hui avec toi, il deviendrait un tout jeune homme et vous auriez le même âge⁵¹.

Et puisque, comme dit Platon dans *la Politia*⁵², il est facile de comprendre les secrets de la nature d'après ce qui se produit fréquemment, elle conçoit l'image de ce qui doit advenir d'après la qualité de ce qu'elle perçoit dans le présent ou a perçu un jour. Par conséquent si, à propos du futur, elle se représente quelque chose de pénible à endurer⁵³, apparaît la peur, et si c'est d'avoir à subir quelque chose d'agréable, parce qu'utile ou plein de charme, l'espoir. De là aussi provient la passion charnelle, fléau des plus funestes et le plus opposé au projet de vivre en philosophe. Il est en effet impossible de se consacrer en même temps à sa passion et à la philosophie. Or elle est un mélange de choses contraires, l'espoir d'une jouissance⁵⁴ engendrant le plaisir, mais son report, tristesse et dépit. Et s'ils s'accroissent au point de mettre l'âme en désordre et de la bouleverser, cette agitation fait place à la colère. Aussi pour réprimer les mouvements interdits, l'imagination a-t-elle engendré la précaution pour éviter ce qui fait du tort, comme ce qui provoque dépit, colère, passion charnelle et ce qu'ils entraînent, par exemple⁵⁵ l'envie, la haine, la calomnie, la luxure, la vanité. De fait en prenant trop de précautions, elle n'est pas loin

50. Ovide, *Fastes* 2.771-2.

51. Virgile, *Énéide* 3.489-91.

52. Cf. Platon, *République* 6.509 et suiv. dans Calcidius, 231 (Wrobel 268). Mais Jean se trompe sur les mots que Calcidius rapporte à Platon. Chez Chacidius la référence à Platon, *République* 6.509, porte sur les mots qui la précèdent, non sur ceux qui la suivent.

53. Cf. Augustin, *Cité de Dieu* 14.15.

54. Cf. Calcidius, 194 (Wrobel 237).

55. Cf. Calcidius, 195 (Wrobel 238).

de la crainte⁵⁶; en en prenant trop peu, de la témérité. De cette façon aussi le reste provient de la perception sensible par le pouvoir de l'imagination, comme l'amour qui œuvre surtout à la protection de la personne, ou à la conservation des biens utiles, ou à la charge de transmettre la vie.

Chapitre 11.

Ce qu'est l'imagination à propos de l'opinion, de la tromperie dont sont victimes l'opinion et la perception sensible, et de l'origine de la *fronesis*, que nous appelons, nous⁵⁷, la prudence

L'imagination est donc le premier mouvement de l'âme, quand elle a été frappée de l'extérieur, par lequel s'exerce ensuite un jugement ou revient, par le souvenir, un premier jugement. En effet un premier jugement se donne libre cours lors d'une perception sensible, quand il déclare que quelque chose est blanc ou noir ou chaud ou froid. Le second, quant à lui, est le fait de l'imagination, comme lorsque de quelque chose qui a été perçu et dont l'image a été gardée, il affirme qu'il est de telle ou telle qualité, par un jugement qui porte sur le futur ou sur ce qui est lointain. Or ce jugement de l'une ou de l'autre, on lui donne le nom d'opinion. Et certes elle est sûre, si elle porte sur les réalités un jugement conforme à ce qu'elles se trouvent être, mais s'il en va autrement, elle ne mérite pas que l'on s'y fie. Aristote⁵⁸, lui, soutient qu'elle est une passion de l'âme, vu que, quand elle agit, les images des réalités s'impriment dans l'âme. Mais si une image s'imprime à la place d'une autre, en raison de l'erreur qui fait que le jugement est mis en défaut, l'opinion est dite fallacieuse ou fausse. Car bien souvent les perceptions sensibles sont mises en défaut non seulement chez les tout jeunes enfants, chez qui la raison, pense-t-on, est oisive, mais même chez ceux qui sont d'un âge plus avancé. Ce

56. Cf. Calcidius, 194 (Wrobel 238).

57. C.-à-d. en latin.

58. Cf. Aristote, *Interprétation* 1.16a.3, 7; Boèce, *Commentaire sur l'Interprétation* (PL 64.297); *The «Historia Pontificalis» of John of Salisbury, op. cit.*, 13, p. 37.

que montre Aristote⁵⁹, en disant que s'il se trouve que les nourrissons prennent tous les hommes pour des pères et toutes les femmes pour des mères, c'est qu'une perception sensible qui n'a pas été éduquée, est mise en défaut et ne peut porter un jugement qui soit sûr. De fait un bâton dans l'eau semble brisé même à ceux qui ont la vue la plus perçante. Et comme elle découvre la fausseté des perceptions sensibles, elle cherche, en son mouvement, à tenir quelque chose de sûr sur quoi, sans erreur, elle puisse s'appuyer avec confiance. Ce mouvement de l'âme donne naissance à la vertu que les Grecs appellent *fronesis*, mais les Latins prudence.

Chapitre 12.

Ce qu'est la prudence; quel est son objet, quel rôle joue-t-elle; et comment la science dépend de la perception sensible

Or la prudence est, comme dit Cicéron⁶⁰, une vertu de l'âme qui repose sur la capacité à rechercher, et à connaître parfaitement et user habilement de ce qui est vrai. En effet l'objet de cette vertu, sur lequel elle s'exerce, c'est la vérité, et celui des autres vertus, certaines nécessités propres à chacun. Pour ne pas être abusée d'un côté ou de l'autre, elle cherche donc à connaître par avance le futur et fait naître la prévoyance, ou elle rappelle à l'esprit le passé et amasse des trésors pour la mémoire⁶¹, ou elle est finement rompue à tout ce qui concerne le présent et donne naissance aux idées de ruse ou de finesse, ou alors elle s'étend à toutes les choses⁶² également et c'est là que la circonspection trouve son origine. Et lorsqu'elle a atteint à la vérité, elle se manifeste dans l'idée de science. De ceci il est évident que, la perception sensible donnant naissance à l'imagination, et ces deux-là à l'opinion, et l'opinion à la prudence, laquelle, en gagnant de la force, devient de la science, la science tire son origine de la perception sensible.

59. Cf. Aristote, *Physique* A.1.184b.12 et suiv., Calcidius, 206 (Wrobel 246).

60. Cf. Cicéron, *Devoirs* 1.5.15 et suiv.

61. Cf. Cicéron, *De l'orateur* 1.5.18.

62. Qui appartiennent indifféremment au futur, au passé, au présent.

Car comme il a été dit⁶³, de nombreuses perceptions sensibles, ou même une seule, produisent un souvenir, de nombreux souvenirs un fait prouvé par expérience, de nombreux faits prouvés par expérience une règle, de nombreuses règles un art, et un art une branche du savoir.

Chapitre 13.

La différence entre la science et la sagesse ; ce qu'est la foi

De là vient que nos ancêtres⁶⁴ ont rapporté la prudence ou la science à la connaissance du monde temporel et sensible, et à celle du monde spirituel, l'intellection ou la sagesse. De fait, d'ordinaire à propos des choses humaines on parle de science, mais à propos des choses divines, de sagesse. Or la science dépend à ce point de la perception sensible qu'il n'y aurait pas de science de ce qui est connu par la perception, si les réalités étaient soustraites à la perception. Ceci est évident en effet d'après Aristote⁶⁵. Cependant une opinion peut être sûre, comme lorsqu'on croit qu'après la nuit le soleil reviendra. Aussi puisque les choses humaines sont transitoires, un jugement concernant une opinion à propos de ces mêmes choses ne saurait-il être certain, ou alors rarement. Si cependant est posé comme certain ce qui n'a pas été vérifié en toutes circonstances, on s'approche de la foi qu'Aristote⁶⁶ définit comme une opinion véhémement ; or la foi est des plus nécessaires autant dans les affaires humaines que dans les affaires divines, vu que les contrats, sans elle, ne pourraient être d'usage courant entre les hommes, ou certains échanges commerciaux pratiqués. Entre Dieu aussi bien et les hommes, il ne saurait y avoir échange de mérites et de récompenses, si la foi leur était soustraite. Or elle est méritoire au moment où elle détient, à pro-

63. Cf. *Meta* 4.9 ; Aristote, *Seconds Analytiques* 2.19.100a.4-9.

64. Cf. Cicéron, *de Inventione* 2.160, *Devoirs* 1.43.153, 2.2.5 (où cependant la science est une espèce, la sagesse le genre) ; *La nature des dieux* 3.38 ; *Tusculanes* 4.7 ; Quintilien, 2.20.5 ; Lactance, *Institutions divines* 3.13.10 ; Jérôme, *Commentaire sur le prophète Isaïe* 2.21 ; *Commentaire sur la lettre de Paul aux Éphésiens* 1.9 ; Augustin, *de Trinitate* 12.15.25, 13.1.1, 14.1.3 (*PL* 42.1012-1013, 1037) ; Calcidius, 178 (Wrodel 227).

65. Cf. Aristote, *Seconds Analytiques* 1.18.81a.38-9 (*PL* 64.950).

66. Aristote, *Topiques* 4.5.126b.18, Boèce (*PL* 64.950).

pos de la religion, certains points de vérité et qu'elle est, comme dit l'Apôtre⁶⁷, la garantie des biens que l'on peut espérer et la preuve des réalités que l'on ne voit pas. Et elle tient le milieu entre l'opinion et la science, vu que par sa véhémence⁶⁸ elle affirme ce qui est sûr, sans en atteindre cependant la certitude par la science⁶⁹. Ce qui fait dire à Maître Hugues : « La foi est la certitude volontaire de ce qui est absent, située au-dessus de l'opinion, au-dessous de la science⁷⁰. » Mais ici le nom de science est pris dans un sens large, jusqu'à être étendu à la compréhension des choses divines.

Chapitre 14. La parenté entre Fronesis et Alicie; et l'origine de la *fronesis* et ce qu'est la raison

Et puisque la vérité est l'objet de la prudence⁷¹ – car elle s'efforce de saisir ce qui est vrai –, les Anciens⁷² ont imaginé que Fronesis et Alicie étaient sœurs, puisque la prudence a, avec la vérité, une parenté de nature divine. Voilà pourquoi on ne saurait empêcher la prudence, quand elle est parfaite, de regarder⁷³ la vérité. Mais puisqu'elle n'appartient pas aux hommes, leur condition fragile les fait rechercher avidement une vérité qui leur est cachée. Et encore, à cause des erreurs propres aux sens et aux opinions, à peine s'engage-t-elle avec confiance dans cette investigation, à peine est-elle sûre de ce qu'elle en saisit. Elle repense en effet qu'elle a été trompée et qu'elle pourrait l'être. Elle s'incite donc à se donner le plaisir d'une perception sûre et d'un jugement incontestable qu'on puisse qualifier de raison. De fait l'examen de la raison est valable et sûr. Ainsi donc Fronesis donne naissance à

67. Paul, Hébreux 2.1.

68. Cf. Aristote, *Topiques* 4.5.126b, Boèce (PL 64950).

69. Aristote, à propos du genre et de la différence : « la conviction est une croyance ferme (véhémence) » ; Boèce christianise « croyance » en « foi ».

70. Hugues de Saint-Victor (?), *Summa Sententiarum* 1.1 (PL 176.43), *de Sacramentis legis naturalis et scriptae* (PL 176.35), *de Sacramentis* 1.10.1 (PL 176.330).

71. Cf. supra, chapitre 12.

72. Cf. Théodule, *Églogues* 335 (Ostermacher 53) ; cf. supra, 2.3.

73. Traduction allégorique de « l'amour du vrai », cf. *infra*.

Philologie⁷⁴, tandis que l'amour du vrai incite la prudence à connaître les réalités à propos desquelles il veut que soit porté un jugement clair et sûr. Et « philologie » comme « philosophie » est un terme d'une heureuse composition, vu que, de même qu'il est plus facile de rechercher que de posséder la sagesse, il est plus facile d'aimer la raison que de la mettre en pratique. La raison en effet, c'est-à-dire la sûre certitude du jugement, est le fait de peu de gens⁷⁵.

Chapitre 15.

Sur ce qu'est la raison, encore; et que le nom « raison » a de multiples sens; et que les raisons sont éternelles

Ainsi l'âme, que les perceptions sensibles font vibrer⁷⁶ et que l'incitation de la prudence a fortement ébranlée, se montre telle qu'elle est et, rassemblant ses forces, s'applique énergiquement à déjouer les ruses des sens et des opinions. De fait cette énergie qui est la sienne, la fait voir plus clairement, comprendre plus certainement et juger plus sûrement. Et c'est cette capacité qu'on appelle la raison. De fait la raison est le pouvoir propre à la nature spirituelle de distinguer entre les réalités matérielles et les immatérielles, qui cherche à porter sur les réalités un jugement sûr et certain⁷⁷. Le jugement lui-même qu'elle porte, est aussi désigné du nom de « raison ». Mais on appelle aussi raisons, ce sur quoi la raison seule porte un jugement et dont l'essence est distincte de la nature des choses sensibles et singulières. Ces raisons, un Père de l'Église, Augustin⁷⁸, et beaucoup d'autres⁷⁹ l'affirment, sont éternelles. Or elles font partie de ce sur quoi, depuis le commencement et sans commencement, la raison première a consacré par décret son caractère éternel et l'ordre propre à sa disposition. Et je

74. Cf. Martianus Capella, 2.114.

75. Platon, *Timée* 51e, dans la traduction de Calcidius, 340 (Wrobel 364). Cf. *infra* fin du chapitre 18.

76. Platon, *Timée* 44a, dans la traduction de Calcidius.

77. Cf. Augustin, *de Trinitate* 12.2.2 (PL 42.999); pseudo-Augustin, *de Spiritu et anima* 38 (PL 40.809).

78. Cf. Augustin, *Questions diverses* 46 (PL 40.30-1); *de Trinitate* 12.2.2 (PL 42.999).

79. C.-à-d. de ceux qui font autorité sur les articles de foi.

pourrais l'appeler la sagesse de Dieu, sans risque aucun de me tromper. Et il est manifeste que des principes généraux de cette sorte, du moins, se rencontrent même dans les vérités elles-mêmes. Car que Dieu soit Dieu et que le Père ait un Fils, et que le Saint-Esprit leur soit consubstantiel à l'un et l'autre, cela, pour le moins, en tout cas peut être énoncé, mais ce sont des vérités de toute éternité et certaines du fait du jugement divin. Et ceci même est clair non seulement à propos des vérités, mais pour d'autres choses, puisque les rapports de deux tiers et de trois demis pareillement, ainsi que de nombreuses choses de ce genre, selon l'autorité d'Augustin⁸⁰, sont éternels. Quant à celui qui trouve cela absurde, qu'il lise son traité *Du libre arbitre*, et il conviendra qu'il en est ainsi.

Chapitre 16.

**Mise en valeur⁸¹ de cette multiplicité de sens ;
le fait que les bêtes ne sont pas douées de raison,
même si elles manifestent du discernement ;
et d'où l'homme l'a reçue, selon les Hébreux**

Cassiodore, quant à lui, dans son traité *sur l'Âme* définit la raison ainsi: «Par raison, j'entends l'estimable mouvement de l'âme qui, passant par ce dont on convient et qui est connu, mène à quelque chose d'inconnu, atteignant ainsi le mystère de la vérité⁸².» On donne donc le nom de raison et à la capacité et au mouvement de l'âme propre à cette capacité. Or ce mouvement, Platon⁸³ dans la *Politia* soutient qu'il est la capacité à délibérer de l'âme, qui par un jugement sûr examine ce qu'est l'honnête ou pour mieux dire l'utile, ou encore ce qu'il convient de rechercher ou de fuir, une fois comparées les idées que l'on se fait des réalités et les raisons de ces idées. Les bêtes aussi sont en effet douées d'une capacité d'une certaine façon à discerner, par laquelle elles distinguent leurs nourritures, évitent les pièges, franchissent les précipi-

80. Cf. Augustin, *Libre arbitre* 2.8 (PL 32.1252-1253).

81. Mise en valeur rhétorique, par les deux citations de Cassiodore et de Platon, *Meta* 4.16.4-11 ; cf. Cicéron, *De l'orateur* 3.206.

82. Cf. Cassiodore, *L'âme* 2 (PL 70.1284).

83. Cf. Calcidius, 230, 233 (Wrobel 267, 269).

ces, reconnaissent leur groupe. Elles n'usent cependant pas de leur raison, mais jouissent de leur instinct naturel et se font des images de très nombreuses choses, sans pourtant pouvoir du tout décider des causes des réalités. Et cela du moins vient, disent les Hébreux⁸⁴, de ce qu'au début, alors que le Seigneur disposant toutes choses, les autres d'entre ses créatures ont pris forme et que, par l'action émolliente de la chaleur et de l'humidité, leur fut donné un souffle de vie naturelle, animale, sensible d'où naissent l'instinct et l'imagination dont jouissent les bêtes, seul l'homme a obtenu le pouvoir de discerner de façon plus efficace et plus sûre, vu que Dieu, en lui insufflant la vie, voulut qu'il participât à la raison divine. De fait par ce souffle de vie qui lui est propre, puisqu'il lui a été donné par Dieu et qu'il est destiné à retourner à Dieu⁸⁵, l'homme est la seule créature à méditer les réalités divines, et en cela, seul ou presque, il l'emporte sur tous les autres animaux. Les réalités matérielles sont en effet saisies non seulement par l'imagination, mais aussi par la perception sensible, comme aussi les formes des réalités matérielles. Elle reconnaît aussi pour partie les propres cohésion et manque de cohésion des réalités. En effet la perception sensible voit un homme, une réalité en tout cas matérielle; elle voit des couleurs et des mouvements, des formes en tout cas matérielles, elle voit même qu'un homme fait un geste de la main, ce qui est certes davantage que de voir un homme faisant un geste, c'est-à-dire qui fait un geste de la main⁸⁶. Et si quelqu'un s'en étonne, qu'il s'en remette à Augustin⁸⁷ par exemple. D'ailleurs la raison transcende toute perception sensible; et par son jugement pénètre même les réalités incorporelles et spirituelles. Elle considère attentivement tout ici-bas et tourne son regard vers le ciel. La définition de Sénèque s'accorde avec la doctrine des Hébreux, même si lui aurait été d'un autre avis. Il dit en effet: « La raison est en quelque

84. Cf. Calcidius, 300 (Wrobel 324).

85. Cf. Ecclésiaste, 12.7.

86. La proposition infinitive confère à *uidere* un sens plus abstrait que la construction participiale. La perception (*hominem mouere manum*) permet une vision intelligible, « analytique »; la simple sensation (*hominem mouentem*) n'offre qu'une vision indistincte.

87. Cf. Augustin, *Libre arbitre* 2.3-5 (PL 32.1245-7), *Cité de Dieu* 11.27.

sorte une partie de l'esprit divin immergé dans le corps des hommes⁸⁸. » Ce qui cependant doit s'entendre, soit conformément à l'erreur des Gentils⁸⁹, qui croyaient que l'Âme du Monde était répartie dans les âmes particulières et prétendaient faussement que c'était elle précisément le Saint-Esprit⁹⁰, soit en l'interprétant de façon plus favorable et en se persuadant que ladite partie s'entend non quantitativement mais virtuellement. Car pour montrer qu'il s'agissait d'une figure de style, il a ajouté « en quelque sorte ». Quoique en effet la raison soit d'une certaine façon une qualité propre à Dieu, elle n'en est nullement une partie, attendu qu'il est simplement et absolument un.

Chapitre 17.

La fonction de la raison ; et pourquoi la perception sensible, à laquelle commande la raison, se trouve dans la tête ; et quelles sont les suivantes de Philologie

Comme donc la raison est ennoblie par son origine divine et qu'elle est si puissante du fait de son activité divine, la philosophie tout entière a décrété irrévocablement qu'il fallait la pratiquer plus que tout. Elle réprime en effet les mouvements désordonnés de l'âme et dispose toutes choses sur la règle de la bonté, de sorte que rien ne soit incompatible avec le plan de Dieu. Car celui qui s'y soumet progresse heureusement tout au long de sa vie, quand celui qui le refuse, comme dit Platon dans le *Timée*, « se traînant sur le chemin boiteux et estropié⁹¹ de la vie avec la folie, sa comparse, est enfin rappelé aux enfers⁹² ». Elle veille sur le corps et sur l'âme, et les accorde l'un et l'autre. De fait qui les méprise l'un et l'autre, est estropié et infirme ; qui méprise l'un ou l'autre, est

88. Cf. Sénèque, *Lettres* 66.12.

89. Cf. Platon, *Timée* 35a ; Macrobe, *Commentaire sur le Songe de Scipion* 1.14.

90. Cf. Abélard, *De l'unité et de la divine Trinité* (Stölzle 1.2.8 et suiv.), *Théologie chrétienne* 1.5 (Cousin, *Abaelardi opera* 2.378 et suiv.), *Introduction à la théologie* 1 (Cousin, *Abaelardi opera* 2.48 et suiv., 109 et suiv.), Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, p. xxxviii et suiv., 475 ; Saint Bernard, *Des erreurs d'Alébard* 4.10 (PL 182.1062).

91. Ce second adjectif a été ajouté par Jean.

92. Cf. Platon, *Timée* 44c, dans la traduction de Calcidius.

boiteux. Et puisqu'elle examine les perceptions sensibles qui, vu leur habitude de nous tromper, peuvent être suspectes, nature, la très bienfaisante mère de toutes choses, en plaçant l'ensemble des perceptions dans la tête comme une sorte de sénat au Capitole de l'âme, a fait de Raison pour ainsi dire la Dame⁹³ de la citadelle de la tête, lui attribuant du moins de résider au milieu, entre la chambre d'Imaginaire et celle de Mémoire, en sorte que depuis la hauteur elle puisse examiner les jugements que lui soumettent perceptions sensibles et représentations imaginaires. Car son pouvoir propre, même s'il est divin, est certes suscité par cette sorte de van que sont les perceptions et les représentations imaginaires. Et vu que Prudence pour l'investigation de la vérité demande un examen sûr de Raison, pour elle, elle engendre Philologie, à qui deux suivantes⁹⁴, Periergia et Agrimnia⁹⁵, font continuellement escorte. Et c'est Periergia qui vaque au travail propre à cette entreprise, tandis qu'Agrimnia⁹⁶, veillant scrupuleusement, en tempère l'exécution pour éviter tout excès. L'amour en effet ne reste pas oisif. Et Philologie est d'origine terrestre et mortelle, mais lorsqu'elle la dépasse pour accéder aux réalités divines, elle est déifiée par l'effet d'une sorte d'immortalité, vu que, dès lors que la prudence qui concerne les réalités terrestres et l'amour de la raison⁹⁷ s'élèvent jusqu'aux mystères de la vérité pure et des vérités divines, se changeant en sagesse, elle échappe en quelque sorte à la condition des mortels.

Chapitre 18. La différence entre la raison et l'intellection ; et ce qu'est l'intellection

De fait la raison surpasse la perception sensible dans la même proportion que l'intellection, ainsi que l'atteste Platon⁹⁸

93. Cf. Calcidius, 231 (Wrobel 267).

94. Martianus Capella, 2.111-2.

95. C.-à-d. Agrypnia.

96. C.-à-d. Agrypnia; cf. Martianus Capella, 2.12.

97. C.-à-d. Philologie, cf. la fin de *Meta* 4.14.14-19.

98. Dans *République* 7.533d et suiv.; cf. Calcidius, 231 (Wrobel 267 et suiv.).

dans la *Politia*, dépasse la raison. Car l'intellection atteint ce que la raison recherche. De fait l'intellection pénètre ce sur quoi peine la raison⁹⁹, et thésaurise¹⁰⁰ à son profit ce que la raison dans ses préparatifs s'est acquis, en plus, de sagesse. Aussi l'intellection est-elle le comble du pouvoir propre à la nature spirituelle qui, embrassant ce qui est humain, détient aussi les causes divines de toutes les raisons qu'elle peut percevoir conformément à sa nature. Il y a en effet des raisons divines¹⁰¹ qui dépassent toute perception sensible autant des hommes que des anges, et certaines se font connaître par d'autres moyens encore, plus ou moins, selon le décret de la divine providence. Platon¹⁰² soutient que l'intellection n'appartient qu'à Dieu seul et à un très petit nombre¹⁰³ d'hommes choisis¹⁰⁴.

Chapitre 19.

Ce qu'est la sagesse, et qu'en elle-même elle procède, par l'action de la grâce, de la perception sensible

La sagesse, quant à elle, vient après l'intellection, de ce que l'intellection a extrait les vérités divines des faits que la raison éclaire, mais elles ont un goût suave et font brûler d'amour pour elles les âmes qui les comprennent. Car aussi bien je crois que le mot « sagesse » vient de ce qu'elle possède la saveur du bien propre aux réalités divines¹⁰⁵. De là vient que les Pères de l'Église rapportent la science à l'action, mais la sagesse à la contemplation¹⁰⁶. Ces remarques – c'est une évidence pourvu qu'on passe en revue, oui, la gradation ci-dessus – feront voir que la sagesse aussi s'écoule de la source des perceptions sensibles, guidée et aidée par la grâce. Et puisse nous plaire le témoignage des prophètes ! La peur elle-

99. Cf. Jean 4.38.

100. Cf. l'Éclésiastique 1.17.

101. Cf. Paul, Philippiens 4.7.

102. Cf. Platon, *Timée* 51e.

103. Cf. *The «Historia Pontificalis» of John of Salisbury, op. cit.*, 13, p. 32; cf. *Meta* 4.14 (fin).

104. Cf. Calcidius, 340 (Wrobel 364).

105. Cf. Isidore de Séville, *Étymologies* 10.240.

106. Cf. Augustin, *de Trinitate* 12.14.22, 15.25 (PL 42.1009, 1012); Isidore de Séville, *Différences* 2.147 (PL 83.93).

même qui est le début de la sagesse¹⁰⁷, résulte de la perception sensible ou de la représentation imagée d'une souffrance. Car celui qui, alors qu'il est tenté, de peur d'être frappé garde le souvenir de qui punit, évite sa disgrâce. La perception sensible ou la représentation imagée des récompenses l'incite également à servir celui qui a le pouvoir de punir et de rendre heureux. Il a donc fait acte de piété celui qui évite sa disgrâce, mais en s'efforçant de le servir a atteint à la connaissance. Car celle-ci appartient à l'action. De fait si l'on s'habitue à cette épreuve, l'habitude d'une telle pratique procure du courage. Et pour remplir un service conforme à la raison¹⁰⁸, qui est le plus agréable, apparaît la prudence propre à la délibération sur les actes accomplis ou à accomplir. La délibération est suivie de l'intellection qui en garde la meilleure part dans son cœur. Elle s'occupe en effet des vérités divines dont le goût, l'amour et l'attachement constituent la seule vraie sagesse. Cette gradation n'est cependant pas l'œuvre de la nature mais de la grâce, qui de la source des perceptions sensibles à sa guise fait jaillir les divers petits ruisseaux des sciences ; et¹⁰⁹ de la sagesse elle révèle ce que de Dieu on ne peut voir, par ce qu'il a créé, et, grâce à cette sorte d'unité propre à l'amour, fait partager ce qu'elle a révélé, et unit l'homme à Dieu.

Chapitre 20. Connaissance, simplicité et immortalité de l'âme selon Cicéron

Aussi certains petits philosophes¹¹⁰, du fait qu'il y a passage des perceptions sensibles à la science, disent-ils même qu'il n'y a de science que de ce qui est perçu. Or on voit clairement combien cela est contraire au projet philosophique. Peine perdue en effet que l'activité de la raison, qui lui permet en elle-même de chercher et de s'en tenir à des idées à propos des réalités¹¹¹, ce que les Grecs appellent des *ennoia*, sans laquelle même un mot ne saurait avoir

107. Cf. Psaumes 110.10 ; Ecclésiaste 1.16.

108. Paul, Romains 12.1.

109. Cf. Paul, Romains 1.20.

110. Cicéron, *de Senectute* 23.85.

111. Cf. Cicéron, *Tusculanes* 1.24.53.

un sens assuré ! « C'est donc, comme le dit Cicéron dans les *Tusculanes*, le propre de grandes aptitudes naturelles, que de dégager la pensée des perceptions sensibles et de détourner la réflexion de l'habitude¹¹². Et en effet Dieu lui-même, qui est compris de nous, ne peut être compris autrement que si notre esprit est du moins libre de tout lien et indépendant de tout assemblage périssable¹¹³. » L'esprit a en quelque sorte une nature et même une essence singulière distinctes de ces natures courantes et connues. Quoi qu'il soit, il est assurément divin. « Cependant l'esprit n'a pas la capacité de se voir lui-même pleinement. Mais comme l'œil, l'esprit, tout en ne se voyant pas lui-même, distingue d'autres choses. Et peut-être bien ne voit-il pas, ce qui n'a guère d'importance, sa propre forme, quoique même cela..., mais laissons cela. Il voit du moins son essence, sa sagacité, sa mémoire, son mouvement, sa vivacité. Ce sont là choses importantes et divines, et éternelles. Il ne faut pas même chercher quel aspect même il a, ni où il se trouve¹¹⁴. » Aussi, « tout comme on ne voit pas Dieu, on ne voit pas l'esprit de l'homme ; cependant, comme on reconnaît Dieu à ses œuvres, de même d'après sa mémoire des réalités, sa capacité d'invention, sa rapidité de mouvement et toute la beauté de sa valeur morale, on reconnaîtra l'essence divine de l'esprit¹¹⁵. Et pour ce qui est de connaître l'esprit, nous ne saurions douter, à moins d'être passablement lourds pour ce qui touche aux questions naturelles, que l'esprit n'a rien qui lui soit mélangé, rien qui lui soit intimement assemblé, rien qui lui soit uni, rien d'ajouté, rien qui y soit deux fois. Et puisqu'il en est ainsi en tout cas il ne saurait être ni dissocié, ni partagé, ni mis en pièces. Ni non plus donc périr¹¹⁶. » Voilà ce qu'il dit dans les *Tusculanes*, pour montrer et que le caractère par essence délibératif de l'esprit, c'est-à-dire la raison, est en tout cas divin, et que les âmes des hommes sont immortelles. On a effleuré très brièvement ce qui touche du moins au fait d'être affecté des perceptions sensibles, aux capacités et à la

112. Cicéron, *Tusculanes* 1.16.38.

113. Cicéron, *Tusculanes* 1.27.66.

114. Cicéron, *Tusculanes* 1.27.67.

115. Cicéron, *Tusculanes* 1.28.70.

116. Cicéron, *Tusculanes* 1.29.71.

dignité de l'âme, pour établir que, comme dit Aristote¹¹⁷, l'art ou la science ont pour origine la perception sensible. Si quelqu'un en effet voulait discuter plus abondamment les vertus de l'âme, ce sujet subtil qui demande, à l'étudier avec attention, pénétration d'esprit naturelle, ample mémoire et que l'on dispose librement de temps, ferait irruption dans quantité de livres très importants. De fait ceux qui voudraient se mettre en quête de la nature de l'âme plus attentivement, qu'ils relisent non seulement Platon, Aristote, Cicéron et les anciens philosophes, mais aussi les Pères de l'Église qui ont exprimé de façon plus sûre la vérité. Car et les docteurs de l'Église et, après eux, Claudien¹¹⁸ et d'autres plus récents ont beaucoup écrit sur l'âme, et si l'on ne peut pas disposer de leurs œuvres, qu'on lise par exemple le *Phrenonphisicon*¹¹⁹, qui discute très abondamment de l'âme. Pourtant je le mets loin derrière tous les autres. Mais en voilà assez. Revenons maintenant à notre propos.

Chapitre 21.

Dans ce qui précède, tout insuffisamment que ce fut, Aristote a mis quelque germe des syllogismes hypothétiques

La dialectique et la logique apodictique, que nous appelons démonstrative, sont exposées dans les œuvres précédentes, quoiqu'il se soit peu agi, sinon pas du tout, des syllogismes hypothétiques¹²⁰. Pourtant Aristote les y a mis en germe pour que sur ce point, grâce à l'assiduité d'autres que lui, il puisse y avoir des progrès. Avoir désigné en effet les lieux du probable comme du nécessaire, c'est avoir montré ce qui résulte probablement ou nécessairement, et de quoi. Car qu'une conséquence du moins soit établie, voilà qui tend grandement, à mon avis, à désigner les syllogismes

117. Cf. Aristote, *Seconds Analytiques* 2.19.100a.6-8 (PL 64.761).

118. C.-à-d. Claudien Mamert, dans son *de Statu animae*.

119. S'agit-il du titre grec περί φρενῶν φύσεως du traité *Physica animae* qui figure parmi les œuvres de Guillaume, abbé de Saint-Théodorice près de Reims (PL 180.707 et suiv.), mort en 1148?

120. Cf. Boèce, *Du syllogisme hypothétique* 1 (PL 64.831).

hypothétiques. En outre Boèce¹²¹ dit qu'il entend comme le germe de découvertes à venir, ceci que dit Aristote dans les *Analytiques*: «Le même en tant qu'à la fois il existe et n'existe pas, est nécessairement impossible¹²².» Lui-même donc et d'autres¹²³ ont, jusqu'à un certain point, complété ce qu'Aristote avait laissé d'inachevé dans ce domaine. Mais certes à ce qu'il m'a semblé, sans l'achever. Aussi à propos des syllogismes hypothétiques, lesquels deviennent des syllogismes de la première forme par la preuve de leur antécédent, lesquels des syllogismes de la seconde par la réfutation de leur conséquent, ou quels sont les figures ou les modes qui résultent de syllogismes hypothétiques composites, à propos et des propositions équimodales et des non-équimodales¹²⁴, et quelle est la nature de ceux qui résultent de propositions disjonctives¹²⁵, voilà ce qui est montré. Mais peut-être Aristote s'est-il évité cette tâche volontairement, vu que le traité de qui s'est le plus appliqué à l'écrire, présente manifestement plus de difficulté que de profit¹²⁶. Assurément, à supposer qu'Aristote ait traité son sujet jusqu'au bout à sa manière habituelle¹²⁷, son traité serait vraisemblablement d'une telle difficulté que personne ne le comprendrait, excepté la Sibylle¹²⁸. Malgré tout, ici sur les syllogismes hypothétiques, je ne trouve pas qu'il se soit suffisamment expliqué. De fait les suppléments scolaires sont très utiles et même nécessaires.

121. Cf. Boèce, *Du syllogisme hypothétique* 1 (PL 64.836).

122. Aristote, *Premiers Analytiques* 2.4.57b.3-4 (PL 64.691). L'affirmation et la négation du même antécédent ne peuvent entraîner nécessairement le même conséquent.

123. Comme Théophraste et Eudème de Rhodes; cf. Boèce, *Du syllogisme hypothétique* 1 (PL 64.831).

124. Cf. Boèce, *Du syllogisme hypothétique* 2 (PL 64.859 et suiv.).

125. Cf. Boèce, *Du syllogisme hypothétique* 2 (PL 64.873 et suiv.).

126. Aristote aurait pressenti l'extrême difficulté d'achever une telle tâche, Boèce (s'il s'agit de lui) lui donnant *a posteriori* raison.

127. Cf. Boèce, *Du syllogisme hypothétique* 1 (PL 64.793).

128. La plaisanterie se trouve dans le *Pseudolus* de Plaute, 25-26, que Jean n'avait pas lu. Comment lui est-elle parvenue?

Chapitre 22. La sophistique et son utilité

On a appelé sophistique la logique qui, sous un faux-semblant, prétend rivaliser autant avec la dialectique qu'avec la logique démonstrative, et qui ambitionne davantage l'apparence que la vertu qui consiste en la sagesse. Aussi pour éviter à qui se réclame de lui, de tomber dans les pièges propres à cette rouerie, Aristote la joint-il à ce qui précède, et avec raison. L'œuvre certes est digne d'Aristote, et je ne dirais pas facilement d'une autre que la jeunesse ait davantage intérêt à l'étudier. La jeunesse en effet, même si elle ne peut faire triompher en toute chose complètement la vraie sagesse, ambitionne cependant une réputation de sagesse et désire voir sa propre gloire se répandre partout du fait du jugement des autres. C'est ce que promet en tout cas la sophistique. Elle est en effet une sagesse apparente, et non sa manifestation. Aussi même le sophiste a-t-il tant de choses à dire du fait de sa sagesse apparente, mais non par l'effet d'une sagesse qui se manifesterait¹²⁹. Et elle prétend rivaliser avec toutes les disciplines, et sous leur apparence elle prépare pour tout le monde ses misérables pièges, et réduit à néant les imprudents. En vain sans elle se glorifiera-t-on d'être philosophe, dès lors qu'on ne pourrait se garder de sa fausseté ou surprendre autrui en train de mentir. C'est en tout cas, pour chacune des disciplines ce qui est le fait de qui la connaît. On peut voir ceux qui l'ignore, lorsqu'ils sont trompés par de faux raisonnements¹³⁰, ceux des autres ou les leurs propres, ces Nicodèmes¹³¹, une fois piégés, dire, stupéfaits: «Seigneur, comment ceci est-il possible?» Or il n'y a rien qui convienne moins à qui cherche à s'attirer la gloire ou la victoire. Assurément celui qui chicane cherche la victoire, mais le sophiste la gloire, et ce qu'ils visent, l'un comme l'autre, leur plaît particulièrement lorsqu'on cherche dans un débat à décider d'une question et à

129. Aristote, *Réfutations sophistiques* 1.165a.21-2 (*PL* 64.1009).

130. *Paralogizentur*, *Meta* 4.22.18, est une translittération du grec παραλογίζεσθαι, «tromper quelqu'un par un faux raisonnement», translittération usuelle chez Boèce, cf. par ex. Aristoteles Latinus 5.1-3, *Topica*, *op. cit.*, *indices*, p. 338, 366.

131. Cf. Jean 3.1 à 10.

rivaliser avec un adversaire. Aussi a-t-on tout intérêt à s'entraîner à la sophistique et pour acquérir la *frasis* et pour se féliciter de l'investigation des questions qui portent sur la philosophie tout entière, à condition cependant que cet exercice profite à la vérité, et non à la verbosité. C'est ainsi en effet qu'elle est la servante de la vérité et de la sagesse. Sinon elle est la femme adultère qui trahit ses amants et les aveugle avant de les livrer à la merci de leurs erreurs et de les mener à l'abîme. La Sagesse dit : « Qui parle en sophiste est odieux¹³² », mais plus odieux encore celui qui vit en sophiste, car l'erreur est plus funeste dans la vie que dans le mot. Et cependant à peine en est-il un pour ne pas se comporter dans la vie comme un sophiste, dès lors que ceux qui ne le sont pas, veulent paraître des gens de bien et font tout pour y parvenir, et que ceux qui le sont, cherchent souvent à circonvenir autrui dans ses jugements pour paraître meilleurs qu'ils ne sont. Or cela du moins revient à se laisser prendre au mode de vie d'un sophiste, si du moins en l'imitant on ambitionne sa propre gloire. Car celui qui ambitionne la gloire de Dieu, qui plus est, du fait justement qu'il connaît ce qu'il fait¹³³, pourra peut-être être disculpé.

Chapitre 23. Les Réfutations sophistiques

Aussi Aristote introduit-il cet art¹³⁴ dans son école péripatéticienne et, une fois dissipé le nuage de ses tromperies, enseigne-t-il de quelle manière on doit l'admettre ou s'en garder. Il en expose toutes les propriétés et montre l'outillage¹³⁵ dont elle se sert¹³⁶. De même en effet que le dialecticien se sert d'un *elenchus*, ce que nous, nous appelons un syllogisme *résistancier*¹³⁷ du fait qu'il est

132. C.-à-d. les six livres sapientiaux de la Bible qui traitent de la sagesse des hommes et de la Sagesse de Dieu, ici Ecclésiastique 37.23.

133. Car il connaît la nature réelle de la sophistique et s'en sert dans un but honorable.

134. C.-à-d. la sophistique.

135. Cf. Cicéron, *De l'orateur* 1.165.

136. Cf. Aristote, *Réfutations sophistiques* 1.

137. Pour rendre l'hapax *reluctatorius* (Hall) ; *eluctatorius* (Webb) est aussi un hapax.

propre à la réfutation, cet art se sert d'un *elenchus* sophistique¹³⁸, lequel n'est, aussi bien, qu'un syllogisme illusoire, du fait qu'il n'est pas propre à la réfutation, bien qu'il en ait l'apparence. C'est en effet un paralogisme, c'est-à-dire un syllogisme qui ne résiste pas aux faits. Il expose ensuite aussi les genres propres aux discussions¹³⁹, pour que l'on voie clairement comment, tantôt tirant ses raisons de principes fondamentaux, tantôt concluant à partir de probabilités, tantôt réfutant des probabilités à partir de prémisses qui ne sont pas clairement établies, le sophiste, je veux dire celui qui en combattant pratique l'art de la chicane¹⁴⁰, imite ce qu'on attend de qui démontre, de qui use de la dialectique, et de qui se livre à une discussion. Il donne ensuite les cinq buts des sophistes qui cherchent comment faire tomber un adversaire sur une réfutation, sur une fausseté, sur un paradoxe, sur un solécisme ou sur des inepties propres aux plaisanteries. Et il suffit au captieux de paraître le faire. Il y joint les modes de réfutation qui reposent sur l'expression, comme l'équivoque, l'amphibologie, la composition, la division, l'accent, la figure de style; tout comme aussi ceux qui n'en dépendent pas¹⁴¹, comme ce qui repose sur l'espèce de réfutation qui résulte d'un accident, et sur celle par laquelle ce qui est dit s'entend absolument ou non, et sur la troisième qui résulte de l'ignorance de l'*elenchus*, et sur la quatrième qui résulte du conséquent, et sur la cinquième qui consiste à prendre pour prémisses ce qui est à la base de la discussion, et sur la sixième qui consiste à poser ce qui n'est pas une cause comme une cause, et sur la septième à faire de plusieurs questions une seule. Ainsi la manière dont celui qui combat une thèse ou celui qui en répond doit s'y appliquer, est soigneusement exposée chapitre par chapitre¹⁴² et, comme un excellent instructeur¹⁴³, il forme celui-ci à porter un coup, celui-là à s'en garder. Comme d'après ceci on voit clairement ce dont on a besoin, ce dont on doit se passer, et que les lieux

138. L'œuvre s'appelle en latin, d'après le grec, *de Sophisticis elenchis*.

139. Cf. Aristote, *Réfutations sophistiques* 2.

140. Cf. Aristote, *Réfutations sophistiques* 3.

141. Cf. Aristote, *Réfutations sophistiques* 4-15.

142. Cf. Aristote, *Réfutations sophistiques* 16-33.

143. Cf. Végèce, *Art militaire* 3.6.

des probables, les seuls auxquels suffit la faiblesse humaine pour les comprendre, ont été exposés, et qu'ont été montrées les combinaisons nécessaires des raisons, expliqués les méthodes et les moyens de les faire connaître, et enlevées les entraves propres aux tromperies, il est plus clair que la lumière que l'art d'argumenter dans ses limites et ses parties a été exposé en son entier.

Chapitre 24. Ceux qui s'en prennent aux œuvres d'Aristote

Je me demande donc, et cela dépasse mon entendement, de quel genre d'intelligence sont doués, si seulement ils en sont doués, ceux qui s'en prennent à ces traités d'Aristote, dont je ne m'étais certes pas proposé de rendre compte mais de vanter les mérites. Maître Thierry¹⁴⁴, ainsi que je m'en souviens, se moquait des *Topiques*, non ceux d'Aristote mais ceux de Drogo de Troyes¹⁴⁵. Cependant il les enseigna aussi quelque temps. Certains élèves de Maître Robert de Melun reprochent à ce traité, par pur esprit de chicane, d'être quasiment inutile. D'autres dénigrent les *Catégories*. Aussi ai-je passé plus de temps à les mettre en valeur. Quant aux autres, vu l'estime dans laquelle tout le monde les tient, je n'ai pas cru devoir les mettre en valeur avec la même exigence. On critique cependant les *Réfutations*, bien qu'inopportunément, parce qu'elles contiennent des vers poétiques¹⁴⁶, mais il est évident qu'un idiotisme ne peut aisément se laisser entraîner dans l'échange qui se réalise entre les langues¹⁴⁷. Or elles me semblent devoir être préférées aux *Analytiques*, en ceci qu'elles ne contribuent pas moins à la pratique et, parce qu'elles sont plus faciles à comprendre, au progrès de l'éloquence.

144. Thierry de Chartres; cf. *Meta* 1.5.

145. La plaisanterie féroce de Thierry de Chartres, dont un vers fameux disait que la langue était tranchante comme une épée, signifie que les *Topiques* d'Aristote sont dignes d'un Drogo de Troyes, obscur archidiacre de Troyes de 1104 à 1114, auquel il n'y a pas lieu d'attribuer un quelconque traité; cf. Hofmeister, *Studien über Otto von Freising* 2, Hannover, *Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde* 37, 1912, p. 99-161, 663-768; p. 665.

146. Cf. Aristote, *Réfutations sophistiques* 4.166a.36-9.

147. Jean approuve donc Boèce qui, dans sa traduction, a remplacé les vers de Ménandre et d'Homère, donnés à titre d'exemples d'équivoque par Aristote, par des vers de Virgile.

Chapitre 25.

**Cornificius est plus méprisable que Bromius¹⁴⁸,
le bouffon des dieux ; et l'éloge de la logique,
ce qu'en disent Augustin et d'autres philosophes**

Aussi, dès lors que le pouvoir de la logique est aussi grand, quiconque allègue son impertinence, fait preuve de la plus grande impertinence. Pallas, lors des noces de Philologie, réprimande Bromius¹⁴⁹, qui s'en moquait en la qualifiant de Marse¹⁵⁰ ou de magicienne, et dans un abondant panégyrique l'associe aux dieux. D'ailleurs vu qu'il s'agit de légendes, Bromius y est tenu pour un méprisable bouffon des dieux, mais notre¹⁵¹ Cornificius, calomniateur de la logique, sera tenu, et il le mérite, pour le misérable bouffon de ceux qui s'efforcent de vivre en philosophes. Pour ne rien dire de Platon, d'Aristote, de Cicéron, par qui, comme le rapportent nos ancêtres, la philosophie a été commencée et menée à sa perfection, le Père de l'Église, Augustin, auquel il serait téméraire de s'opposer, la célèbre par de si grandes louanges qu'il est impossible de la rabaisser, sinon pour ceux qui ne sont d'aucune compétence mais d'une grande impudence. Il dit donc au livre second de *De l'ordre*: « Une fois la science grammaticale menée à sa perfection et organisée, la raison fut engagée à rechercher et à prêter attention à la force précisément qui avait donné naissance à l'art de la grammaire. Car en la définissant, en l'organisant, en en tirant des conclusions, la raison non seulement en avait distribué les différentes parties et les avait même organisées en un tout cohérent, mais elle l'avait défendue contre toute irruption de la fausseté. Aussi quand pouvait-elle passer à d'autres constructions sans différencier, caractériser, distribuer ses propres engins pour ainsi dire et instruments, et transmettre la discipline même des disciplines que l'on appelle la dialectique? C'est elle qui enseigne à ensei-

148. Βρόμιος, littéralement « le Frémissant, le Grondant ». Ce surnom de Bacchus était passé en latin dès Plaute, *Ménechmes*, 835 ; cf. Ovide, *Métamorphoses* 4, 11.

149. Cf. Martianus Capella, 4,331 et suiv.

150. Les Marse étaient un peuple réputé pour leurs devins et leurs charmeurs de serpents.

151. *Le nôtre* par opposition à celui qui dénigrait Virgile.

gner, elle qui enseigne à apprendre. En elle, la raison elle-même se fait connaître et montre ce qu'elle est, ce qu'elle veut, ce qu'elle vaut. Elle seule sait savoir ; non seulement elle veut, mais aussi elle peut rendre les hommes savants¹⁵². » Que répond Cornificius à cela ? Ce qui est le propre, n'est-ce pas, de tout esprit naturellement déficient et de la paresse qui d'ordinaire ronfle aux exhortations à la vertu : contre ce qu'il ne peut atteindre, il invective¹⁵³.

Chapitre 26.

Quelle tactique faut-il utiliser contre lui¹⁵⁴ et contre les impudents qui lui¹⁵⁵ cherchent chicane

Utilisons donc contre lui et sa bande de fainéants – puisque aussi bien il partage par indivis avec d'autres sa folie – la tactique que, dans le premier livre *Contre les Philosophes de l'Académie*¹⁵⁶, Augustin, après avoir cité les nombreuses choses qu'il a apprises grâce à elle, dit avoir apprise de la dialectique : « Elle m'a appris, dit-il, que dès lors que l'évidence porte sur la réalité à cause de laquelle des mots sont dits, on ne doit pas discuter sur les mots¹⁵⁷. Et que, qui que ce soit qui le fasse, si c'est par ignorance, il mérite qu'on l'éclaire ; mais que si c'est par malignité, il faut abandonner. Si on ne parvient pas à l'éclairer, il faut l'engager à faire quelque chose d'autre, plutôt que de perdre son temps et sa peine dans des débats superflus ; et s'il n'obéit pas, on ne doit plus faire aucun cas de lui. Et quant aux subtilités captieuses et même fallacieuses, la règle tient en peu de mots : si elles concluent, du fait de ce qu'on accorde, à tort, il faut reconsidérer ce qui a été concédé. Si le vrai et le faux entrent en conflit dans une même conclusion, il faut en accepter ce qu'on en comprend, mais laisser de côté ce qu'on ne peut pas débrouiller. Et si la façon qui convient à propos de cer-

152. Augustin, *De l'ordre* 2.13 (PL 32.1013).

153. Comme le renard de la fable.

154. Cornificius.

155. La logique traitée en 25.

156. Bien plutôt au livre III.

157. Dès lors que cette réalité ne fait pas problème, il n'y a pas lieu d'entrer dans un débat à propos des mots.

taines idées, demeure profondément cachée à un individu sensé, il ne faut pas chercher à en avoir une connaissance¹⁵⁸. »

Chapitre 27. Aristote s'est trompé sur de nombreux points, mais en logique il l'emporte sur tous

Ceci contre Cornificius. Pour le reste, contre ceux qui, parce que les Anciens s'intéressaient davantage aux autres, rejettent les livres d'Aristote les plus estimables¹⁵⁹, se contentant pour ainsi dire du seul Boèce¹⁶⁰, plus d'une raison pourrait être alléguée. Mais rien ne nous y oblige, puisque tout le monde connaît ce qui manque¹⁶¹, au point que c'en est pathétique, à ceux qui ont consacré leur temps et leurs biens au seul Boèce, si bien qu'ils ne savent à peu près rien. Et cependant je ne prétends pas que ce qu'a pensé ou dit Aristote ait été partout heureux de sorte que soit sacré tout ce qu'il a pu écrire. Car sur bien des points, la raison et l'autorité de la foi l'établissent fermement, il est prouvé qu'il s'est trompé. Ainsi il affirme que non seulement quiconque le désire, mais même Dieu lui-même peut commettre le mal¹⁶². De même il n'admet pas que la providence divine atteigne la région de la lune¹⁶³ et, pour nier la divination et la prescience de l'avenir, il affirme que ce qui se trouve au-dessous n'est pas réglé par les décrets de la divine providence et que l'aide des anges est sans effet, et que les démons, ni à ce propos ni à propos du futur, n'ont une quelconque parfaite connaissance. Et même nombreuses sont ses erreurs, que l'on pourra découvrir dans les écrits tant païens que chrétiens. Cependant pour ce qui est de la logique, on ne lit pas qu'il ait eu son égal. Aussi doit-il être reçu comme un maître

158. Augustin, *Contre les philosophes de l'Académie* 3.13.29 (PL 32.949).

159. C.-à-d. les *Analytiques*, les *Topiques*, les *Réfutations sophistiques*.

160. Jean ignore que Boèce a traduit les *Topiques* et les *Premiers Analytiques*; cf. O. Lewry, « Boethian Logic », *op. cit.*, p. 111.

161. Cf. Psaumes 138.16; cf. Hilaire de Poitiers, *Sur les psaumes* à ce verset (PL 9.809).

162. Cf. Aristote, *Topiques* 4.5.126a.34-5 (PL 64.950).

163. Cf. Calcidius, 250 (Wrodel 283).

pour ce qui est de faire progresser la jeunesse dans la découverte des principes d'une philosophie plus rigoureuse, non pas morale, mais de celle qui traite de l'art de discuter.

Chapitre 28. Quel usage on doit en faire

Mais bien que cet art soit utile à de très nombreuses choses, qui ignore les autres arts ne se trouve pas tant aidé par cette connaissance, pour ce qui est de la philosophie, qu'empêché par la verbosité et la témérité qu'elle suscite. La logique en effet est pour ainsi dire inutile, si du moins elle devait exister seule. C'est quand elle respandit de la valeur des arts qui lui ont été adjoints, qu'alors seulement elle les surpasse. Cependant il faut être davantage indulgent envers le jeune âge¹⁶⁴ et, pour qu'il acquière l'abondance oratoire, lui passer un temps sa verbosité. De même en effet que les corps, les aptitudes naturelles aussi des enfants doivent avant tout être nourries pour ne pas se faner mais se remplir de sève par l'abondance et la richesse des aliments afin de prendre de la force, et pour que la chair, par une sorte de défaut propre à son extension, soit à cet âge luxuriante. Quant à ceci, et la pratique d'un travail pénible, et le poids de l'inquiétude, et l'application au travail, dans un âge plus avancé le feront assez fondre et disparaître. Avec les progrès donc de l'âge et du jugement, la liberté concédée à la verbosité doit être contenue, et l'impudence propre à la sophistique – qu'Aristote qualifie d'*éristique*¹⁶⁵, mais que nous pourrions, nous, qualifier de trompeuse ou de captieuse¹⁶⁶ – doit cesser. S'en soucier incombe à qui revendique le titre et la charge de maître d'école. Encore que les préceptes ne sont d'aucune aide si un usage et une pratique assidus ne les fortifient¹⁶⁷, à moins peut-être qu'une disposition naturelle ne soit devenue une habitude.

164. Cf. Quintilien, 2.4.4-5.

165. Cf. Aristote, *Réfutations sophistiques* 11.8: ἐριστική.

166. Cf. Boèce, *Commentaires sur les Topiques de Cicéron* 1 (PL 64.1045).

167. Cf. Quintilien, 8 prol. 28.

Chapitre 29.

La témérité chez les jeunes gens doit être réprimée ; pourquoi Mercure est-il uni à Philologie ; que doit-on rechercher avant tout

Cependant on ne doit pas, du fait de cette liberté, se montrer indulgents pour les exercices propres aux écoles philosophiques, qui sont pratiqués comme une sorte d'amusement et d'entraînement à la philosophie dans l'espoir de progrès, en permettant qu'ils s'étendent aux années plus matures ou à des études plus sérieuses. Inepties de bouffon, bavardage insipide et criard ainsi que futilité puérile, sitôt le premier duvet, doivent être abandonnés. Car s'y livrer, c'est se nier comme philosophe¹⁶⁸ et se rapprocher des fous. Aussi – pour tirer profit des récits légendaires –, Mercure qui préside à l'éloquence, sur les instances de sa mère, sitôt au sortir de l'enfance épousa Philologie, puisque « ses joues couvertes de duvet ne lui permettaient plus d'aller presque nu, vêtu de sa petite chlamyde, sans rien d'autre à mettre sur ses maigres épaules, sans que Cypris en rie aux éclats¹⁶⁹ ». Cypris en effet – ce qui signifie « mélange¹⁷⁰ » –, à l'honneur chez ceux qu'agrémente un mélange de sagesse et d'éloquence, se moque des inepties d'une faconde sans défense, nue et qui n'est que vent. Or demeure cachée à la perception sensible¹⁷¹ de l'homme, sur qui pèse par tant de soucis sa condition d'habitant de la terre, la nature secrète et très éminente des trois choses les plus désirables. Lesquelles sont la vraie bonté, la vérité sans mélange, la raison pure et certaine. Cependant, sentant pour ainsi dire leur douceur, la nature humaine, à qui Dieu, ainsi que nous le lisons dans le livre du fils de Sirac, « a posé un œil sur le cœur pour manifester les merveilles de ses œuvres¹⁷² », afin qu'on le loue pour sa bonté et

168. *Diffiteri* est le contraire de *profiteri* ; à la vanité de ceux qui se prétendent philosophes, répond la folie de ceux qui, dans le monde, prétendent ne pas être philosophes.

169. Martianus Capella 1.5.

170. Cf. *Mythographes* 3.11.1 (Mai, *Classici auctores e Vaticano codice* 3).

171. Cf. Sagesse 9.15.

172. Cf. Ecclésiastique 17.7-8.

qu'on le glorifie pour ses miracles ; percevant, disais-je, leur douceur, elle cherche à connaître la vérité, à saisir le bien et, pour n'en pas subir la perte, à s'y tenir fermement. Ce désir a en effet été placé par Dieu comme un caractère naturel dans l'homme, quoiqu'il ne saurait être d'aucune utilité par sa seule nature sans l'aide de la grâce. Aussi l'Antiquité païenne, dans ses récits légendaires, a-t-elle imaginé trois filles à Fronesis, Philologie, Philosophie et Philocalie¹⁷³. Augustin¹⁷⁴ nous révèle l'origine de Philosophie et de Philocalie, Martianus¹⁷⁵ celle de Philologie, mais Ésope¹⁷⁶ nous donne à connaître le lien de parenté entre elles trois. Puisque donc la faiblesse humaine cherche sans cesse à atteindre la vraie bonté, la vraie sagesse, la vraie raison¹⁷⁷, même si elle n'a pas l'arrogance d'oser se les promettre à elle-même, elle vit dans l'amour de ces biens jusqu'à ce que, par l'exercice de l'amour aidé par la grâce, elle atteigne les réalités mêmes qu'elle désire. Fronesis fait naître du moins ces inclinations, car leur goût en s'adoucissant pour la nature humaine, suscite le désir du vrai bien. Car « j'ai du goût » se dit en grec *frono*, vu que le désir exprime certes plutôt le goût que la sagesse, qui consiste en la contemplation des réalités divines. Laquelle s'appelle en effet non Fronesis¹⁷⁸, mais Sophia.

173. Ces trois mots seront expliqués, *Meta* 4.29.31. Jean, qui a déjà traduit *Fronesis* « Prudence » en 4.11.22-23, l'explique en 4.29.36-40.

174. Cf. Augustin, *Contre les philosophes de l'Académie* 2.3.7 (PL 32.922).

175. Cf. Martianus Capella, 2.114.

176. Cf. Augustin, *Contre les philosophes de l'Académie* 2.3.7 (PL 32.922).

177. Jean traduit ici pour la première fois les noms des trois filles de Fronesis. Après l'ordre Philologie, Philosophie, Philocalie de *Meta* 4.29.28-29 ; puis Philosophie, Philocalie, Philologie de 4.29.29-30, voici *la vraie bonté* (Philocalie), *la vraie sagesse* (Philosophie), *la vraie raison* (Philologie), 4.29.31, trois ordres d'énumération différents ! Cf. l'ordre d'énoncé des catégories en 3.3, et la note.

178. Cf. Cicéron, *Devoirs* 1.43.153.

Chapitre 30.
Philologie précède les deux autres ;
à quel examen catégorique doit-on procéder
lors d'une discussion portant sur la raison et sur la vérité

De fait Philologie est la première d'entre elles et c'est elle qui révèle la nature, l'essence¹⁷⁹ et les visées des autres. Puisque aussi bien de toute part se présentent de nombreuses probabilités – car, comme dit Pythagore¹⁸⁰, sur à peu près toutes les questions on peut soutenir le pour et le contre –, elle cherche la certitude quant aux questions soulevées, et avec précaution elle évite scrupuleusement les erreurs. Et de même que

Vertu commence par fuir le vice, et sagesse

Par manquer de sottise¹⁸¹,

celle qui garantit de l'erreur précède naturellement celles qui procurent les vertus. Et pour citer ce que dit Junon ou plus exactement Martianus : « Y a-t-il quelqu'un pour soutenir qu'il ignore les longues et laborieuses veillées de Philologie et sa pâleur due à ses travaux continuels à la lueur de la lampe, elle qui par sa supplication sans exemple contraint même les dieux qui se reposent, à venir vers elle¹⁸² ? » Et un peu au-dessus¹⁸³, la première des trois sœurs scrute le ciel, la terre, la mer et ce qu'ils contiennent, elle qui,

Éveillée toute la nuit par un travail sans limites pénètre leurs secrets,

Qui, par sa savante sollicitude, a le pouvoir de prévenir tout

Ce qui a été donné aux dieux de connaître à l'avance. Mieux encore, c'est elle qui bien souvent

Nous gouverne, nous les dieux, nous forçant à nous soumettre à ses ordres

Et, ce qu'aucune puissance parmi les dieux ne pourrait tenter,

Elle sait exercer son pouvoir malgré Jupiter¹⁸⁴.

179. *Natura et vis*, cf. Cicéron, *Des Biens et des Maux* 5.43, *De l'orateur* 2.133, *Devoirs* 1.18.

180. En fait Protagoras ; cf. Sénèque *Lettres* 88.43.

181. Horace, *Épîtres* 1.1.41-2.

182. Martianus Capella, 1.37.

183. C.-à-d. avant le passage de Martianus, que Jean vient de citer.

184. Cf. Martianus Capella, 1.22.

Car comme dit un autre, qui vaut bien Martianus :

Un travail opiniâtre vient à bout de tout¹⁸⁵.

Or il est clair, d'après ce qui précède, que plusieurs éléments concourent à ce qu'il y ait une perception sensible, à savoir qu'il y a un obstacle extérieur contre lequel vient heurter l'esprit, serviteur de la perception, et ce même esprit qui porte à la connaissance de l'âme la qualité de l'obstacle extérieur. De sorte qu'il y a trois éléments, l'âme qui perçoit, l'esprit par lequel elle perçoit, et l'obstacle qu'elle perçoit. C'est par eux, comme il a été dit plus haut, qu'est excitée la capacité délibérative que nous avons ci-dessus nommée raison, et qu'elle exerce son jugement, qui est appelé de même raison. Lequel est tantôt vrai tantôt probable. Mais il n'y a pas de raison vraie qui ne soit et sûre et certaine, du fait que « raison » est un mot propre à la certitude. Car on ne qualifie d'arrêt que ce qui est certain. Aussi de l'avis du grand Augustin : « La vraie raison appartient à Dieu seul et à ceux à qui lui-même a accordé d'avoir une connaissance sûre et un jugement certain à propos des réalités¹⁸⁶. » Or l'examen¹⁸⁷ catégorique¹⁸⁸ mais aussi la première façon de penser en philosophe, consiste, à propos de ce qui fait le fond d'une question quelle qu'elle soit, à se demander attentivement ce qu'il est, comme aussi par quelles propriétés il diffère des autres et dans quelle mesure il leur est semblable. Ensuite, s'il comprend quelque contradiction et s'il est, en lui-même, susceptible de contenir des contradictions. Or ces questions une fois éclaircies, le fond de la question, placé dans un contexte plus familier, se retrouve parmi ce que nous connaissons. C'est cet ordre-là en tout cas, même si je ne pouvais pas le reproduire autant que je le souhaitais dans mon investigation d'une question d'une telle importance¹⁸⁹, que, vu qu'il convient le

185. Virgile, *Géorgiques* 1.145-6.

186. On ne sait de quelle oeuvre d'Augustin Jean tire cette citation. Cf. Platon, *Timée* 51e.

187. Cf. Quintilien, 2.18.1.

188. Il est défini par les cinq questions qui suivent.

189. Fin de chapitre embarrassée : quel est le fond de cette question si importante ? Depuis le chapitre 4.23, Jean semble chercher à conclure à la fois l'ensemble de son traité, sa « plaidoirie », et l'étude des questions dont, à son avis, les thèses de Cornificius nécessitaient l'examen. Les questions de la vérité et de la

mieux, je me suis résolu à imiter. Et il n'y a pas où rechercher plus légitimement l'essence de la raison et de la vérité que là où l'on tranche du pouvoir propre de la logique, qui se donne comme la science de la vérité, ainsi que l'affirme Augustin¹⁹⁰; et puisse-t-elle atteindre ce qu'elle promet ! Mais il est évident qu'elle est très utile et que, pour ce qui est d'inventer et d'examiner les raisonnements, elle procure la méthode et la possibilité d'en user.

Chapitre 31. Ce qu'est la raison première; et à propos des écoles philosophiques

Or de même qu'il existe une raison dans les créatures, sorte de caractère essentiel de l'esprit qui examine la nature et atteint à la connaissance tant des corps que des intelligibles, il existe une sorte de raison première qui du fait de son caractère propre comprend toutes les réalités, tant matérielles qu'abstraites, et examine la nature et l'essence de chacune pleinement et sûrement, c'est-à-dire loin de toute erreur. Si je dis qu'elle est la sagesse ou ce qui caractérise proprement Dieu et la constance de toutes les réalités, sans doute ne serai-je pas dans l'erreur. En son pouvoir demeure la nature, le progrès et la fin de toutes les réalités. De fait elle est la sphère que Martianus¹⁹¹, derrière le nuage de la fiction poétique, dit avoir été formée à partir de tous les éléments, de sorte que rien n'en soit absent qui soit considéré comme constitué d'une quelconque nature. Il y a là tout le ciel, l'air, les mers, la diversité de la terre, la barrière du Tartare, les villes, les carrefours, avec leurs activités et leurs hasards, les types de toutes les réalités, que l'on peut dénombrer autant en tant qu'espèces qu'en tant que genres. Et cette sphère du moins était manifestement une sorte d'image et d'idée du monde. Or Platon¹⁹² amène à penser la question de savoir s'il n'y a qu'une ou plusieurs idées. Et assurément, si l'on considère attentivement l'essence de la science ou de la raison, il

raison recueillent - réconciliés? - tous ces développements. Cependant les chapitres suivants continuent l'examen de ces questions.

190. Cf. Augustin, *Cité de Dieu* 8.4, *de Spiritu et anima* 37 (PL 40.808).

191. Cf. Martianus Capella, 1.68.

192. Cf. Platon, *Timée* 31a.

n'y en a qu'une. Si l'on considère la pluralité des réalités sur lesquelles la raison porte ses regards et qui sont en son pouvoir, les idées sont en nombre infini. C'est elle que se représente le stoïcien¹⁹³ quand il vénère *Pronoe*, que nous¹⁹⁴ pouvons appeler du nom de Providence, et qu'il affirme que sous ses propres lois toutes les choses sont étroitement liées à la nécessité. Épicure au contraire, attentif à la mobilité des réalités, réduit *Pronoe* à néant et affranchit toutes choses de la loi de la nécessité. Le péripatéticien, quant à lui, redoutant le précipice de l'erreur d'un côté comme de l'autre, reste indifférent et aux paradoxes¹⁹⁵ du stoïcien et au *kyrriadoxes*¹⁹⁶ d'Épicure, mais avec le stoïcien il revendique la *pronoe*, de sorte qu'elle n'entraîne pas de nécessité pour les réalités; avec Épicure il dégage les réalités de la nécessité, de sorte qu'il ne supprime pas la vérité de la providence. Ainsi il affirme que les réalités sont en partie nécessaires, en partie soumises à leur mobilité naturelle et au libre arbitre. L'académicien, quant à lui, hésite et n'ose définir ce qui chez chacun en particulier est vrai. Cette école cependant s'est partagée en trois tendances. Elle comprend des gens capables de déclarer qu'ils ne connaissent rien et qui donc par leur excessive prudence ont démerité de leur titre de philosophe. Elle en comprend d'autres qui conviennent qu'ils ne connaissent que les choses nécessaires et évidentes par elles-mêmes, c'est-à-dire qui ne peuvent être ignorées. Nous appartenons au troisième rang de ceux qui ne se hâtent pas d'avoir une opinion sur les questions qui sont incertaines pour un sage¹⁹⁷.

193. Cf. Cicéron, *La nature des dieux* 1.8.18; cf. *Policraticus* 7.1-2.

194. C.-à-d. nous qui nous exprimons en latin et qui sommes chrétiens.

195. Cf. Cicéron, *Premiers Académiques* 2.44.136 *Des Biens et des Maux* 4.27.74.

196. *Kyrriadoxes*, c.-à-d. les κυρίας δόξας; cf. Cicéron, *Des Biens et des Maux* 2.7.20.

197. Cf. *Policraticus* 7.2, et ici le prologue au livre premier.

Chapitre 32. Ce qui est contraire à la raison ; et que le mot « raison » est employé dans de nombreux sens ; et que les raisons sont éternelles

Ainsi la raison vraie et première est divine, nous l'avons dit, et n'admet absolument aucune erreur. Or il n'est rien qui soit manifestement davantage opposé à la raison que l'erreur. Celle-là en effet procure assise et solidité, celle-ci par sa nature inconstante suscite ruine et chausse-trapes. Et de même que le mot « perception » désigne tantôt la faculté tantôt le fait de percevoir, et que pareillement tant la faculté que le fait d'imaginer s'entendent du mot « imagination », de même le mot « raison » se dit tantôt de son caractère propre tantôt de l'activité et du mouvement de ce qui fait sa valeur propre ; tantôt encore ce à propos de quoi la raison exerce quelque mouvement de ce qui fait sa valeur propre, est dit être des raisons. Telles du moins celles qui sont inhérentes à leurs conséquences, les rapports dans les nombres et les principes des démonstrations des propriétés qui sont absolument nécessaires. Or ces raisons, autant dans ses traités *De l'ordre*, *Du libre arbitre* et dans l'*Hypognosticon*¹⁹⁸ que dans de nombreuses autres occasions, Augustin affirme qu'elles sont immortelles et éternelles : « La raison de un à deux, dit-il, et de deux à quatre est tout à fait vraie. Et cette raison n'était pas plus vraie hier qu'aujourd'hui, et ne sera pas plus vraie demain ou dans un an, et ce bas monde peut bien disparaître, cette raison ne pourra pas ne pas être¹⁹⁹. » De la même façon, s'il y a un corps, le fait qu'il y ait une substance ne peut pas ne pas être. Certes les autres réalités que contemple l'œil de la raison divine sont certes vraies, mais leur caractère changeant fait qu'on ne peut absolument pas les appeler des raisons. Or du fait que vérité et raison partagent ceci²⁰⁰ en commun, il a semblé à certains qui s'efforcent de vivre en philosophes, qu'était toujours

198. Cf. Augustin, *De l'ordre* 2.19.50. (PL 32.1018), *Libre arbitre* 2.8.21 (PL 32.1252), *Hypognosticon* ou *Hypomnesticon* 6.4.6 (PL 45.1660). Jean, comme ses contemporains, attribue à tort ce dernier traité à Augustin ; cf. *Meta* 4.34, *The « Historia Pontificalis » of John of Salisbury*, op. cit., 13, p. 31.

199. Cf. Augustin, *De l'ordre* 2.19.50 (PL 32.1018).

200. C.-à-d. l'immortalité et l'éternité.

vrai ce qui une fois est vrai. Et la raison qu'Augustin avance, semble militer en leur faveur, à savoir qu'il montre que notre foi et celle des Pères qui nous ont précédés²⁰¹ est la même, même si nous nous réjouissons d'éprouver pleinement ce qu'eux attendaient et qui devait s'accomplir. Il dit en effet: «La foi n'a pas changé, même si les temps ne sont plus tout à fait les mêmes. Et nous et eux embrassons la même vérité, cependant nous prêchons à des hommes différents et avec des expressions différentes²⁰².»

Chapitre 33.

L'homme possède une raison imparfaite ; et « vrai » se dit dans de nombreux sens différents

La nature des anges²⁰³, quant à elle, qui n'est pas gênée par la faute du corps²⁰⁴ et qui est plus intimement liée à la pureté divine, jouit de la clairvoyance propre à la pure raison, et, quoiqu'elle ne saurait à l'égal de Dieu examiner toutes choses, elle jouit cependant du privilège propre à la raison de ne tomber dans le piège d'aucune erreur. L'humaine faiblesse au contraire, qui, du fait tant de sa condition naturelle que de ce qui lui a mérité sa faute, est exposée à de nombreuses erreurs, ou plutôt même prisonnière de ses erreurs, se laisse déchoir de sa première et heureuse pureté, dégénère quand elle examine les réalités, c'est-à-dire qu'elle exerce sa raison. Et vu qu'elle chancelle du fait du terrain glissant de l'incertitude, elle appréhende ce qu'elle peut, et tantôt leur ressemblance fidèle avec les réalités fait qu'elle a recours à des opinions vraies, tantôt abusée par de vaines apparences elle a recours à des opinions fausses. Si en effet une réalité est comprise comme elle est, l'opinion qu'on s'en fait est vraie; si ce qu'on en dit la représente ainsi, l'expression est vraie. Aussi quelques philosophes²⁰⁵ furent-ils d'avis, et c'est probable, que la vérité qui fait qu'une opinion est dite vraie ou un propos vrai, est une sorte de compromis entre des réalités qui sont examinées de l'extérieur

201. C.-à-d. les Pères de l'Ancien Testament.

202. Cf. Augustin, *Sur l'Évangile selon saint Jean* 45.10.9, *Commentaires sur les Psaumes* 1.17 (PL 35.1722; 36.596).

203. Cf. Augustin, *Cité de Dieu* 11.29, 12.1.

204. Cf. Virgile, *Énéide* 6.731.

205. On ne sait à quels philosophes attribuer cette définition de la vérité.

selon la raison. Si en effet en les examinant elle s'appuie de façon sûre sur elles, elle est certaine et ne chancelle du fait d'aucune erreur. Aussi une expression qui est dite vraie, tire-t-elle son nom en tant que modal du mode qu'il indique²⁰⁶; pareillement une opinion vraie, de son mode de perception; et une raison vraie, de la qualité de son examen. Les réalités aussi sont dites vraies individuellement comme «un vrai homme», «une vraie blancheur», aussi longtemps qu'en les percevant telles, l'opinion qu'on en a ne se laisse abuser par l'illusion d'aucune apparence. Or en général deux choses entraînent une confiance absolue dans l'examen des réalités de sorte qu'on les qualifie de vraies, à savoir soit qu'elles apparaissent conformes à leur essence soit qu'elles manifestent un effet de cette conformation. En effet un homme est vrai s'il a en lui une humanité vraie, c'est-à-dire consciente de sa raison et de sa passibilité. La vraie blancheur, elle, est celle qui fait que quelque chose est blanc, la vraie justice celle qui fait que quelque chose est juste. Si l'on ne me croit pas, que l'on prête l'oreille, si l'on préfère, au grand Hilaire²⁰⁷, chez qui en Gaule le style atteint au sublime²⁰⁸, loin de la lecture des choses simples.

Chapitre 34.

D'où vient le mot «vrai»; et ce qu'est la vérité; et ce qui lui est contraire

Mais pour complaire aux stoïciens²⁰⁹ qui s'inquiètent de l'analyse²¹⁰ des mots ou de leurs analogies²¹¹, «vrai» vient du grec *heron*²¹² qui signifie «sûr et stable» ou «certain et clair». D'où sont dits des héros, ceux qui ont atteint un degré d'assurance et de

206. Cf. Aristote, *Interprétation* 12 et 13.

207. Hilaire de Poitiers, *de Trinitate* 5.3, 14 (PL 10.131, 137).

208. Cf. Jérôme, *Lettres* 58.10 (PL 22.585).

209. Cf. Augustin, *Contre Cresconius* 1.12.15 (PL 43.455).

210. ἠραλυστιχὴν (τέχνην); cf. Boèce, *Commentaires sur les Topiques de Cicéron* 1, p. 276.

211. Il s'agit pour les stoïciens de démontrer le sens des mots par l'analyse de leurs sémantèmes et la recherche des analogies de signification de ces mêmes sémantèmes; cf. Augustin *Contre Cresconius* 1.12.15 (PL 63.455).

212. Quel mot grec désigne ici Jean?

stabilité du fait de leur communauté avec les dieux auxquels l'Antiquité les a associés dans ses récits légendaires. De fait ces demi-dieux ont été appelés des héros, selon ce que dit Martianus²¹³, parce que les Anciens appelaient la terre *hera*. Et ce, qui plus est, du fait qu'ils étaient certains de sa stabilité. Quant à nous, nous ne donnons à quiconque le nom de demi-dieu, puisqu'il n'en existe pas, ni non plus de héros, qui témoignerait d'impiété²¹⁴, mais nous signifions d'un mot universel le passage des élus de l'agitation et de la vanité du siècle à la gloire de la vraie certitude et de la ferme stabilité. Car du fait, oui, de la confirmation qu'ils ont atteinte, nous les appelons des saints, vu que sanctifier c'est confirmer le caractère sacré, et qu'être saint c'est être confirmé dans sa vertu ou dans sa gloire. C'est-à-dire être exempt de vanité et rester dans la vérité. De même pour «vrai», ce mot marque la confirmation et désigne l'état de stabilité d'une réalité sur laquelle la raison pourrait s'appuyer de façon sûre. «Vérité», quant à lui, est un mot propre à ce qui est ferme et stable. Et le fait qu'à la place de l'aspiration du grec le latin a mis la consonne *v*, n'a rien qui puisse troubler, puisque le digamma éolien a beaucoup d'affinités avec cette consonne²¹⁵. Or de même que, pour que l'efficacité propre à la perception exerce utilement le mouvement de la pensée qui lui est propre, il est nécessaire qu'elle ait quelque chose sur quoi s'appuyer de façon stable, la raison de même chancelle si elle ne s'appuie pas sur un objet qu'elle rencontre de façon stable. Car que l'on supprime la lumière, la vision cesse; il n'y a aucune audition quand le son cesse, l'odorat et le goût ne sont plus troublés par rien s'ils ne perçoivent ni odeur ni saveur; le toucher n'est rien s'il ne rencontre rien de consistant. On dit cependant qu'on voit alors les ténèbres, qu'on entend le silence, qu'on touche du vide. Certes, mais il serait plus vrai de dire que nos sens alors ne perçoivent rien. Augustin en effet, dans le *Contre les Manichéens*²¹⁶ comme dans l'*Hypognosticon*²¹⁷ et dans bien

213. Cf. Martianus Capella, 2.160.

214. Cf. Augustin, *Cité de Dieu* 10.21.

215. Cf. Priscien, *Institutions* 1.20 (Keil 2.15); cf. 1.25, 46 (Keil 2.19, 35).

216. Augustin, *La nature du bien* 15.16 (PL 42.556).

217. *Hypognosticon* 1.4-5 (PL 45.1616 et suiv.); sur l'attribution à Augustin, cf. note *supra* 4.32.

d'autres livres²¹⁸, montre que non seulement ces manques, mais n'importe lesquels ne sont que néant. Aristote cependant affirme qu'ils ne sont pas rien, du fait que non seulement ils exercent un manque, mais qu'ils déterminent d'une certaine façon ce qui dépend d'eux²¹⁹. Ainsi les sens comme la raison réclament quelque chose de stable pour que ne soit pas vaine leur activité en ne saisissant rien de sûr. Car quand dans son effort elle fait en sorte de tenir quelque chose de sûr, et que cela ne donne rien, elle se donne de la peine en vain et est victime de sa propre erreur. Aussi, de même que nous avons dit que l'erreur était contraire à la raison, déclarons-nous que la vanité de l'apparence est contraire à la vérité. Car « faux » et « vain », même si ces mots s'entendent différemment, en viennent pour ainsi dire à signifier la même chose. D'ailleurs vanité et fausseté ne visent à rien. En effet ce qui est faux n'est absolument rien et ne peut être objet de connaissance. Car ainsi que le montre Augustin dans *les Soliloques*²²⁰ comme dans le *Contre les Philosophes de l'Académie*²²¹ et dans un très grand nombre d'autres passages²²², tous les anciens philosophes²²³ et jusqu'aux académiciens eux-mêmes s'accordaient à reconnaître que personne ne peut avoir une connaissance de ce qui est faux. Puisque, comme le même *Contre les Philosophes de l'Académie* le prouve, concernant des réalités fausses, vu qu'elles n'existent absolument pas, aucune connaissance n'est possible. Or là où certains interprètes ont déclaré que la terre à l'origine était vide et inoccupée²²⁴, d'autres ont prétendu qu'elle n'était que néant et n'était pas créée. Le vrai donc par la loi des contraires s'oppose au vain et au faux, puisqu'ils sont une même chose. Et qu'une réalité

218. Augustin, *Confessions* 12.3 et suiv. (PL 32.827 et suiv.), *Commentaires sur les Psaumes* 7.19 (PL 36.109), *Contre la seconde réponse de Julianus* 5.44 (PL 45.1480-1).

219. Cf. Aristote, *Physique* B.1.193b.20; Boèce, *de Divisione* (PL 64.883).

220. Cf. Augustin, *Soliloques* 2.11.20 (PL 32.894).

221. Cf. Augustin, *Contre les philosophes de l'Académie* 3.3.5, 4.10 (PL 32.936, 939).

222. Cf., entre autres, Augustin, *de Trinitate* 15.10.17 (PL 42.1070).

223. Selon Augustin, *Contre les philosophes de l'Académie* 3.4, que Jean vient d'évoquer.

224. Cf. Genèse 1.2.

qui existe soit donnée comme l'opposé d'une réalité qui n'existe pas, n'a rien pour me troubler, vu que ceci, on le sait, se rencontre dans les énoncés opposables dans une contradiction. Car Aristote²²⁵ montre que l'un des deux énoncés a toujours lieu et que l'autre nécessairement n'a pas lieu. Une réalité en existant n'est-elle pas la marque qu'une autre réalité n'existe pas, comme la couleur rouge signifie beau ou mauvais temps à venir? Aussi bien,

Rouge au matin le ciel est signe de pluies, au soir de temps serein²²⁶.

Chapitre 35.

Sur les vérités encore et sur le fait que les réalités sont dites exister d'une façon, les mots d'une autre, les vérités d'une autre encore, et ce qu'on entend par là

De fait tout ce qui est vaine apparence, du fait justement de cette vaine apparence, est trompeur, et une fois qu'il s'est moqué des esprits abusés par son mensonge, disparaît comme les chimères²²⁷. Aussi du fait que les réalités s'évanouissant disparaissent ainsi, l'Ecclésiaste²²⁸, dans son discours à tous les êtres sans exception qui vivent sur la terre, déclare-t-il que toutes choses sous le soleil sont vaines, dans un style certes d'une telle noblesse, par une pensée si convaincante que cette sentence passe chez tous les peuples et dans toutes les langues et qu'elle ébranle en y pénétrant les cœurs de tous ceux qui ont des oreilles pour entendre. Platon²²⁹ aussi, montrant la différence entre ce qui existe vraiment et ce qui n'existe pas mais qui semble exister, affirme que les intelligibles existent vraiment, eux qui n'ont à redouter ni le désagrément des attaques extérieures ou des passions, ni de tort du fait de leur vertu propre, ni l'usure du temps, mais qui toujours demeurent les mêmes par la vigueur propre à leur création²³⁰. D'où aussi l'être

225. Cf. Aristote, *Interprétation* 7.17b.16-18a.12.

226. On ignore qui est l'auteur de ce vers; cf. Matthieu 16.2-3.

227. Terme stoïcien.

228. Ecclésiaste 1.14.

229. Cf. Apulée, *Platon* 1.6.193.

230. Cf. Boèce, *Arithmetica* 1.1 (Friedlein 8.3-4).

leur revient à juste titre après la première essence, c'est-à-dire un état ferme et sûr qu'un substantif exprime, si on l'emploie comme il convient. Quant aux choses temporelles, elles semblent certes exister du fait qu'elles se présentent sous l'apparence des intelligibles, cependant ces choses qui passent avec le temps ne méritent pas d'être désignées d'un substantif, vu qu'elles ne demeurent jamais dans le même état, mais s'évanouissent comme de la fumée. «Elles s'enfuient en effet, comme dit le même auteur dans son *Timée*, sans attendre d'être désignées d'un nom²³¹.» Quant à cette existence vraie²³², il la divisait en trois, qu'il estimait être les principes des réalités, à savoir Dieu, la matière et l'idée. De fait ils sont, quant à leur nature propre, immuables. Car Dieu est en toutes circonstances immuable, les deux autres sont dans une certaine mesure inchangeables, mais elles varient dans leurs effets réciproques. Car les formes, en arrivant dans la matière²³³, la mettent en ordre et, d'une certaine façon, la rendent sujette au changement; et pareillement les formes, au contact de la matière, changent dans une certaine mesure et, comme le dit Boèce dans ses *Arithmétiques*²³⁴, passent à un état d'inconstance variable. Quant aux idées cependant, qu'il pose comme les premières essences après Dieu, il nie qu'elles soient en elles-mêmes mêlées à la matière ou subissent jamais quelque changement. Mais c'est d'elles que procèdent les formes innées²³⁵, c'est-à-dire les images des modèles idéaux, que la nature a créées avec chaque chose. Aussi dans son livre *Sur la Trinité* Boèce écrit-il: «De ces formes-ci qui sont au-delà de la matière, sont venues ces formes-là qui sont dans la matière et qui produisent le corps matériel²³⁶.» Bernard de Chartres aussi, le

231. Platon, *Timée* 49e, selon la traduction de Calcidius.

232. Cf. Apulée, *Platon* 1.5.190.

233. Cf. Gilbert de la Porrée, *Commentaire sur le de Trinitate de Boèce* (PL 64.1274).

234. Cf. Boèce, *Arithmetica* 1.1 (Friedlein 8.10-11).

235. Cf. Gilbert de la Porrée, *Commentaire sur le de Trinitate de Boèce* 2 (PL 64.1267).

236. Cf. Boèce, *de Trinitate* 2 (Peiper 154.49 et suiv.); A. Tisserand, *Traité théologiques, op. cit.*, p. 147.

plus parfait d'entre les platoniciens de notre époque, a résumé cette idée à peu de chose près, en la versifiant :

Je ne dis pas qu'existe ce qui est, parce que, fait de l'union de deux parties de nature différente,

Il maintient ensemble une forme enlacée à la matière;

Mais je dis qu'existe ce qui est, parce que perdure l'une de ces parties :

L'Achéén²³⁷ appelle celle-ci *idea*, celle-là *yle*²³⁸.

Et quoique les stoïciens aient cru la matière et l'idée coéternelles à Dieu, mais que d'autres avec Épicure, qui réduit la providence à néant, aient supprimé complètement l'idée, celui-ci²³⁹, avec ceux qui s'efforcent de vivre en philosophes, affirmait que ni l'une ni l'autre n'est coéternelle à Dieu. Il s'en remettait en effet aux Pères de l'Église qui, ainsi qu'Augustin²⁴⁰ l'atteste, prouvent que Dieu, qui a fait toutes choses de rien, a créé la matière de toutes. Quant à l'idée, il était d'accord avec les stoïciens qu'elle est éternelle, admettant l'éternité de la providence, par laquelle Dieu fit toutes choses une fois pour toutes et en même temps, en établissant en lui-même tout ce qui devait être dans le temps ou durer dans l'éternité. La coéternité, elle, est impossible, sinon là où il n'y a nulle préséance du fait ni de la nature de la majesté, ni du privilège dû au pouvoir, ni de l'autorité propre à une fonction. Aussi seules les trois personnes, dont la nature est une, le pouvoir exceptionnel, l'œuvre indissociable, disait-il, sont-elles coégales et coéternelles. De fait en elles la parité est en tout cas totale. Quant à l'idée, vu qu'elle ne relève pas de cette parité mais que sa nature leur est en quelque sorte inférieure, et comme une sorte d'effet qui, n'ayant pas besoin d'une cause extrinsèque, demeure dans le secret de leur décision, tout en osant la qualifier d'éternelle, il niait

237. C.-à-d. « le Grec », autrement dit Platon.

238. Bernard de Chartres a pu emprunter ce mot à Calcidius, 300 (Wrobel 123, 268).

239. Bernard de Chartres. D'ici et jusqu'à la fin du chapitre, il est parfois difficile de connaître avec certitude à qui Jean attribue tel ou tel point de doctrine. Cette difficulté se retrouve plusieurs fois dans le traité.

240. Cf. Augustin, *Confessions* 12.7-8, *contra Adversarium legis* 1.8 (PL 32.828-9, 42.609-10).

qu'elle soit coéternelle. Comme il le dit en effet dans son explication de Porphyre, l'œuvre de l'esprit divin est double, pour une part elle est ce qu'il crée à partir de la matière dont il dispose ou ce qui est créé avec elle, pour l'autre elle est ce qu'il fait à partir de lui-même et qu'il contient en lui-même, sans besoin d'appui extérieur. Assurément, dès le début il fit les cieux dans son intellect, où, pour leur donner forme, il n'eut recours ni à de la matière ni à une forme extrinsèques. Il dit aussi ailleurs :

Un principe pour lequel s'intéressa la seule volonté divine,
l'âge n'en vient à bout ni la vieillesse ne le ruine.
Le temps défait tout ce qu'il amène à être,
sinon maintenant, un jour nécessairement, c'est évident.
Qui donc se lamente sur le fait que la création soit telle
n'a, c'est clair, aucune ou très peu de raison²⁴¹.

Certains cependant, quoiqu'ils accordent que les vérités soient de toute éternité, nient cependant qu'elles soient éternelles en affirmant que rien n'est éternel sinon ce qui vit, du fait que l'éternité, Augustin²⁴² l'atteste, est l'état d'une vie qui ne connaît pas de limites. Ceci montre clairement que les platoniciens partagent l'avis de Salomon²⁴³ selon lequel toutes choses sont vaines sous le soleil, et vraies les seules réalités qui ne s'évanouissent pas tels des fantômes de l'imagination, mais qui, de par la stabilité de leur substance, sont certaines et toujours les mêmes.

Chapitre 36.

Différence entre ce qui est vrai et ce qui semble l'être, selon les platoniciens

Alors que de fait le mot « faux » qualifie également une opinion, une expression et une réalité, une opinion qui est victime de la fausseté d'une tromperie, est qualifiée très justement de fausse. De fait c'est elle-même qui est dans le faux. Une expression, elle, est fausse du fait qu'elle indique une opinion fausse. Mais qu'une

241. Bernard de Chartres probablement, car rien de tel n'a été trouvé chez Augustin.

242. Ou plutôt Boèce, *Consolation de Philosophie*, op. cit., 5 prose 6.

243. Cf. Ecclésiaste 1.14.

réalité soit qualifiée de fausse, résulte de ce qu'un intellect ne la saurait connaître de façon certaine, à moins d'être vide et creux. De même en médecine aussi on qualifie de sains ou de malades, tantôt des animaux, tantôt des symptômes, tantôt des causes. Et, pour descendre quelque peu avec les péripatéticiens des sommets où se tient Platon, sont dites vraies ou fausses les choses qui, pour parler de la signification des expressions complexes, sont connues de façon certaine par un intellect sûr ou par un intellect vide. Ceux-ci en effet, en s'efforçant par exemple de philosopher plus humainement et, avec les platoniciens, en ne perdant pas la raison pour ce qui est d'eux-mêmes et de Dieu²⁴⁴, mais en gardant la mesure à l'égard des hommes, placent la vérité ou la fausseté en ce en quoi, comme en effet on le perçoit de façon certaine en l'examinant et en le comprenant, l'intellect inspire confiance ou est dans l'erreur. Si en effet il comprend une réalité comme étant ce qu'elle est ou comme n'étant pas ce qu'elle n'est pas, il fait preuve d'un jugement sûr et fiable. Mais s'il croit que quelque chose n'est pas alors que cela est, ou que quelque chose est quand cela n'est pas, il ne fait pas de doute qu'il se trompe et qu'il est dans l'erreur. Il en va de même aussi dans ce que nous formulons. La réalité, quant à elle, qui se présente à l'intellect, elle-même, pour ce qu'elle est, est vraie. Celle qui se présente autrement, est vaine et fausse. C'est donc la façon dont on perçoit – c'est-à-dire dont elles sont perçues ou la perçoivent –, qui établit de façon irrécusable la vérité ou la fausseté tant des opinions que des réalités. Tandis que ce que nous formulons, dépend de la façon dont cela prend un sens. Aussi puisqu'il est impossible que Dieu se trompe, sans le moindre doute est-il évident que sa connaissance est d'autant plus sûre et certaine qu'elle comprend moins de faussetés. Cependant il les reconnaît comme fausses, puisque ce qui est vrai ne saurait être caché non plus pour la vérité qui contemple tout. De fait la vérité première, c'est-à-dire la certitude ou la fermeté ou la clarté, appartient à l'essence de Dieu, et c'est d'elle d'où découle d'une façon ou d'une autre quoi que ce soit qui, à propos des réalités, est affirmé de manière sûre comme vrai. Puisque pour lui seul la cohérence ou l'incohérence, tant entre toutes les réalités qu'entre

244. Cf. Paul, Corinthiens 2.5-13.

tout ce que nous formulons, est évidente et certaine. L'homme, lui, quelque grand qu'il soit, cherche du moins à atteindre la certitude, parce que l'amour de la vérité est apparenté et inhérent à la raison et que, comme dit Martianus, avec Philologie « il implore de tout son cœur cette vérité qui existe à partir de ce qui n'existe pas²⁴⁵ ». Laquelle en tout cas ne s'obtient qu'à la seule condition que quelque goutte de la sagesse divine, distillée par sa grâce, se répande d'elle-même dans l'esprit de qui la cherche, et qui l'aime et l'éclaire. Car elle est la source virginale d'où Martianus²⁴⁶ affirme que se répand ladite vérité. Rien en effet ne se fait véritablement connaître, qui ne jaillisse de cette source. Mais rien non plus de faux ne s'en répand, puisque cette source qu'il dissimule sous le nuage de la fiction poétique, est vierge et indemne de toute corruption et fausseté.

Chapitre 37.

Une réalité, une opinion, une expression sont dites vraies ou fausses dans un sens pour chacune différent ; et pourquoi des expressions de cette sorte sont qualifiées de modales

Or l'œil de la divine simplicité contemple toutes les réalités, de sorte que ni celles qui doivent advenir ne lui font défaut, ni celles qui sont passées ne lui échappent. Il apprécie la cohérence et l'incohérence entre les réalités et, autant à propos de celles qui sont que de celles qui ne sont pas, il exerce son jugement certain et sûr. Et les choses qu'il a vues depuis le commencement, comme elles ne disparaissent pas, leur existence est solidement établie et l'on dit qu'elles sont vraies. Ce sont vraiment les pensées du Très-Haut, dont personne n'est capable d'expliquer la profondeur. Ce sont ses mots qui, quoique dits une fois pour toutes, avec la marche du temps selon le décret de l'ordre divin en viennent à s'accomplir. Qui pourrait dire que l'esprit de Dieu est oisif et qu'il n'a pas contemplé toutes choses depuis le début ? Si donc les vérités sont en quelque sorte comme les pensées de Dieu, qui, à moins d'être présomptueux, pourrait affirmer qu'elles passent ? ou qui oserait

245. Cf. Martianus Capella, 2.206.

246. Cf. Martianus Capella, 2.205-6.

prétendre qu'elles n'ont pas toujours existé dans l'esprit de celui qui a ordonné et connu toutes choses depuis l'éternité? Est-ce que lui aussi conçoit de nouvelles pensées, et forme-t-il, en suivant nos usages, de nouveaux projets? Et quoiqu'elles aient été des vérités depuis l'éternité, rien pourtant n'est dit coéternel au Créateur, puisque, comme cela a été dit, absolument rien ne peut s'élever jusqu'à lui être semblable. De fait c'est de lui précisément que dépend qu'elles-mêmes soient vraies ou certaines. Or en disant que toute réalité est soit le Créateur soit sa création, on ramène le complexe propre à l'universalité, avec l'assentiment des Pères, aux substances et, de quelque façon que ce soit, à ce qui appartient aux substances. Car cela ne concerne pas ce qui est signifié dans les énonciations par quelque raison pressante propre à ce qui est formulé. Ceux en effet qui les²⁴⁷ ont partagées ainsi, ont pris en considération les significations des complexes. Les vérités ne sont pas rien, qui se présentent à l'esprit de Dieu, mais elles ne sont pas non plus ses créations, pour la raison qu'elles sont apparues depuis l'éternité. Car que certaines choses ne soient pas éternelles, ne fait aucunement question, à moins peut-être que ne s'y rapporte le mot de l'Écclésiastique: «Celui qui vit pour l'éternité a créé toutes choses en même temps²⁴⁸.» Pour certains en effet, ceci se rapporte autant à l'œuvre que la Trinité a accomplie en contemplant et en s'ordonnant en elle-même, qu'à la création de la matière primordiale, à partir de quoi toutes choses ont été créées ou sont produites par des choses qui ont été créées en même temps en elle. Du reste, l'être pour elles consiste en ceci qu'elles se rapportent à la connaissance première de la raison et qu'elles sont pour ainsi dire d'être prononcées telles par un jugement ferme et rigoureux. Exister, pour elles, revient donc à se faire connaître. Car on dit que c'est le même pour les mots humains qu'être prononcés et qu'être, ou qu'être retenus dans la mémoire et qu'être. Car du mot sans pareil Augustin dit: «C'est le Verbe, non parce qu'il cesse d'être quand il a été cité, mais parce qu'il demeure sans cesse depuis son origine²⁴⁹.» Or cette distinction dans une certaine

247. Les choses de l'univers.

248. Écclésiastique 18.1.

249. À quelle œuvre appartient cette citation? C. C. J. Webb note que la marge du codex A porte la mention «*Augustinus: Fulgentius*». Cf. Augustin, *de Genesi ad litteram* 5.19; *Sermon sur une lettre de Jean* 14.3.7; *Commentaires sur*

mesure apparaîtrait manifestement impropre, si jamais les mots ne subsistaient pas par le fait de leur énonciation. Du reste, puisque « être », « un » et « réalité » s'entendent de plusieurs manières, que chacun examine comment il interprète la signification des termes employés. C'est pourquoi les réalités ont – c'est-à-dire les œuvres de la nature ou de ce qui en vient –, les pensées, les formulations, les mots et les raisonnements ont chacun, ont dis-je, leur propre mode d'existence, de sorte que l'interprétation de ce qui en est énoncé de façon sûre, doit être entendue selon la nature propre à ce mode d'existence. Aussi pourvu qu'ait été examinée attentivement la signification des mots, que des vérités soient dites exister ou ne pas exister, ne m'en mêlé-je pas, du moins tant que les vérités ne sont pas un parfait néant. Quant aux faussetés, en quelque occasion que ce soit elles n'existent pas, vu qu'elles sont un parfait néant. Ainsi en ont décidé en effet et les philosophes de l'Antiquité et les Pères catholiques. D'ailleurs que Dieu se souvienne et parle, c'est là connaître pour lui. Car sa mémoire ou sa parole aussi bien que sa raison sont sa sagesse. Le mot donc par lequel parle son omnipotence est unique, mais les mots qu'il prononce sont en nombre infini. « Tes mots, est-il dit, tirent leur origine de la vérité²⁵⁰ », parce que, du fait de la lumière inaccessible où il habite, Dieu possède cette caractéristique que toutes choses se font connaître de lui. Quoique cette lumière²⁵¹, à mon avis, ne soit pas étrangère à sa substance.

Chapitre 38.

La cohérence entre la raison et la vérité et, brièvement, ce qu'elles sont l'une et l'autre

Contemplons maintenant tout à fait respectueusement la cohérence très heureuse entre la raison et la vérité, en implorant le secours de la raison et de la vérité, sans lequel en vérité elles ne

les Psaumes 44.5; *Sermons* 28.5, 119.7, 187.3, 225.1; *de Fide et Symbolo* 3.3; *de Trinitate* 9.7.12, 15.11.20, 12-16.22-26 (PL 34.227; 35.1506; 36.497; 38.184-5, 675, 1002, 1096; 40.183; 42.967, 1072, 1073, 1075 et suiv.); Fulgence, *À Monimus* 3.7 (PL 65.204).

250. Psaumes 118.160.

251. Cf. Paul, *Timothée* 1.6.16.

peuvent être non seulement appréhendées, mais même recherchées de façon sûre. La raison donc est une sorte d'œil de l'esprit²⁵² et, pour la décrire plus abondamment, la raison est une sorte d'instrument par lequel l'esprit effectue toutes ses perceptions. Le propre de l'esprit est l'investigation et l'appréhension de la vérité. Le contraire de cette capacité caractéristique est la faiblesse d'esprit et l'impuissance à rechercher et à atteindre la vérité. Or l'erreur est le contraire de cette activité d'investigation de la vérité que nous avons ci-dessus appelée la raison. Cette capacité caractéristique de l'esprit est en Dieu tout simplement parfaite, chez l'ange parfaite selon sa nature, mais chez l'homme ou tout à fait imparfaite ou disons grandement, quoiqu'elle puisse être chez quelqu'un parfaite selon la circonstance ou par comparaison avec celles qui sont plus imparfaites. Aussi ne revendique-t-il pas pour lui-même la raison, mais le désir de la raison, ce qu'exprime le mot «philologie». En effet les philosophes dans leur modestie ont sagement combiné ces mots de philologie, philosophie et philocalie. La raison, quant à elle, ne peut en aucune manière admettre de contraires, par le fait que la divine raison est une substance immuable, alors que la raison de l'ange ou de l'homme n'est pas une substance.

Chapitre 39.

Sur le même sujet aussi et sur le fait que ni la raison ni la vérité n'admettent de contraires²⁵³

Or la vérité est la lumière de l'esprit et l'objet de la raison. Dieu la contemple dans sa totalité, l'ange en partie. L'homme, lui, même le plus parfait, la voit dans la mesure de ses moyens, c'est-à-dire moyennement, mais plus il est parfait et plus il la désire. Elle est ce qui donne consistance à la certitude, en quoi l'examen de la raison est efficace. Enlevez la lumière et la consistance, la vue et le toucher seront le jouet de l'erreur. De même pour les autres perceptions sensibles, si le son ou l'odeur ou le goût leur étaient

252. Cf. Claudien Mamert, *de Statu animae* 1.27 (Engelbrecht 98: «l'intellect est la vision de l'âme»).

253. Le contenu des chapitres 38 et 39 se différencie mal. Sur le caractère parfois inachevé de la rédaction du traité, de l'aveu même de son auteur, cf. prol. au *Metalogicon*.

retirés. De la même manière toute perception de la raison sera le jouet de l'erreur, si la vérité lui est retirée. Quant à son contraire, c'est la vanité ou la fausseté ou l'inanité, ce qui, comme le prouve la philosophie, n'est réellement rien. Aussi certains furent-ils même d'avis qu'on prononçait «néant» en changeant une lettre²⁵⁴, comme «n'est-un», c'est-à-dire ce qui n'est pas une chose. Or ce qui n'est pas une chose, n'est rien. Or la vérité originelle est dans la majesté divine, mais il en est une autre qui consiste en une image de sa nature divine, c'est-à-dire en une imitation. En effet toute réalité est d'autant plus vraie qu'elle représente plus fidèlement l'image de Dieu et, plus elle s'en écarte, plus elle s'évanouit dans le néant de la fausseté. C'est ainsi vraiment que «l'homme est devenu semblable à la vanité²⁵⁵» et que «ses jours comme l'ombre passent²⁵⁶». Or il n'y a d'ombre que si la lumière d'un corps est gênée par quelque obstacle; et l'absence de lumière amène des sortes de ténèbres²⁵⁷. Donc si la lumière de la vérité est retirée, les ténèbres de l'erreur deviennent plus fortes. L'erreur, quant à elle, trompe ses victimes, d'où vient que le contraire de la vérité est appelé fausseté du fait qu'il fausse le jugement. Car qui marche dans les ténèbres, ignore où il va. Mais le propre de la vérité est d'aider la raison, de l'éclairer et de l'affermir, de même que celui de la raison est de chercher, d'atteindre et d'embrasser la vérité. Car la lumière extérieure aussi, comme on l'a dit, aide la vue, et la consistance d'une réalité rend le toucher plus sûr. D'ailleurs elles ne sont qu'une seule chose en Dieu, car la Raison et le Verbe éternel dit de lui-même: «Je suis la vérité²⁵⁸.» Il n'a en effet besoin d'aucun secours étranger, puisque sa raison s'éclaire elle-même et sa vérité se trouve elle-même. Tandis que dans ses créatures, la vérité est une chose, la raison en est une autre. Car la vérité y est en quelque sorte l'image de sa divinité, que la raison cherche et trouve dans les réalités. La raison est ce qui caractérise ou qui est l'activité de l'esprit qui se préoccupe de la pleine connaissance de la vérité. Or la vérité ne peut admettre de contraires, pour le même motif que nous avons exposé plus haut à propos de la raison.

254. *Inane, inune.*

255. Psaumes 143.4, cf. Psaumes 38.6.

256. Psaumes 143.4, cf. Psaumes 38.7.

257. Cf. Matthieu 6.22.

258. Cf. Jean 14.6.

Chapitre 40.
**À quoi tendent les péripatéticiens et tous ceux
 qui s'efforcent de philosopher comme il convient ;
 et les huit obstacles à la compréhension**

Si le but auquel tendent les péripatéticiens dans le rejet de toute vanité vise à saisir la vérité des réalités et à rechercher en toute raison la vérité de Dieu, à la vénérer et cultiver, la peine qu'il demande n'est pas inutile. Autrement c'est peiner et se dépenser en pure perte. Mais du fait du grand nombre d'entraves à l'intelligence, vu l'invincible ignorance de ce que la raison ne peut pas démêler²⁵⁹, comme les mystères de la Sainte-Trinité, de même aussi que la faiblesse de notre condition, la brièveté de la vie, la négligence à l'égard des choses utiles, l'inutilité de ce qui l'accapare, le conflit entre les opinions probables, le péché qui rend indigne de la lumière, et enfin la multitude et l'immensité de ce qui pourrait faire l'objet d'investigations, le cœur humain est tant obscurci qu'il ne peut que rarement atteindre à la connaissance de ce qui est vrai. Mais de ces huit points mis en avant, rien à mon avis n'empêche de connaître ce qui nous serait utile comme le péché, qui entre nous et Dieu crée une séparation et nous empêche d'accéder à la source de vérité, dont pourtant la raison ne cesse d'avoir soif. « Mon cœur, dit l'esprit conscient de ses propres erreurs, m'a complètement abandonné, et la lumière de mes yeux, elle-même, non plus n'est pas avec moi²⁶⁰. » De fait qui ne ramène pas ce qu'il connaît vers le service de Dieu, sa connaissance ne joue pas en sa faveur, mais plutôt contre lui-même. Il n'est en effet d'aucun profit de savoir beaucoup de choses, si manque la seule chose qui soit nécessaire par dessus tout²⁶¹, et qui se révèle par l'intelligence de ses créatures. Salomon dans sa sainteté dit : « Je me suis proposé dans mon cœur²⁶² d'examiner et de scruter avec sagesse tout ce qui advient sous le soleil. C'est la pire façon d'être

259. Cf. Abélard, *Éthique ou Connais-toi toi-même* 1 (Cousin, *Abaelardi opera* 2.169).

260. Cf. Psaumes 37.11.

261. Cf. Luc 10.42.

262. C.-à-d. de tout mon être, sincèrement.

accaparé que Dieu ait donnée aux fils des hommes²⁶³. » Les philosophes païens s'y appliquèrent, qui, selon l'Apôtre²⁶⁴, retinrent la vérité de Dieu dans le mensonge et, par leur faute, s'anéantirent dans leurs réflexions. En effet par le fait qu'ils ne rendirent pas grâce à celui de qui émane le bien, en prétendant être des sages ils sont devenus fous. Or l'avidité pour un savoir inutile n'est qu'une recherche superflue, par laquelle non seulement les péripatéticiens, mais presque tout le monde est accaparé. Et Lucain, tout en blâmant ce défaut, tandis qu'il dévoile les causes incertaines du bouillonnement de l'océan, invite ceux qui sont avides de savoir, à faire connaître de façon sûre ce qu'il en est de l'insondable secret. « Cherchez, dit-il, vous que tient en haleine ce à quoi travaille le monde²⁶⁵. » Or plus l'esprit est accaparé par un grand nombre de choses, qui de plus ne le concernent pas beaucoup, plus loin de soi-même il se répand et la plupart du temps s'oublie soi-même. Aucune aberration n'est certes plus funeste. Car se connaître, comme dit Apollon²⁶⁶, est en quelque sorte la sagesse suprême. Or quel profit y a-t-il pour l'homme à connaître la nature des éléments ou de ce qui est constitué d'éléments, à s'inquiéter méthodiquement des rapports de grandeurs et de nombres, à méditer sur la lutte entre les vertus et les vices, à prêter attention aux inférences dans les raisonnements et à discuter de tout selon la vraisemblance, et à ne pas se connaître soi-même ? Ne le prendra-t-on pas pour un fou, celui qui vérifie que tout est en ordre sous le toit des autres et qui oublie, dans la nécessité où il se trouve, où il lui faut se rendre lui-même. Il est pour le moins excessivement avide de savoir et tout autant négligent envers lui-même, celui qui admire les biens des autres et ne prête aucune attention aux siens propres. Quant à celui qui fait servir les réalités extérieures aux besoins de sa vie, de sorte qu'il reconnaît et vénère leur Créateur mais mesure sa propre imperfection, qui peut difficilement comprendre peu de choses et qui n'use des réalités passagères, avec lesquelles lui-même aussi passe, qu'à titre précaire et pour une heure, qui contient,

263. Ecclésiaste 1.13.

264. Cf. Paul, Romains 1.18, 21, 24.

265. Lucain, 1.417.

266. Cf. Cicéron, *Des Biens et des Maux* 16.44.

réprime ou fait disparaître ses convoitises, qui avec zèle et application s'efforce de redonner l'image de Dieu corrompue par le vice, qui de toutes ses forces honore et pratique les vertus qu'impose la morale, celui-là s'efforce de vivre en parfait philosophe. Celui-là dans son investigation procède avec tempérance, qui commence par se scruter lui-même, et qui examine soigneusement ce qui lui est inférieur et considère avec toute l'attention nécessaire ce qui lui est égal et contemple ce qui lui est supérieur avec vénération, de sorte qu'il ne se lance pas, par une audace téméraire, dans des questions qui sont impénétrables. Il n'est assurément pas orgueilleux à propos de lui-même, il ne convoite du bagage du monde que ce qui tout au plus lui est nécessaire ou légitime, il use à l'égard de son prochain de charité, à l'égard des êtres célestes qui se tiennent toujours en face de Dieu, de respect et d'amour, et adresse sa reconnaissance pour tous ses bienfaits, louange et gloire à la majesté divine. Certes son immensité ne nous permet pas de la connaître pleinement, même si nous n'étions pas à peiner du fait de la faiblesse qui nous accable, et pourtant ses créations ne la laissent pas ignorer pleinement, qui toutes, par une sorte d'attestation commune proclament la gloire de leur créateur. D'où ce mot de Salomon dans les Proverbes : « Ne lève pas tes yeux vers des richesses que tu ne peux pas posséder, car elles se feront des ailes comme les aigles et s'envoleront dans le ciel²⁶⁷. » Or comme dit Augustin dans son traité *De l'ordre* : « Dieu est mieux connu de ce qu'il n'est pas connu²⁶⁸ », et celui qui ignore la nature, la morale et la logique, mais qui, esclave de ses désirs, avide de biens éphémères ou par hasard adepte d'une vie honnête tout en ignorant les principes, fait confiance aux ressources de ses aptitudes naturelles pour, à force de chercher et de discuter, le trouver, celui-là sans le moindre doute commet la plus grande erreur qui se puisse commettre. Il dit encore ailleurs : « L'ignorance de Dieu constitue la parfaite connaissance la plus authentique qu'on ait de lui²⁶⁹ » ; et de même : « Ce n'est pas peu connaître Dieu que de savoir ce

267. Proverbes 23.5.

268. Cf. Augustin, *De l'ordre* 2.16.44 (PL 32.1015).

269. Cf. Augustin, *Sermons* 117.3.5 (PL 38.663).

que Dieu n'est pas, vu que ce qu'il est, est absolument impossible à connaître²⁷⁰.»

Chapitre 41

Puisque donc certaines choses ne peuvent être connues à cause de leur éminente dignité, certaines à cause de leur multitude ou de leur grande dimension, certaines du fait de leur inconstance et de leur instabilité, l'Écclésiastique montre de quoi il faut s'occuper par-dessus tout et ce qui est le plus avantageux : « Ne cherche pas à connaître, dit-il, des vérités qui te dépassent, ne cherche pas à pénétrer celles qui sont au-dessus de tes forces²⁷¹. » Là-dessus il refrène la témérité de ceux qui, avec une verbosité irrespectueuse, tranchent des mystères de la divine Trinité, qui est œuvre de Dieu, et de ce dont la vision est promise dans la vie éternelle. Cela est cause que, même si la science semble en être grandie, la dévotion en est à coup sûr diminuée. « À propos des questions inutiles, dit-il, ne te livre pas à des examens nombreux²⁷². Et quant à ses si nombreuses œuvres, tu ne seras pas avide de les connaître. En effet conjecturer à leur sujet en a fait trébucher plus d'un et a retenu la perception qu'ils en avaient dans la vanité²⁷³. » Il contient aussi l'audace de ceux qui se préoccupent de tout et veulent rendre compte de l'univers entier, alors que l'on reconnaît, sur l'autorité de Salomon dans l'Écclésiaste²⁷⁴, que l'homme ne saurait rendre pleinement compte de la plus petite réalité qui se trouve sous le ciel, encore moins des célestes ou des supracélestes. D'ailleurs le fils de Sirac nous montre sur quelles réalités il convient à qui s'efforce de vivre en philosophe, d'exercer ses aptitudes naturelles : « À ce que Dieu prescrit, pense sans cesse, et tu ne seras pas avide de connaître un trop grand nombre de ses œuvres²⁷⁵. » Parce qu'en effet la science s'écoule de ce qui constitue l'origine de nos perceptions, qui souvent se trompent, et que notre faiblesse abusée connaît trop peu ce qui lui est avantageux, Dieu dans sa

270. Cf. Augustin, *de Trinitate* 8.2.3 (PL 42.948), *Lettres* 120.3.13 (PL 33.459).

271. Écclésiastique 3.22.

272. Écclésiastique 3.24.

273. Écclésiastique 3.26.

274. Écclésiaste 8.17.

275. Écclésiastique 3.22.

clémence a accordé sa loi pour qu'elle dévoile la science de ce qui est utile et nous révèle de Dieu autant qu'il est permis d'en connaître ou qu'il y a intérêt de chercher à en connaître. Elle manifeste en effet la puissance divine dans la création, la divine sagesse dans son arrangement, la divine bonté dans sa conservation. Mais celles-ci apparaissent éminemment dans le fait qu'il a restauré l'homme dans son état originel par la rédemption. La loi expose ouvertement aussi la volonté de Dieu, de manière que chacun sache ce qu'il lui faut faire lui-même. Et puisque autant la perception sensible que la raison humaine sont fréquemment dans l'erreur, elle a fait résider dans la foi le premier fondement pour l'intelligence de la vérité. D'où ce mot de Philon²⁷⁶ dans le *Livre de la Sagesse*: «Ceux qui mettent leur confiance en Dieu comprendront la vérité, et les fidèles à son amour se reposent sur lui, car les élus de Dieu ont la paix et la grâce²⁷⁷.»

Chapitre 42.

Des preuves visibles démontrent de manière irréfutable que le monde est soumis à la vanité; et la raison pour laquelle finit ici le livre

Mais assez là-dessus. Désormais²⁷⁸ en effet nous avons tout loisir de pleurer plutôt que d'écrire; et une preuve visible me montre que le monde entier est soumis à la vanité²⁷⁹. Nous attendions en effet la paix, et voilà que les troubles et la tempête qui s'abattent sur les habitants de Toulouse²⁸⁰ ont fait de toute part s'élaner Anglais et Français; et leurs rois, que nous avons vus les meilleurs amis, se livrent une lutte obstinée, insatiable. À quoi s'ajoute la

276. Philon, philosophe grec de l'Académie, fut, de l'opinion de beaucoup, selon le témoignage de Jérôme (*PL* 28.1242), l'auteur d'un *Livre sur la Sagesse*; cf. Augustin, *Contre la seconde réponse de Julianus* 4.123 (*PL* 45.1420).

277. *Sagesse* 3.9.

278. Ce chapitre a sans doute été écrit en octobre 1159; cf. Poole, *The Early Correspondence of John of Salisbury*, *Proceedings of the British Academy*, vol. 11, London, 1924, p. 10.

279. Cf. *Écclésiaste* 3.19.

280. Le siège de Toulouse, dont parle le *Policraticus* 1 prol. 17.27-28 et 8.25.424.6-12, avait été levé à la fin septembre 1159, mais cette nouvelle ne pouvait pas parvenir en Angleterre avant la mi-octobre; cf. Poole, *The Early Correspondence of John of Salisbury*, p. 10.

mort de notre seigneur Adrien²⁸¹, le souverain pontife, qui a bouleversé tous les peuples de religion chrétienne et les païens, mais qui a affligé notre Angleterre où il était né, d'une douleur plus forte, et l'a baignée de larmes plus abondantes. Il a, par sa disparition, mérité d'être pleuré de tous les gens de bien²⁸², mais de personne il n'a davantage mérité d'être pleuré que de moi. Alors en effet qu'il avait sa mère et un demi-frère de cette même mère, il m'honorait d'une affection plus étroite qu'eux²⁸³. Il déclarait même en public et en privé que, dans son affection, je passais avant tous les mortels. Il avait une telle opinion de moi que chaque fois que l'occasion se présentait, il éprouvait de la joie à épancher ses convictions intimes en ma présence. Et alors même qu'il était évêque de Rome, il se plaisait à m'avoir comme convive à sa propre table, et il voulait, et il m'y forçait, que nous partagions la même coupe et la même assiette, quand bien même je m'y opposais. Sur mes instances, il accorda et remit à l'illustre roi d'Angleterre, Henri II, l'Irlande pour qu'il la possédât par un droit transmissible à ses héritiers, ainsi que l'attestent aujourd'hui encore des documents écrits de sa main²⁸⁴. Car toutes les îles, par un droit ancien issu de la donation de Constantin²⁸⁵, qui l'établit et en fit don, sont réputées appartenir à l'Église de Rome. Il lui remit aussi par mon intermédiaire une bague en or ornée d'une très belle émeraude, par laquelle il était investi du droit de gouverner

281. Le pape Adrien est mort le 31 août 1159.

282. Cf. Horace, *Carmen saeculare* 1.24.9; cité par Priscien, *Institutions* 7.18 (Keil 2.302).

283. Cf. la lettre 134 de Jean à Thomas Becket, datée de l'année 1164.

284. Sur l'authenticité des privilèges accordés par le pape la façon dont les écrits étaient critiqués par la curie romaine, cf. *The «Historia Pontificalis» of John of Salisbury, op. cit.*, p. xl, xliii, 86-87); *ipsius*, «de lui-même», autrement dit, sinon de son écriture elle-même, en tout cas portant son seing et calligraphiés par sa chancellerie; une façon donc qui authentifie cette donation. Sur la bulle *Laudabiliter*, cf. Giraud de Barry, *Expugnatio Hibernica. The Conquest of Ireland*, éd. et tr. A. B. Scott et F. X. Martin, Dublin, Royal Irish Academy, 1978, II 5, p. 144; J.-M. Boivin, *L'Irlande au Moyen Âge. Giraud de Barry et la Topographica Hibernica (1188), op. cit.*, p. 34; *Top.* III 9, p. 243 n. 4.

285. Sur ce document apocryphe, œuvre d'un faussaire du VIII^e siècle, écrit dans le latin de la fin de l'époque carolingienne, et condamné par l'humaniste Lorenzo Valla, au xv^e siècle, cf. L. Valla, *la Donation de Constantin*, tr. J. B. Giard, Paris, Belles Lettres, 1993; traduction du texte de la Donation, p. 129-141.

l'Irlande, et il fut ordonné que cette même bague fût gardée comme elle l'est aujourd'hui encore dans la chambre du trésor public. Si je voulais exposer l'une après l'autre ses qualités, à soi tout seul ce que j'aurais à en dire produirait un livre très épais. Mais le schisme dans l'Église, qui s'est déclaré du fait de nos fautes, contrarie davantage tous les esprits, maintenant que nous avons perdu un prélat de cette importance. Satan la convoitait pour la passer au crible comme le froment²⁸⁶ et, de toute part, servi par un second Judas²⁸⁷, un traître, sème amertumes et scandales. Des guerres naissent, pires que civiles²⁸⁸, car elles ont lieu entre prêtres et entre frères. C'est maintenant le jugement du monde²⁸⁹ et il est à craindre que le traître, tout à sa vanité, n'entraîne dans sa ruine une partie des étoiles²⁹⁰. Or « malheur à celui par qui ce scandale advient ! Il eût été vraiment préférable aussi qu'il ne fût point né²⁹¹. » J'expose les causes de la douleur publique, cependant que d'auprès de ceux qui me sont vraiment proches, me tourmente une douleur qui, en ce qui me concerne, n'est pas plus légère. Car mon père et seigneur, que dis-je, tout autant le tien²⁹², le vénérable Thibaut, archevêque de Canterbury, est tombé malade sans qu'on sache ce qu'il faut espérer ou craindre. Il ne peut faire face à ses affaires, comme il en avait l'habitude, et m'a confié la mission difficile, m'imposant par conséquent une charge dont le poids est au-dessus de mes forces, de m'inquiéter de tout ce qui concerne l'Église. Aussi « mon esprit, en moi, se tourmente-t-il de toute part²⁹³ », et ne parviens-je pas à décrire les tortures que j'endure. Mais au milieu de tous ces malheurs, je ne veux plus qu'une seule chose : implorer Dieu fait homme, le Fils de la Vierge pure, que,

286. Cf. Luc 22.31.

287. Octavianus le Victorieux, antipape suscité par l'empereur Frédéric contre Alexandre III.

288. Lucain 1.1.

289. Cf. Jean 12.31.

290. Cf. Apocalypse 12.4.

291. Cf. Matthieu 18.7, 26.24.

292. Jean adresse le *Metalogicon* à Thomas Becket, alors chancelier du roi Henri II. Thibaut de Canterbury, archevêque de Canterbury, est le primat de l'Église d'Angleterre.

293. Cf. Psaumes 142.4.

tandis que pour ainsi dire il dort sur le bateau²⁹⁴, les prières des fidèles doivent réveiller pour qu'il mette un terme à l'orage qui entraîne son Église au naufrage et délivre, dans sa clémence, de toute faiblesse de corps et d'esprit mon seigneur, selon ce qu'il sait par avance lui être utile comme à nous. Que celui, dis-je, par qui règnent les rois et gouvernent les princes²⁹⁵, mette à la tête de l'Église universelle le pasteur qu'elle mérite et qui lui plaise, et qu'il défende nos rois et nos princes de toute adversité, et fasse en sorte que pour l'honneur et la gloire de son nom ils veillent sur le troupeau qui leur a été confié. Je me joins aussi à mon lecteur et à celui qui m'écoute, en les suppliant respectueusement qu'ils intercèdent pour moi, misérable néant, auprès du Fils de la Vierge, qui « est la voie, la vérité et la vie²⁹⁶ », afin qu'après avoir dissipé les ténèbres de mon ignorance et m'avoir détourné de l'amour du néant, il répande la lumière de sa connaissance et fasse que je cherche avec empressement la vérité, que je l'aime autant que je la révère.

294. Cf. Marc 4.36 et suiv.

295. Cf. Proverbes 8.15.

296. Cf. Jean 14.6.

Page laissée blanche intentionnellement

Orientation bibliographique

Le texte du *Metalogicon*

- BARRIE HALL J., «L'emendatio: il caso del *Metalogicon* di Giovanni di Salisbury», *La critica del testo mediolatino*. Atti del convegno (Firenze, 6-8 dicembre 1990), sous la dir. de Cl. Leonardi, Spoleto, 1994, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, p. 117-26.
- GILES J. A., *Opera omnia*, 5 vol., 1848, réimpression 1969.
- GUGLIEMMETTI R., «Varianti d'autore nel *Metalogicon* e nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury», *Filologia Mediolatina* XI (2004), Firenze, Sismel Edizioni del Galluzzo, p. 281-307.
- HALL J. B., «Towards a Text of John of Salisbury's *Metalogicon*», Spoleto, *Studi medievali* 3^e série 24, 1983, p. 791-816.
- Ioannis Saresberiensis, Metalogicon*, éd. J. B. HALL et K. S. B. KEATS-ROHAN, Turnhout, Brepols, 1991.
- LEHMANN P., examine l'édition de C. C. J. WEBB dans *Hist. Jahrb. im Auftrage des Görres-Gesellschaft* 51, 1931, p. 545 et suivantes.
- The «Metalogicon» of John of Salisbury. A Twelfth-Century Defense of the Verbal and Logical Arts of the Trivium*, trad. D. D. MCGARRY, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1955 (rééd. 1962, 1971, 1982).
- MIGNE J. P., *Patrologiae latinae cursus completus... series latina*, 221 vols, Paris, 1844-64; vol. 199, 823a-946c, 1855.
- Ioannis Saresberiensis Episcopo Carnotensis Metalogicon Libri IV*, éd. C. C. J. WEBB, Oxford, Clarendon Press, 1929.

La lecture des *auctores*

- BOCZAR M., «Jana z Salisbury znajomosc literatury antycznej» [La connaissance de la littérature antique chez J. de Salisbury], Varsovie, *Meander* 36, 1981, p. 261-71.
- BRASA DIEZ M., «Quintiliano y Juan de Salisbury», Valladolid, *Estudios filosoficos* 24, 1975, p. 87-99.

- BRUCKER CH. « Jean de Salisbury, lecteur d'Horace, et Henri le Libéral », *Culture et mécénat à la cour de Champagne à l'époque d'Henri le Libéral*, Troyes, 9-11 septembre 1999. Actes non publiés.
- BURNETT C., « The Contents and Affiliation of the Scientific Manuscripts Written at, or Brought to Chartres in the Time of John of Salisbury », *The World of John of Salisbury*, sous la dir. de M. Wilks, Oxford, B. Blackwell for the Ecclesiastical Society 1984, (Studies in Church History, Subsidia 3), p. 127-59.
- DRONKE, P., « Integumenta Virgilii », *Lectures médiévales de Virgile. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome (Rome, 25-28 octobre 1982)*, Collection de l'École française de Rome 80, Rome, École française de Rome, 1985, p. 313-29.
- EVANS G. R., « John of Salisbury and Boethius on Arithmetic », *The World of John of Salisbury*, sous la dir. de M. Wilks, Oxford, B. Blackwell for the Ecclesiastical Society, 1984, p. 161-7.
- FETKENHEUER KL., *Die Rezeption der Persius-Satiren in der Lateinischen Literatur: Untersuchungen zu ihrer Wirkungsgeschichte von Lucan bis Boccaccio*, Berne, Lang, (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters 31) 2001.
- JEAUNEAU É., « Jean de Salisbury et la lecture des philosophes », *The World of John of Salisbury*, sous la dir. de M. Wilks, Oxford, B. Blackwell for the Ecclesiastical Society 1984, (Studies in Church History, Subsidia 3), p. 77-108.
- LERER S., « John of Salisbury's Virgil », Assen, *Vivarium, A Journal for Medieval Philosophy and the intellectual Life of Middle Ages* 20, 1982, p. 24-39.
- LOICQ-BERGER M. P., « Aristote et la Sicile », *Aristoelica secunda, Mélanges offerts à Christian Rutten*, Liège, 1996, p. 71-79.
- MARTIN J., « John of Salisbury as Classical Scholar », *The World of John of Salisbury*, sous la dir. de M. Wilks, Oxford, B. Blackwell for the Ecclesiastical Society, 1984, (Studies in Church History, Subsidia 3), p. 179-201.
- « John of Salisbury's Manuscripts of Frontinus and of Gellius », London, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 40, 1977, p. 1-26.
- « Uses of Tradition: Gellius, Petronius, and John of Salisbury », Berkeley California, *Viator, Medieval and Renaissance Studies* 10, 1979, p. 57-76.

- MINIO-PALUELLO L., «Jacques le Grec de Venise, *Iacobus Veneticus Grecus*, Canonist and Translator of Aristotle», *Traditio, Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion* Vol. VIII, New York, Fordham University Press, 1952, p. 265-304.
- VON MOOS P., «L'anecdote philosophique chez Jean de Salisbury», *Exempla docent. Les exempla philosophiques de l'Antiquité à la Renaissance*, sous la dir. de Th. Ricklin, Paris, Vrin, 2006, p. 136-151.
- MORA-LEBRUN F., «Virgile, le magicien et *L'Énéide* des Chartrains», *Médiévales* 26, 1994, p. 39-57.
- SALTMAN A., «John of Salisbury and the World of the Old Testament», *The World of John of Salisbury*, sous la dir. de M. Wilks, Oxford, B. Blackwell for the Ecclesiastical Society, 1984, (Studies in Church History, Subsidia 3), p. 343-63.
- VERBAAL W., «Teste Quintiliano. Jean de Salisbury et Quintilien: un exemple de la crise des autorités au XII^e siècle», *Congrès international, Quintilien ancien et moderne*, sous la dir. de Bury E. et alii, Gand, 30 novembre-3 décembre 2005. À paraître.
- VIOLA C., «Aristote au Mont-Saint-Michel», *Millénaire monastique du Mont-Saint-Michel, II: Vie montoise et rayonnement intellectuel*, sous la dir. de Foreville R., Bibliothèque d'Histoire et d'Archéologie Chrétiennes, P. Lethielleux, Paris, 1967, p. 289-312.

Enseignement et philosophie

- BARTON R., «The Cornifician Motif in John of Salisbury *Metalogicon*», *History of Education* 13, 1984, p. 1-6.
- BEJCZY I. P., NEWBAUER R. G., «John of Voiv's skepticism and twelfth-century morale philosophy»: *Virtue and ethics dans the twelfth century*, Leiden, 2005, p. 175-195.
- BOCZAR M., «Koncepcja retoryki w pismach Jana z Salisbury» [Le concept de rhétorique chez J. de Salisbury], Varsovie, *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki* 32, 1987, p. 139-55.
- «*Ratio naturae et officii* w filozofii społecznej Jana z Salisbury» [*Ratio naturae et officii*, dans la philosophie sociale de J. de Salisbury], Varsovie, *Studia Mediewistyczne [Études médiévales]* 24, 1986, p. 3-28.

- BRASA DIEZ M., «Las artes del lenguaje en Juan de Salisbury», Escorial-Madrid, La Ciudad de Dios 193, 1980, p. 19-45.
- «Micro y macrocosmos de Juan de Salisbury», *L'homme et son univers au Moyen Âge*. Actes du 7ème Congrès International de Philosophie Médiévale (30 août/4 septembre 1982), Louvain la Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1986, 2 vol., p. 347-55.
- «Tres clases de logica en Juan de Salisbury», *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*. Akten des VII Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale de la Philosophie Médiévale, (Bonn 29 August/3 September), 1977, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1981, 2 vol., (*Miscellanea Mediaevalia* 13,1-2), vol. I, p. 357-67.
- DOTTO G., «*Artes liberales come sapientia* in Giovanni di Salisbury», Perugia, *Annali della Facoltà di Lettere et Filosofia Università di Perugia* 16-17, 1981, p. 227-40.
- Giovanni di Salisbury. La filosofia come sapienza*, Assisi, Edizioni Porziuncola, 1986.
- «Logica ed etica in Giovanni di Salisbury», Perugia, *Annali della Facoltà di Lettere et Filosofia Università di Perugia* 18, 1980-1981, p. 5-33.
- GERL H. B., «Zum mittelalterlichen Spannungsfeld von Logik, Dialektik und Rhetorik. Die Programmatik des *Metalogicon* von Joannes von Salisbury», Warszawa, *Studia Mediewistyczne [Études médiévales]* 22, 1983, p. 37-51.
- GODMAN P., «*Opus consummatum, omnium artium... imago* from Bernard de Chartres to John of Hauvilla», Wiesbaden, *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 124, 1995, p. 26-71.
- GUTH K., «Hochmittelalterlicher Humanismus als Lebensform: ein Beitrag zum Standesethos des westeuropäischen Weltklerus nach Johannes von Salisbury», *The World of John of Salisbury*, sous la dir. de M. Wilks, Oxford, B. Blackwell for the Ecclesiastical Society, 1984, (*Studies in Church History, Subsidia* 3), p. 63-76.
- HENDLEY B., «A New Look at John of Salisbury's Educational Theory», *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy, (Helsinki 24-29 august 1987), vol II, Helsinki, Publications of Luther-Agricola Society, 1990, p. 502-511.

- «John of Salisbury and the Problem of Universals», *Journal of History of Philosophy*, July 1970, vol. VIII, number 3, New York, Finch college Library, 1970, p. 289-302.
- JEAUNEAU É., «Nains et géants», *Entretiens sur la Renaissance du 12^e siècle*, Paris, La Haye, Mouton, 1968, p. 21-38.
- «Nani gigantum humeris insidentes, essai d'interprétation de Bernard de Chartres», Assen, *Vivarium, A Journal for Medieval Philosophy and the Intellectual Life of Middle Ages*, 1967, p. 79-99.
- KEATS-ROHAN K. S. B., «John of Salisbury and Education in 12th Century Paris from the Account of His *Metalogicon*», *History of Universities*, 1986-87, p. 1-45.
- «The Chronology of John of Salisbury's Studies in France: A Reading of *Metalogicon* II.10», Spoleto, *Studi medievali* 28, 1987, p. 193-203.
- «The Textual Tradition of John of Salisbury's *Metalogicon*», Paris, *Revue d'histoire des textes* 16, 1986, p. 229-82.
- KERNER M., «Natur und Gesellschaft bei Johannes von Salisbury», *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, sous la dir. d'A. Zimmermann, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1979-80, p. 179-202.
- LEJEUNE F., «Pierre Abélard et Jean de Salisbury. *Metalogicon*, 2.10», *Pierre Abélard à l'aube des Universités. Actes de la Conférence internationale, Université de Nantes, France*, sous la dir. de J. Jolivet, 2001, Presse universitaire de Rennes, p. 247-260.
- LIEBESCHÜTZ, H., *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, Nendeln, Kraus reprint, 1980, (stud. of the Warburg Inst. 17), (reimpr. éd. London 1950).
- MARTEL J. P., «Rhétorique et philosophie dans le *Metalogicon* de Jean de Salisbury», *Actas del V Congreso internacional de filosofía medieval*, Madrid, Editoria Nacional 1979, vol. II, p. 961-8.
- MUNK-OLSEN B., «L'humanisme de Jean de Salisbury, un cicéronien du 12^e siècle», *Entretiens sur la Renaissance du 12^e siècle*, sous la dir. de M. de Gandillac et É. Jeuneau, Paris-La Haye, 1968, p. 53-69.
- NEDERMAN C. J., «Knowledge, Virtue and the Path to Wisdom: the Unexamined Aristotelianism of John of Salisbury's *Metalogicon*», *Medieval Studies* 51, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1989, p. 268-86.

- POIREL D., L'éloquence, école d'humanité, présentation et traduction d'extraits du *Metalogicon* de Jean de Salisbury, *Conférence* n°19, Paris, 2004, p. 463-478.
- RICHÉ P., «Jean de Salisbury et le monde scolaire du XII^e siècle», *The World of John of Salisbury*, sous la dir. de M. Wilks, Oxford, B. Blackwell for the Ecclesiastical Society 1984, (Studies in Church History, Subsidia 3), p. 39-61.
- STRUVE T., «*Vita civilis naturam imitetur...* Der Gedanke der Nachahmung der Natur als Grundlage der organologischen Staatskonzeption Johans von Salisbury», München, *Historisches Jahrbuch im Auftrage der Goerresgesellschaft* 101, 1981, p. 341-361.
- TACCHELLA E., «Giovanni di Salisbury e i Cornificiani», Sassari, Sandalion, *Quaderni di cultura classica cristina e medievale* 3, 1980, p. 273-313.
- THOMSOM R. M., «John of Salisbury and William of Mamesbury: Currents in Twelfth Century Humanism», *The World of John of Salisbury*, sous la dir. de M. Wilks, Oxford, B. Blackwell for the Ecclesiastical Society 1985, (Studies in Church History, Subsidia 3), p. 117-25.
- VAN LAARHOVEN J., «Iustitia bij John of Salisbury. Proeve van een terminologische statistiek», Leiden, *Nederlands archief voor Kerkgeschiedenis* 58, 1977-78, p. 16-37.
- VERGER J., «Le cadre institutionnel de l'École de Chartres jusqu'à Jean de Salisbury», *Aristote, l'École de Chartres et la cathédrale. Actes du Colloque européen des 5 et 6 juillet 1997*, Chartres, 1997, p. 19-32.
- WARD J. O., «The Date of the Commentary on Cicero's *de Inventione* by Thierry of Chartres (ca 1095-1160?) and the Cornifician Attack on the Liberal Arts», Berkeley California, *Viator, Medieval and Renaissance Studies*, vol. 3 (1972), p. 219-273.

Jean de Salisbury et son temps

- BARLOW F., «John of Salisbury and His Brothers», *Journal of Ecclesiastical History* 46, Edimburgh-London, 1995, p. 95-109.
- BROOKE C., «John of Salisbury and His World», *The World of John of Salisbury*, M. WILKS, Oxford, B. Blackwell for the Ecclesiastical Society, 1984, p. 1-20.

- CONSTABLE G., «The Alleged Disgrace of John of Salisbury in 1159», *The English Historical Review*, England, Longmans, 1954, p. 67-76.
- DUGGAN A., «John of Salisbury and Thomas Becket», *The World of John of Salisbury*, sous la dir. de M. Wilks, Oxford, B. Blackwell for the Ecclesiastical Society 1984, (Studies in Church History, Subsidia 3), p. 427-38.
- GUTH K., *Johannes von Salisbury (1115/20-1180)*, *Studien zur Kirchen-, Kultur- und Sozialgeschichte Westeuropas im 12. Jahrhundert*, Ste Ottilien, Eos Verlag 1978.
- JAEGER C. ST. «Irony as Style of Writing and Behaving in John of Salisbury», *Culture Politique des Plantagenêts (1154-1224)*, CESCME Poitiers, 3-5 mai 2002.
- JEAUNEAU E., «Jean de Salisbury, évêque de Chartres», *Notre-Dame de Chartres* 44, 1980, p. 4-9.
- JOLY R., «Josaphat, lieu de sépulture de Jean de Salisbury», *Notre-Dame de Chartres* 44, 1980, p. 10-14.
- LEJEUNE F., «Jean de Salisbury à la table de Pierre de Celle: les devoirs de l'hospitalité», *Culture et mécénat à la cour de Champagne à l'époque d'Henri le Libéral*, Université de Reims Champagne-Ardenne, Troyes, septembre 1999. Actes non publiés.
- LIEBESCHÜTZ H., «Chartres und Bologna: Naturbegriff und Staatsidee bei Johann von Salisbury», *Archiv für Kulturgeschichte* 50, 1968, p. 3-32.
- MANSELLI R., «Giovanni di Salisbury e l'Italia del suo tempo», *The World of John of Salisbury*, sous la dir. de M. Wilks, Oxford, B. Blackwell for the Ecclesiastical Society 1984, (Studies in Church History, Subsidia 3), p. 401-14.
- MCLAUGHLIN M., «*Amiticia* in Practice: John of Salisbury (c. 1120-1180) and His Circle in England in the Twelfth Century», *Proceedings the 1988 Harlaxton Symposium*, Woobridge, Boydell Press, 1990, p. 165-181.
- MOULINIER-BROGI, L. «Jean de Salisbury: un réseau d'amitiés continentales», *Actes du colloque: Culture Politique des Plantagenêts (1154-1204)*, sous la dir. de M. Aurell, Poitiers, 3-5 mai 2002, CESCME, Poitiers 2003, p. 341-361.
- REUTER T., «John of Salisbury and the Germans», *The World of John of Salisbury*, sous la dir. de M. Wilks, Oxford, B. Blackwell for the Ecclesiastical Society 1984, (Studies in Church History, Subsidia 3), p. 415-25.

- SALTMAN A., *Theobald Archbishop of Canterbury*, University of London, The Athlone Press, 1956.
- TURK E., *Nugae curialium: le règne d'Henri II Plantegenêt (1145-1189) et l'éthique politique*, Genève, Librairie Droz, 1977.
- VILLETTE J., « Le tombeau sculpté de Jean de Salisbury, un chef-d'œuvre trop peu connu », *Notre-Dame de Chartres* 44, 1980, p. 15-17.
- WEBB C. C. J., *John of Salisbury*, (Great Medieval Churchmen), sous la dir. de D. D. L. Elliott, London, Binns, Methuen & CO. LTD, 1932.
- WEIJERS O., «The Chronology of John of Salisbury's Studies in France (*Metalogicon* II.10) », *The World of John of Salisbury*, sous la dir. de M. Wilks, Oxford, B. Blackwell for the Ecclesiastical Society 1984, (Studies in Church History. Subsidia 3), p. 109-16.

Bibliographies

- Medioevo latino: Bolletino bibliografico della cultura europea dal secolo VI al XIII*, sous la dir. de Cl. Leonardi, J. Glénisson, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo.
- LUSCOMBE D., «John of Salisbury: A Bibliography 1953-1982», *The World of John of Salisbury*, sous la dir. de M. Wilks, Oxford, B. Blackwell for the Ecclesiastical Society 1984, (Studies in Church History, Subsidia 3), p. 445-57.
- LUSCOMBE D., «John of Salisbury in Recent Scholarship», *The World of John of Salisbury*, sous la dir. de M. Wilks, Oxford, B. Blackwell for the Ecclesiastical Society 1984, (Studies in Church History, Subsidia 3), p. 21-37.

Chronologie¹

981	Dédicace de l'église de Cluny II
987-996	Hugues Capet, roi de France
990-1014	Porche et clocher de Saint-Germain-des-Prés
994	Naissance d'Erluin
997-1004	Saint-Martin de Tours, un des prototypes de l'art roman
1005-06	Grande famine en Europe occidentale
1009	Le calife Hakem détruit le Saint-Sépulcre
vers 1010	Naissance de Lanfranc
1020	Lettre de Fulbert de Chartres à Guilhem V d'Aquitaine définissant les obligations vassaliques; première mention de l'« hommage »
après 1023	Fresques de Saint-Savin-sur-Gartempe
1025	Le concile d'Arras recommande de peindre des fresques dans les églises pour instruire les illettrés
vers 1030	Début du mouvement communal en Italie; apparition des noms de famille dans l'aristocratie

1. Principalement établie à partir de: P. Aubé, *Thomas Becket*, Paris, Fayard, 1988, p. 331-339; *Giovanni di Salisbry, Anselmo e Becket, due vite*, tr. I. Biffi, Milano, Jaca Book, 1990, p. 127-138; 215-219; J. Le Goff, *la Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud, 1964, p. 485-553; R. W. Southern, *Saint Anselme, a Portrait in a Landscape*, Cambridge University Press, 1990, p. xxvii-xxix; E. Türk, *Nugae curialium, le règne d'Henri II Plantagenêt (1145-1189) et l'éthique politique*, Genève, Librairie Droz, 1977, p. 84-94.

- 1032-33 Famine en Occident
- 1033 Naissance d'Anselme
- 1034 Fondation de l'abbaye du Bec par Erluin
- 1037 Mort d'Avicenne
- 1042-1066 Édouard le Confesseur, dernier roi anglo-saxon en Angleterre
- vers 1045 Lanfranc, nommé prieur du Bec, donne son essor à l'école monastique
- 1046 Première mention d'« homme lige »
- 1049-80 Saint-Hilaire de Poitiers
- vers 1050 Controverse eucharistique autour de Bérenger de Tours, négateur de la présence réelle
- 1054 Schisme de Michel Cérulaire, rupture définitive entre l'Église d'Orient et l'Église d'Occident
- 1056-59 Anselme, qui s'est querellé avec son père, quitte Aoste, passe le Mont-Cenis, remonte la vallée du Rhône, voyage en Bourgogne, en France et en Normandie
- après 1058 Rayonnement littéraire de l'abbaye du Mont-Cassin ; sous l'abbatit de Didier, Constantin l'Africain y traduit des œuvres de médecine arabes et grecques ; Albéric, *Liber dictaminum*
- 1059 Anselme entre à l'abbaye du Bec ; il étudie sous Lanfranc
Le pape Nicolas II reconnaît la possession de l'Italie du sud à Robert Guiscard
- 1060 Anselme est admis dans la communauté des moines
- 1060-63 Anselme, *de Grammatico*
- 1063 Lanfranc est élu abbé de Saint-Étienne de Caen
Anselme, prieur du Bec

- entre 1065 et 1100 *La chanson de Roland*
- 14 octobre 1066 Bataille de Hastings
- entre 1066 et 1087 Plus ancienne charte d'inféodation conservée en Angleterre
- 1069 Manifestation communale au Mans
- 1070 Début de la correspondance d'Anselme
- 15 août Lanfranc, sacré archevêque de Canterbury, entreprend la réforme de l'Église d'Angleterre
- 1073-1085 Grégoire VII pape
- 1074 Grégoire VII condamne par décret la simonie, le nicolaïsme et l'investiture laïque
- 1075 Début de la querelle des investitures : *Dictatus Papae* de Grégoire VII
- 1075-76 Anselme, *Monologion*
- 1076 Les Saljûqides prennent Jérusalem
- 1077 Première mention de l'« hommage » en Allemagne
- Manifestation communale à Cambrai
- 1077-78 Anselme, *Proslogion*
- 26 août 1078 Mort d'Erluin à l'âge de 84 ans ; quelques jours plus tard, Anselme est élu abbé du Bec
- 22 février 1079 Anselme reçoit la bénédiction abbatiale de l'évêque d'Évreux ; il se rend pour la première fois en Angleterre, prête serment de fidélité à Guillaume le Conquérant et s'entretient avec les moines de Canterbury
- 1080 Second voyage d'Anselme en Angleterre
- 1080-85 Anselme compose les *de Veritate*, *de Libertate arbitrii*, *de Casu diaboli*
- 1084 Bruno de Cologne fonde la Grande-Chartreuse

- Rome prise par l'empereur germanique
Henri IV, puis par les Normands
- 1085 Prise de Tolède par Alphonse VI de Castille
Guillaume le Conquérant fait établir un
cadastre pour l'Angleterre, le *Domesday
Book*: 5624 moulins à eau en Angleterre
- 1086 Troisième voyage d'Anselme en Angleterre
Première mention d'un moulin à foulon en
Normandie (Saint-Wandrille)
- 1086-92 Anselme commence à rassembler ses let-
tres; il s'oppose à Roscelin de Compiègne
- 9 septembre 1087 Mort de Guillaume le Conquérant. Son
fils, Guillaume II, dit le Roux, lui succède;
il est couronné à Westminster le 26 sep-
tembre
- 1088 Première mention sûre d'un moulin à bière
dans la région d'Évreux
Irnerius enseigne le droit romain à Bologne
La chancellerie pontificale restaure l'usage
du *cursus* dans les documents officiels
Élection du pape Urbain II, disciple de
saint Bruno, sorti de Cluny à la demande
de Grégoire VII, dont il poursuit l'action
Cluny III
- 1088-1130 Cluny III
- 24 ou 28 mai 1089 Mort de Lanfranc; le siège de Canterbury
restera vacant jusqu'au 6 mars 1093
- 1091-1116 Épiscopat d'Yves de Chartres
- 1092 Quatrième voyage d'Anselme en Angleterre
- 7-8 septembre Anselme séjourne à Canterbury
- Automne Il séjourne à Chester et Westminster, ren-
contre le roi Guillaume le Roux; travaille
au *Cur Deus homo*
- 6 mars 1093 Anselme est élu archevêque de Canterbury

- 25 septembre Anselme est consacré archevêque de Canterbury
- fin septembre Il prête hommage au roi
- décembre Premières difficultés avec le roi
- 1094 Anselme achève son *Epistula de Incarnatione Verbi*
Prise éphémère de Valence par Le Cid
Le pape Urbain II, en lutte contre l'anti-pape
Clément III s'installe au Latran
- 2 février au
19 mars 1094 À Hastings, Anselme est auprès du roi Guillaume le Roux, sur le point de gagner la Normandie
Différend entre Anselme et le roi à propos d'un projet de réforme de l'Église d'Angleterre
- 22-27 février 1095 Rencontre au château de Rockingham entre Anselme, le roi, les évêques, les abbés et les barons; conflit à propos de la reconnaissance du pape Urbain II; «Tournée de consécration» d'Urbain II en France: Saint Martial de Limoges, Cluny
- février-mars Guillaume le Roux reconnaît secrètement le pape Urbain II
- début mai À l'insu d'Anselme, le légat du pape arrive en Angleterre avec le *pallium*
- 27 mai Anselme reçoit le *pallium* à Canterbury
À l'issue du concile de Plaisance, le pape Urbain II annonce la première croisade
- 1095-98 Anselme, *Cur Deus homo*
- 1095-99 Première croisade

- 1096 Guillaume le Roux envahit la Normandie, alors que son frère Robert, duc de Normandie, est en Terre sainte
- 24 mars 1097 Guillaume le Roux rentre de Normandie
- 5 avril au 24 mai Première expédition de Guillaume le Roux au pays de Galles; seconde expédition en été
- août Anselme se voit refuser, pour la deuxième fois depuis le début de l'année, l'autorisation de se rendre auprès du pape
- 14 octobre Troisième refus de Guillaume le Roux
- 8 novembre Anselme, qui a enfin obtenu l'autorisation de quitter la cour et le pays, embarque pour le continent
- 10 novembre Anselme arrive à l'abbaye de Saint-Bertin de Saint-Omer; commence un long périple, qui, par Cluny, Lyon, le mène à Rome et Capoue
- 1098 Fondation de l'ordre cistercien par Robert de Molesmes
- Anselme séjourne à Rome, Capoue, Salerne, Libéri, Bari auprès du pape Urbain II; il assiste aux conciles de Bari et de Rome
- 3-10 novembre Concile de Bari
- 1099 Prise de Jérusalem par les croisés; fondation du royaume franc de Jérusalem
- Manifestations communales à Beauvais
- 25 avril au 1 mai Concile de Rome, où se donne lecture des décrets contre l'investiture et l'hommage du clergé
- 28 juillet Mort du pape Urbain II; Pascal II, élu le 13 août, poursuit l'action de Grégoire VII dans la querelle des investitures; l'empereur lui opposera plusieurs antipapes

- été 1099 à été 1100 Anselme, *de Conceptu Virginali et de Peccato originali*, et *Meditatio redemptionis humanae*; séjour dans la région de Lyon
- fin XI^e En France du Nord, le cheval remplace le bœuf de labour. La distinction entre libres et non-libres s'estompe
- début XII^e Mode des cours d'amour en Aquitaine
- début XII^e Premiers traités de droit féodal (« coutumiers ») en Angleterre; rédaction de chartes de contrats vassaliques dans le Sud de la France et les pays rhodaniens
- vers 1100 L'ordre de Cluny compte 1450 maisons; sculptures de Moissac
- 2 août 1100 Mort de Guillaume le Roux
- 5 août Henri I^{er} Beauclerc usurpe le trône de son frère, Robert II Courteheuse, à qui il enlève également la Normandie en 1106; il est couronné roi d'Angleterre par l'évêque de Londres. Anselme décide de rentrer en Angleterre; avant d'arriver à Cluny, il reçoit l'invitation du roi à rentrer en Angleterre
- 29 septembre À la cour de Salisbury, Anselme, invoquant les décrets de 1099, refuse de rendre hommage à son roi et de consacrer les évêques qu'il a choisis. Des légats des deux partis sont envoyés à Rome pour traiter avec le pape les questions de l'hommage et de l'investiture
- 11 novembre Anselme célèbre le mariage d'Henri I^{er} et de Mathilde d'Écosse
- vers 1100-10 *Elucidarium*, d'Honorius Augustodunensis (v. 1080 - v. 1157), témoin de l'enseignement oral d'Anselme de Canterbury

- été 1101 Robert II Courteheuse, duc de Normandie, envahit l'Angleterre. Anselme soutient Henri I^{er}; le roi promet une complète obéissance à Anselme, conformément au décret du pape. La réponse du pape Pascal II confirme les décisions du concile de Rome en 1099. Anselme refuse d'obéir à son roi contre les dispositions papales, comme de quitter l'Angleterre
- été 1102 Anselme est convoqué à la cour, après un nouveau refus papal à la requête d'Henri I^{er}, à propos des investitures selon la tradition anglaise; Anselme refuse d'ordonner les évêques de Salisbury et de Hereford désignés par le roi
- vers le
29 septembre 1102 Le primat tient concile à Westminster; Anselme achève le *de Processione Spiritus Sancti*
- 1103 Guillaume de Champeaux dirige l'école épiscopale de Paris
Anselme rédige les *Orationes IV, I et III*
- vers le 8 mars Nouvelles menaces du roi Henri I^{er} à l'encontre d'Anselme
- 27 avril Anselme part pour Rome demander conseil sur les questions des investitures et de l'hommage
- mai-août Anselme séjourne au Bec, visite Chartres
- 5 août Naissance de Guillaume, fils de Henri I^{er} et de Mathilde d'Écosse
- octobre Anselme arrive à Rome; Guillaume de Warelwast, émissaire d'Henri I^{er}, l'a précédé
Pascal II confirme la thèse d'Anselme à propos des investitures

- après le 16 déc. De retour, près de Lyon, Anselme retrouve Guillaume de Warelwast, qui l'informe de la volonté d'Henri I^{er} que l'archevêque ne rentre pas en Angleterre; ses biens et revenus sont saisis
- déc. 1103-mai 1105 Anselme à Lyon; il maintient ses positions à propos de l'hommage et de l'investiture et prépare l'excommunication de son roi
- 1105 Anselme à Paris, Lyon, La Charité-sur-Loire, Blois, Chartres
- 22 juillet Henri I^{er}, lors d'une rencontre avec Anselme au château de Laigle, lui restitue ses biens
- août 1105-août 1106 Anselme séjourne au Bec, visite Rouen et Jumièges
- début 1106 Envoi à Rome d'une délégation par Anselme et Henri I^{er}
- fin avril Compromis papal: Anselme peut absoudre ceux qui sont sous le coup de sanctions canoniques du fait des investitures; l'hommage est toléré
- août Anselme rentre en Angleterre
- 28 septembre Henri I^{er} conquiert la Normandie
- 1106-07 Anselme, *Epistula de sacrificio azymi et fermentati* et *Epistula de sacramentis Ecclesiae*
- 14 avril 1107 Anselme est présent à la cour de Windsor; le pape Pascal II demande que les deux légats invités à se rendre au concile de Tours, le soient au nom du roi et de l'archevêque

- 1-3 août Un accord est trouvé sur la question des investitures ; Henri I^{er} et Anselme s'accordent sur la nomination des évêques aux sièges vacants en Angleterre et en Normandie, ainsi que sur la possibilité de l'hommage ; toute investiture royale demeure exclue, diverses consécration ont lieu dans les mois et l'année qui suivent
- décembre Les moines de Saint-Augustin refusent que le nouvel abbé, Hugues du Bec, soit béni dans la cathédrale de Canterbury
- 1107-08 Anselme, *de Concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*
- 1108 Guillaume de Champeaux fonde à Paris l'abbaye de Saint-Victor
Guibert de Nogent, *Histoire de la première croisade (Gesta Dei per Francos)*
- 27 février Henri I^{er} et Anselme trouvent un accord ; la cérémonie a lieu dans la chapelle de l'église de Rochester
- 24 mai Anselme tient son second concile primatial à Londres et visite la cour
- juillet Anselme, malade, doit renoncer à se rendre au port de Portsmouth pour bénir le roi en partance pour la Normandie
- 3 août Louis VI est sacré roi de France à Orléans
- 1108-09 Communes à Noyon et Beauvais
- 21 avril 1109 Anselme meurt à Canterbury. Après sa mort, son secrétaire et disciple, Eadmer, complète la *Vita Sancti Anselmi*, déjà commencée du vivant d'Anselme et interrompue, en 1100, par la volonté de l'archevêque lui-même
- 1111-18 Louis VI pacifie le domaine royal

- 1112 Révolution communale à Laon ; l'évêque est tué
Bernard entre à Cîteaux
- 1113 Guillaume de Champeaux accepte, après l'avoir refusé trois fois, le siège épiscopal de Châlons
- 1114 Le pape Pascal II confirme la fondation de l'abbaye de Saint-Victor
- 1114-17 Guibert de Nogent, *Autobiographie (de Vita sua)*
- 1114-1126 Bernard, écolâtre et chancelier à Chartres
- 1115-1120 Naissance de Jean de Salisbury, d'origine probablement roturière
- 1116 Mort d'Yves de Chartres
- 1117 L'abbé de Marmoutier, en Alsace, remplace les corvées par des taxes en argent
- 1118 Mort du pape Pascal II
Les Aragonais prennent Saragosse
- 2 février 1119 L'archevêque de Vienne, Guy de Bourgogne, est élu pape à Cluny, sous le nom de Calixte II
- 1119-20 Guibert de Nogent, *Traité sur les reliques (de Pignoribus sanctorum)*
- vers 1120 Rupert de Deutz défend le monachisme traditionnel
- 1120 Saint Norbert fonde l'ordre des Prémontrés
Liber floridus, encyclopédie illustrée de Lambert de Saint-Omer
- novembre L'héritier du trône d'Angleterre, Guillaume Adelin, meurt dans le naufrage de la Blanche-Nef
- 21 décembre Naissance de Thomas Becket
- après 1120 Cathédrale d'Autun
- 1120-1150 Premiers statuts de métiers en Occident

- 1120-1154 Enseignement de Guillaume des Conches à Chartres
- 1121 Mort de Guillaume de Champeaux
- vers 1121 Pierre Abélard, *Sic et non*
- 1121-1158 Traduction latine de la *Logica noua* d'Aristote
- 1122 Concordat de Worms, fin de la querelle des investitures
- 1122-1251 Suger, abbé de Saint-Denis
- 1122-56 Pierre le Vénérable, abbé de Cluny
- 13 décembre 1124 Mort de Calixte II
- 15 décembre Lambert Scannabecchi, cardinal-évêque d'Ostie, est élu pape sous le nom d'Honorius II
- 1124-26 Grande famine en Occident
- 1124-1151 École de Tolède: traduction de textes arabes en latin
- 1125 Le pape doit accorder les Pouilles à Roger de Sicile
- vers 1125 Abélard, *Ethica*; Hugues de Saint-Victor, *de Sacramentis*
- vers 1125-50 Jacques de Venise traduit Aristote
- 1126 Naissance d'Averroès
- vers 1127 Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon*
- 1127 Les villes flamandes obtiennent des chartes de franchise
- 1128 Commune de Marseille
- 1130 Début de la série des comptes royaux à l'Échiquier d'Angleterre
- 13 février Mort d'Honorius II

- 14 février Gregorio Papareschi élu pape sous le nom d'Innocent II ; face à l'antipape Anaclet II, il se réfugie en France, obtient l'appui de Bernard de Clairvaux et de plusieurs souverains au concile de Reims
- vers 1130 Abélard, *Logica ingredientibus*
Albéric de Pisançon, première rédaction du *Roman d'Alexandre*
- 1131 Innocent II rentre à Rome avec l'aide de Lothaire III
- 1132-1144 Reconstruction de Saint-Denis par Suger
- 1133 Naissance au Mans du futur roi d'Angleterre, Henri Plantagenêt
Innocent II couronne Lothaire III empereur
- 1135 Geoffroy de Monmouth, *Historia Regum Britannie*
- 1 décembre Mort d'Henri I^{er} Beauclerc
- 22 décembre Étienne de Blois, petit-fils par sa mère de Guillaume le Conquérant, usurpe le trône de Mathilde d'Anjou, fille d'Henri I^{er}, mère du futur Henri II ; il est couronné roi d'Angleterre
- 1136 Jean de Salisbury, qui, jusqu'à cette date, a appris ses rudiments à Salisbury et à Londres, part étudier en France ; il y restera douze ans
Thomas Becket commence ses études à Paris
Thibaut est élu abbé du Bec-Hellouin

- 1 août 1137 Mort du roi de France, Louis VI; son fils, né en 1120, lui succède sous le nom de Louis VII; il épouse Aliénor d'Aquitaine, née en 1122, qui lui apporte en dot l'héritage de la Guyenne, de la Gascogne, du Poitou, de la Marche, du Limousin, de l'Angoumois, du Périgord, de la Saintonge
- 1138 Première mention sûre d'un moulin à tan, près de Chelles
- 8 janvier 1139 Thibaut du Bec est sacré archevêque de Canterbury
- 25 juillet Le traité de Miniano consacre la victoire de Roger II de Sicile sur l'Église de Rome
- 30 septembre Mathilde d'Anjou débarque en Angleterre
- 1140 *Décret de Gratien*
Bernard de Ventadorn, *Chansons*
Bernard de Clairvaux, *de Conversione*, sermon pour détourner les clercs des écoles urbaines vers le cloître
- 1141 Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, fait traduire le Coran en latin
Pierre Abélard est condamné au concile de Sens; *Dialogue*
Thomas Becket rentre en Angleterre
Ordéric Vital achève son *Historia Ecclesiastica* (1123-1141)
- 2 février Étienne de Blois est fait prisonnier
- 11 février Mort de Hugues de Saint-Victor
- 30 mars Mathilde d'Anjou est reconnue «dame d'Angleterre»
- 7 avril Étienne de Blois est privé de ses droits
- 7 décembre Il reprend le pouvoir

- 1142 Mort d'Adélarde de Bath
Hugues « le Primat », prince des Goliards
au quartier latin
- 21 avril Mort de Pierre Abélard (ou, moins proba-
blement, le 21 avril 1143)
- 1143 Thomas Becket entre à la cour de Thibaut,
archevêque de Canterbury ; il voyage sur le
continent
Traduction du *Planisphère* de Ptolémée
d'arabe en latin
- 24 septembre Mort d'Innocent II
- 26 septembre Guido di Citta di Castello lui succède sous
le nom de Célestin II
- 1143-1180 Manuel I^{er}, empereur byzantin
- 1144-1146 Grande famine en Occident
- 1144-1203 Alain de Lille
- 8 mars 1144 Mort du pape Célestin II
- 12 mars Gerardo Caccianemici lui succède sous le
nom de Lucius II ; il meurt le 15 février de
l'année suivante
- 19 juin Geoffroy d'Anjou, père d'Henri II, est cou-
ronné duc de Normandie
- 1145 Bernardo Paganelli di Montemagno, moine
cistercien disciple de Bernard de Clairvaux,
est élu pape sous le nom d'Eugène III
Robert de Chester traduit en latin l'algèbre
d'al-Kharizmi (Abû Allah al-Khwârizmî)
- 1145-1155 Sculptures du portail royal de Chartres :
première représentation de la Vierge à l'en-
fant, elle est auréolée des sept arts libéraux ;
trivium : Aristote illustre la dialectique,
Cicéron la rhétorique, Donat la gram-
maire ; *quadrivium* : Euclide illustre la géo-
métrie, Boèce l'arithmétique, Ptolémée l'as-
tronomie, Pythagore la musique

- 1146 Arnaud de Brescia soulève Rome. Bernard de Clairvaux prêche la seconde croisade à Vézelay
Eugène III quitte Rome révoltée
- 7 avril Thibaut instaure un culte en hommage à Anselme ; ses restes sont élevés à la dignité de reliques
- 1147 Louis VII part en croisade
Jean de Salisbury rejoint Thomas Becket à la cour de Thibaut
Roger de Sicile s'empare de Corfou, pille Thèbes et Corinthe
- 1147-1149 Deuxième croisade, Suger régent du royaume
- 1147-1269 Règne des Almohades en Espagne musulmane
- 1148 Bernard Silvestre, *Cosmographia* dédiée à Thierry de Chartres ; vogue des thèmes pythagoriciens et platoniciens à Chartres
Échec de la seconde croisade devant Damas
Jean de Salisbury, Thomas et Thibaut participent au concile de Reims ; condamnation de Gilbert de la Porrée
Jean de Salisbury suit de très près tous les événements de la fin du règne d'Étienne de Blois et participe, sans doute, aux négociations de Thibaut qui aboutissent à l'avènement d'Henri II Plantagenêt. Dans les années 50, Jean de Salisbury effectuera cinq voyages en Italie pour le primat d'Angleterre
- 1149 Manuel I^{er}, empereur byzantin, reprend Corfou aux Normands
Nouvelle basilique du Saint-Sépulcre à Jérusalem

seconde moitié du XII ^e siècle	Accélération de la circulation monétaire; une redevance pécuniaire, l'«écuage», remplace le service militaire des vassaux de la couronne en Angleterre
1150	Wace, le <i>Roman de Brut</i> , dédié à Aliénor d'Aquitaine Thomas Becket entre à la cour du roi Henri II
1150-74	Nef de la cathédrale du Mans
1151	Mort de Dominique Gundisalvi Thomas Becket étudiant à Bologne et à Auxerre
1152	Pierre Lombard, <i>Livre des sentences</i>
15 février	Mort de l'empereur germanique Conrad III
4 mars	Son neveu, Frédéric Barberousse, est élu roi des Romains, titre de l'empereur germanique avant son couronnement
18 mai	Henri Plantagenêt, duc d'Anjou, épouse Aliénor d'Aquitaine, répudiée par le roi de France Louis VII quelques semaines plus tôt
1153	353 monastères cisterciens
8 juillet	Mort d'Eugène III
12 juillet	Anastase IV lui succède
10 août	Eustache de Boulogne, fils d'Étienne de Blois, héritier du trône d'Angleterre, meurt subitement
20 août	Mort de Bernard de Clairvaux
6 novembre	Étienne adopte comme successeur le fils de Mathilde d'Anjou, Henri Plantagenêt
1154	Mort de Gilbert de la Porrée

- Frédéric Barberousse accorde des privilèges aux maîtres et aux étudiants de Bologne
- Prise de Damas par Nûr al-Dîn ; Amaury I^{er}, roi de Jérusalem, en pactisant avec le vizir des Fâtimides en Egypte, arrête Nûr al-Dîn dans sa tentative de renversement des Fâtimides
- 10 octobre Roger de Pont-l'Evêque, archidiacre de Canterbury, est sacré archevêque d'York
Thomas Becket archidiacre de Canterbury
- 25 octobre Mort d'Étienne de Blois
- 3 décembre Mort du pape Anastase IV ; pour la première et unique fois dans l'histoire de la papauté, un Anglais, Nicholas Breakspear (1100-1159), ancien cardinal-évêque d'Albano, lui succède sous le nom d'Adrien IV ; Jean de Salisbury est de ses intimes
- 19 décembre Henri Plantagenêt, fils de Geoffroi V Plantagenêt et de Mathilde d'Anjou, duc de Normandie (1150), comte d'Anjou (1151) et duc d'Aquitaine par son mariage avec Aliénor (1152), est couronné roi d'Angleterre à l'âge de 21 ans
- décembre 1154 ou début 1155 À 34 ans, Thomas Becket est nommé chancelier d'Angleterre. Après le départ de Thomas Becket et d'autres de Canterbury, Jean de Salisbury se voit attribuer de plus lourdes tâches et responsabilités
- mars 1155 Le pape Adrien IV jette l'interdit sur Rome
Le pape proclame le droit des serfs à se marier librement
Wace, *Roman de Brut*
- juin Rencontre entre Frédéric Barberousse et les ambassadeurs de Rome

- septembre Jean de Salisbury séjourne trois mois à Bénévent à la cour de son ami le pape Adrien IV ; il obtient l'approbation pontificale pour les projets anglais de conquête de l'Irlande
- 1155-60 Seconde rédaction, poitevine, du *Roman d'Alexandre*
Le *Roman de Thèbes*, traduction de la *Thébaïde* de Stace, écrit, comme le *Brut*, dans la langue littéraire de l'ouest de la France, celle des domaines continentaux d'Henri II Plantagenêt
- 1155-70 Thomas, *Tristan et Yseut*
- 1156 La santé de l'archevêque Thibaut déclinant, Jean de Salisbury se trouve, de fait, responsable de l'Église de Canterbury, voire de l'Église d'Angleterre ; Jean de Salisbury ne quitte plus guère le primat
- 18 juin Frédéric Barberousse est couronné empereur par le pape Adrien IV ; fin de la révolution romaine
- été Ambassade anglaise auprès de la curie pontificale au sujet des affaires irlandaises
- 1156-1157 Jean de Salisbury, victime de sa trop grande influence auprès du pape, encourt la disgrâce d'Henri II, il songe à quitter l'Angleterre pour la France ou la cour de Rome ; les bons offices de Thomas Becket lui font retrouver la faveur du roi
- 8 septembre 1157 Naissance de Richard Cœur de Lion, fils d'Henri II et d'Aliénor d'Aquitaine
- 1158 Fin des entreprises byzantines en Occident
Occupation d'Antioche par Manuel Comnène, empereur byzantin
- novembre Rencontres d'Henri II et de Louis VII pour sceller la réconciliation franco-anglaise

- 1159 Expédition d'Henri II contre Toulouse
Jean de Salisbury dédicace à Thomas Becket son *Policraticus* et son *Metalogicon*
- 1 septembre Mort d'Adrien IV
- 7 septembre Rolando Bandinelli est élu pape sous le nom d'Alexandre III
- 1160 Béroul, *Tristan et Yseut*
- Pentecôte 1160 *Roman d'Eneas*
Trêve entre Louis VII et Henri II
- vers 1160 Marie de France, *Lais*
Début de l'exploitation des mines de fer dans le Dauphiné
- 18 avril 1161 Mort de Thibaut, archevêque de Canterbury, qui avait nommé Jean de Salisbury l'un de ses quatre exécuteurs testamentaires
- 1161-67 L'Archipoète, prince des poètes goliards à Cologne
- 1162 Grande famine en Occident
Frédéric Barberousse ravage Milan
Alexandre III, qui se verra opposer successivement quatre antipapes soutenus par l'empereur, Victor IV (de 1159 à sa mort, le 20 avril 1164; il anathématise Alexandre III au concile de Pavie en 1160), Pascal III (de 1164 à sa mort en 1168), Calixte III (de 1168 à sa soumission en 1178), Innocent III (de 1179 à sa mort en 1180), abandonne Rome pour se réfugier en France
- 27 mai Thomas Becket est élu archevêque de Canterbury
- 2 juin Il est ordonné prêtre
- 3 juin Il est ordonné évêque
- 10 août Il reçoit le *pallium*

septembre	Louis VII reconnaît la légitimité d'Alexandre III
1163	Le pape Alexandre III interdit aux moines les études de médecine et de droit
début 1163	Thomas Becket renvoie le sceau royal, dont il était gardien, et renonce à son poste de chancelier
mai	Thomas Becket à l'appui de sa demande au pape Alexandre III, lors du concile de Tours, de la canonisation d'Anselme, présente la <i>Vita Sancti Anselmi</i> de Jean de Salisbury, écrite pour l'occasion
9 juin	Le pape Alexandre III invite Thomas Becket à faire décider cette question lors d'un concile de l'Église d'Angleterre
fin de l'année	Alexandre III s'établit à Sens avec la curie Jean de Salisbury est envoyé en exil par Henri II
1163-1182	Construction de Notre-Dame de Paris
1164	Jean de Salisbury s'installe d'abord à Paris; ses difficultés financières lui font accepter l'hospitalité de son ami Pierre de Celle, abbé de Montier-la-Celle de 1145 à 1152, puis de Saint-Rémi de Reims de 1162 à 1180. Il achève la rédaction de son <i>Historia Pontificalis</i>
juillet	Assemblée de Clarendon, promulgation des constitutions qui garantissent les « dignités de la couronne »
8 octobre	Assemblée de Northampton, Thomas Becket est condamné et privé de tous ses biens pour forfaiture
13 octobre	Thomas Becket fuit Northampton
2 novembre	Il quitte l'Angleterre pour l'abbaye de Saint-Bertin de Saint-Omer; bientôt reçu par Louis VII et Alexandre III

- 30 novembre Thomas Becket arrive à l'abbaye de Pontigny
- 11 avril 1165 Rencontre entre Louis VII et Henri II à Gisors
Alexandre III quitte Sens
Thomas Becket à Bourges et à Fleury-sur-Loire
- avril-mai Thomas Becket visite Alexandre III à Bourges
- 21 août Naissance de Philippe Auguste
- 23 novembre Alexandre III rentre à Rome
- 5 et 8 avril 1166 Alexandre III confirme la primauté de l'Église de Canterbury et le privilège pour son titulaire de couronner les rois d'Angleterre
- 24 avril Alexandre III nomme Thomas Becket légat pontifical pour toute l'Angleterre
Louis VII et Henri II se rencontrent à Nogent-le-Rotrou
- 12 juin Depuis Vézelay, Thomas excommunique plusieurs clercs et barons anglais et condamne les Constitutions de Clarendon
- 30 juin Les sanctions parviennent à Londres ; les évêques anglais en appellent à Rome
- 14 septembre Henri II ordonne aux cisterciens de chasser Thomas Becket de Pontivy
- novembre Thomas Becket se réfugie au monastère de Sainte-Colombe de Sens ; Alexandre III nomme deux légats pontificaux *a latere*, Guillaume de Pavie et Odon d'Ostie
- 4 juin 1167 Rencontre entre Louis VII et Henri II dans le Vexin

- 22 juillet Mort de Mathilde d'Anjou. Henri II soumet la Bretagne
- Rome est sur le point d'être prise par l'empereur, quand la peste sauve la ville et le pape, qui fuit et se réfugie dans Bénévent. L'empereur abandonne une grande partie de son armée, décimée par l'épidémie, et s'enfuit vers le nord ; avec le pape, ce sont aussi les chances de Thomas Becket, qui, pour un temps au moins, sont préservées
- fin de l'année
février 1168 Nouvel appel des évêques anglais à Rome
- L'archevêque de Reims et l'évêque de Soissons, envoyés par Rome comme médiateurs dans le conflit qui oppose le roi Henri II et Thomas Becket, échouent
- 7 avril Louis VII et Henri II se rencontrent entre Mantes et Pacy-sur-Eure
- 19 mai Alexandre III prive Thomas Becket de ses pouvoirs de légat pour l'Angleterre
- fin décembre Alexandre III nomme une nouvelle commission de conciliation
- 1168-1183 Activité littéraire de Chrétien de Troyes
- 6-7 janvier 1169 Entrevue de Louis VII et Henri II à Montmirail
- Thomas Becket rencontre Henri II
- 7 février Louis VII et Henri II se rencontrent à Saint-Léger-en-Yvelines
- 13 avril Thomas Becket, depuis Clairvaux, excommunie évêques, clercs et barons régalistes
- mai Alexandre III nomme deux nouveaux légats ; les négociations échouent
- 18 novembre Louis VII, Henri II et Thomas Becket se rencontrent à Montmartre, près de Saint-Denis
- février 1170 Alexandre III quitte Bénévent

- 20-21 juillet Rencontre de Fréteval
- 1 novembre Thomas Becket quitte Sainte-Colombe près de Sens et gagne Wissant, en passant par Paris et Rouen
- 10 novembre Thomas Becket recouvre ses pouvoirs de légat
- 1 décembre Il débarque à Sandwich
- 29 décembre Il est assassiné dans la cathédrale de Canterbury; Jean de Salisbury, rentré en Angleterre quelque temps avant Thomas pour l'assister et le conseiller, assiste impuissant à la scène
- 1170-1184 Guillaume de Tyr, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, histoire du royaume latin de Jérusalem
- Jeudi saint 1171 Alexandre III excommunie les assassins de Thomas Becket et confirme les sentences antérieures
- 17 octobre Henri II commence la conquête de l'Irlande
- avant 1172 Benoît de Sainte-Maure, le *Roman de Troie*, traduction de l'*Ephemeris belli Troiani* de Dictys de Crète (IV^e siècle) et de l'*Historia de excidio Troiae* de Darès le Phrygien (VI^e siècle), deux écrits en prose latine considérés comme les récits véridiques émanant de témoins oculaires du siège de Troie
- 21 mai 1172 Henri II fait sa soumission à l'Église, à Avranches, en présence des légats pontificaux
- 2 septembre Une bulle pontificale confirme les accords d'Avranches
- 27 septembre Henri II se réconcilie définitivement avec l'Église à Avranches
- 1173 Révolte des fils d'Henri II et des barons continentaux

- 21 février Thomas Becket est canonisé
- 3 juin Richard de Douvres est élu archevêque de Canterbury; Jean de Salisbury, à son service, s'efforce de ne pas gêner son action dans ses rapports avec le roi
- 1174 Guernes de Pont-Saint-Maxence, *Vie de saint Thomas Becket*
Le pape accorde des privilèges aux maîtres et étudiants de Paris
- 18 janvier Canonisation de Bernard de Clairvaux
- 12-13 juillet Henri II fait pénitence publiquement sur la tombe de saint Thomas Becket
- 30 septembre Soumission des fils d'Henri II
- 29 mai 1176 Face à la ligue lombarde, dont le pape avait pris la tête en 1168, Frédéric Barberousse est défait à Legnano
- 22 juillet Le chapitre de Chartres, à l'instigation du roi de France Louis VII, élit Jean de Salisbury évêque; une délégation du chapitre se rend aussitôt à Canterbury
- 8 août Jean de Salisbury est ordonné évêque, à Sens, des mains de Maurice de Sully, évêque de Paris
- 21 septembre 1177 Frédéric Barberousse et Alexandre III s'entendent par le traité de Venise, qui met fin au schisme et consacre l'autorité du pape, tout en accordant un large pardon aux schismatiques. Le même jour, Jean de Salisbury est témoin d'un arrangement entre Henri II et Louis VII pour organiser la croisade
- après 1177 Début de la composition du *Roman de Renart*
- 1179 Jean de Salisbury participe au concile de Latran

- vers 1180 Apparition du moulin à vent en Normandie et en Angleterre
- 1180 Le chapitre de Notre-Dame de Paris fonde le premier collège: le collège des Dix-huit
- 18 septembre Mort de Louis VII; Philippe Auguste, roi de France
- 25 octobre Mort de Jean de Salisbury, inhumé dans la chapelle mariale de l'église abbatiale de Josaphat sur le territoire de l'actuelle commune de Lèves
- 28 mai 1181 Second pèlerinage du roi à la tombe de Thomas Becket
- 30 août Mort d'Alexandre III; Ubaldo Allucingoli, ancien évêque d'Ostie et cardinal, lui succède sous le nom Lucius III
- vers 1182-90 *Averroès, Commentaires d'Aristote; Incohérence de l'incohérence; Traité décisif*
- 1183 Frédéric Barberousse reconnaît la liberté des villes lombardes
- 1187 Saladin reprend Jérusalem
- 6 juillet 1189 Mort d'Henri II; Richard Cœur de Lion, roi d'Angleterre
- Départ de la troisième croisade (1189-1191)
- 10 juin 1190 Mort de Frédéric Barberousse
- 1198 Mort d'Averroès
- Philippe Auguste accorde des privilèges à l'Université de Paris
- 7 juillet 1220 Le corps de saint Thomas Becket est déposé dans une châsse, dans la chapelle axiale de la cathédrale de Canterbury
- 1252-59 Enseignement de Thomas d'Aquin à Paris
- 1466 Création d'une chaire de grec à l'Université de Paris

- 4 octobre 1494 À la demande du roi d'Angleterre
Henri VII, le pape Alexandre VI autorise le
culte de saint Anselme
- septembre 1538 Sur ordre d'Henri VIII, lord Cromwell fait
détruire la châsse et brûler les restes de
saint Thomas Becket
- 1720 Saint Anselme est proclamé docteur de
l'Église par le pape Clément XI

Page laissée blanche intentionnellement

Index des noms propres*

- Ablaudius Babilonicus: 12.
- Abou Ma'shar (787 – 886): 11-12.
- Académie (fondée par Platon en 387 av. J.-C.): 61, 100, 156n., 190-191, 212, 227, 287, 340n.
- Adam du Petit-Pont (XII^e s.): 20, 30, 33, 82, 86-87, 185, 227, 244, 282.
- Adrien IV (Nicolas Breakspear, 1100 – pape de 1154 à 1159): 39, 341, 370-372.
- Albéric du Mont-Cassin (XI^e s.): 66, 354.
- Albéric de Reims (XII^e s.): 68, 85, 87, 116, 183-184, 354.
- Alcuin (735 – 804): 10, 241.
- Alexandre d'Aphrodise (II^e et III^e s.): 8.
- Alexandre Nequam (1154 – 1220): 246n.
- Alexandre III (pape de 1159 à 1181): 342n., 372-378.
- Alicie: XI, 168, 296.
- Aliénor d'Aquitaine (v. 1122 – 1204): 366, 369-371.
- Ambroise (v. 330/340 – 397): 277.
- Anne Commène (1083-1148): 16.
- Anselme de Canterbury (1033 - 1109): 30, 33, 51-58, 60, 197n., 353-362, 368, 373, 379.
- Anselme de Havelberg (1100-1158): 22.
- Anselme de Laon (v. 1050 – 1117): 115.
- Apulée (v. 125 – après 170): 166, 189n., 195, 231, 255, 326n.-327n.
pseudo-Apulée: 255n.
- Aristote (384 – 322 av. J.-C.): VII, IX-XII, 1-2, 6-10, 13-14, 16, 19-20, 22-24, 27, 29, 31, 38-39, 43-52, 57-60, 62-63, 82-83, 87, 89-90, 115, 122, 131n., 166-169n., 172n., 178, 180, 181n., 185-186, 191n.-193, 194n.-197, 199-204n., 205, 209, 212, 217-221, 223, 227, 230, 231n.-234, 236, 239n.-240n., 243-244n., 245, 247-252n., 253-257n., 258-261, 263n.-264n., 266n.-267, 268n.-269, 270n.-275n., 276, 281-284n., 285n.-286n., 287, 289n.-290, 293-296n., 305-309n., 310-311, 313-314, 323n., 325-326, 346-347, 350, 364, 367, 378.

* L'indice « n. » précise que le nom propre ne se trouve qu'en note de bas de page.

- Arnaud de Brescia (1090 – 1155): 368.
- Augustin (354 – 430): XII, 7, 43, 46n., 63, 71n., 89, 91, 101n., 106n., 110n., 116n., 121n., 129n., 131, 138n., 147, 160-161n., 165n.-166, 169, 189n.-190, 195, 199, 207, 210n., 213, 215n., 217, 223, 228, 231, 235n., 241, 253, 258, 264-265n., 283n., 292n., 2958n., 297-299, 302n., 311-313n., 316, 318-319, 321-323n., 324-325, 328-329, 332, 338, 340n.
pseudo-Augustin: 169n., 253n., 297n.
- Aulu-Gelle (II^e s.): 136n, 139n, 173n.-174n., 270.
- Avendauth Johannes /Ibn Daud/ (1110 – 1181): 15.
- Bacchus: 311n. ; cf. Bromius.
- Bathyllus: 98.
- Bède le Vénéralbe (672/3 - 735/6): 149.
- Benoît de Nursie (v. 480 – v. 547): 111, 159n.
- Bernard de Chartres (? – 1126): IX, 5, 29-32, 41, 43-44, 48, 83-84, 115, 127, 156, 158, 198-199, 233, 246, 327-329n., 348, 363.
- Bernard de Clervaux (1090 – 1153): 17, 31n., 73, 116n., 206n., 300n., 363, 365-369, 377.
- Bernard Silvestre (? – après 1159): 12, 368.
- Bible: 12, 43, 89, 308n.
Ancien Testament: 322n., 347.
Deutéronome: 238n.
Ecclésiaste: 111n., 122n., 154n., 299n., 303n., 326, 329n., 337n., 339, 340n.
Ecclésiastique: 115n., 302n., 308n., 315n., 332, 339.
Genèse: 116n., 215n., 252n., 325n., 332n.
Isaïe: 111n., 116n., 195n., 295n.
Jérémie: 111n., 238n.
Job: 191.
Nombres: 116n.
Proverbes: 104n., 148n., 165n., 180n., 276n., 280n., 338, 343n.
Psaumes: 67, 116n., 155n., 159, 165n., 210n., 235n., 283n., 303n., 313n., 322n., 325n., 332n.-333n., 335n.-336n., 342n.
Sagesse: 216n., 308, 315n., 340n.
Nouveau Testament:
Apocalypse: 67, 110n., 342n.
Jacques: 111n., 180n.
Jean: 99n., 116n., 176n., 212n., 215n., 302n., 307n., 322n., 335n., 342n.-343n.
Luc: 54, 104n., 108n., 230n., 336n., 342n.
Marc: 343n.
Matthieu: 71, 105n., 108n., 111n., 116n., 156n., 160n.,

- 202n., 238n., 251n., 326n.,
335n., 342n.
- Paul: 18, 41n., 67, 98n.,
154n.-156n., 170n., 172n.,
174n., 176n.-177n., 194n.,
258n., 261n., 288n., 291n.,
295n.-296n., 302n.-303n.,
330n., 333n., 337n.
- Pierre: 111n., 116n., 258n.
- Boèce (480 – 525): VII, 8-11, 14,
19-21, 31, 36, 45-45, 48-50,
58-59n., 89-90, 103n.,
117n., 122, 125n., 132,
133n., 158 n., 165n.-166,
168n., 170n., 172n., 178n.,
181n., 188, 190n.-194n.,
195-196n., 197-198n., 199-
200n., 202n.-203n., 204-
205n., 209n., 213-214,
218n., 220n.-221, 223,
227n., 229-230n., 231n.-
234n., 235-236n., 237,
239n., 242-243n., 244n.,
248n.-251n., 254n.-255,
268n.-257n., 259, 260n.-
262n., 263, 266n.-273n.,
275n.-276n., 280n.-282n.,
283, 288n., 293n., 295n.-
296n., 305n.-306, 307n.,
310n., 313-314n., 323n.,
325n.-326n., 3127, 329n.,
367.
- Brissus: 227.
- Bromius: XII, 311; cf. Bacchus.
- Bryson le Mégarite: 227n.
- Burgundio de Pise (v. 1110 –
1193): 9, 11, 16, 22, 287.
- Calcidius (IV^e s.): 89, 122, 216n.,
290, 292n.-295n., 297n.-
299n., 300, 301n.-302n.,
313n., 327n.-328n.
- Callirohé: 98.
- Cassiodore (480 – 575): 10,
129n., 149, 157n., 255n.,
298.
- Caton l'Ancien (234 - 149 av.
J.-C.; le Censeur): 137.
- Catulle (v. 87 – v. 54 av. J.-C.):
162.
- César (101 – 44 av. J.-C.): 47n.,
138, 152-153, 281.
- Christ: 7, 54.
le Seigneur: 54, 106, 116,
156, 159, 230, 238, 291,
299, 307.
- Chrysippe (v. 281 – v. 205 av.
J.-C.): 154-155n.
- Cicéron (106 – 43 av. J.-C.): XII,
10, 35, 46n., 77, 84, 89-90,
105n., 117n.-119n.-120,
121n.-123n., 125-126n.,
128, 140n., 146, 151-153n.,
155n., 164, 170n., 172n.,
180-181n., 188n., 190n.-
191, 195-198n., 199n.,
205n., 219n., 221n., 231,
247n., 255, 257n.-258, 259,
263-264n., 266, 268n.-269,
272n.-273n., 275n., 291n.,
294-295n., 298n., 303-305,
308n., 311, 314n., 316n.-
317n., 320n., 323n., 337n.,
367.
- Claudien Mamert (420 – 474):
305, 334n.
- Collectio Salernitata*: 112n.
- Constantin l'Africain (1015-
1087): 354.
- Constantin I^{er} le Grand (280/288
– 306 – 337): 341.

- Coriscus (IV^e s. av. J.-C.): 227.
- Cornificius: VII-VIII, XII, 2-5, 7, 28, 38-39, 47, 53, 57-58, 60, 66, 68-69, 75-78 80-83, 103, 106-108, 113-116n., 117, 121, 153, 157n. 163, 195, 279, 311-313, 318n.
- Denys le pseudo-Aréopagite (1^{er} s.): 16, 18, 63, 72, 216n.
- Didyme: 177.
- Dieu: 4, 7, 27, 32, 35, 48, 53, 55-56, 58-59, 61-63, 65, 71, 78, 100-101, 104-106, 111, 116, 122, 132, 154-155, 166, 171, 185, 190, 200, 210, 212-217, 228, 235, 277, 283n., 295, 298-300, 302-304, 308, 313, 315-316, 318-319, 322, 327-318, 330-340, 313.
- Diogène Laërce (début du III^e siècle): 227n.
- Dominique Gundisalvi (1105 – 1181): 12, 15, 369.
- Donat (IV^e s.): 2, 129n., 145n., 149, 169n., 231n., 367.
- Drogo de Troyes: 310.
- Egidia: 25.
- Empédocle (v. 490 – v. 435 av. J.-C.): 271.
- Épicure (341 – 270 av. J.-C.): 28, 107, 166, 320, 328.
- Ésope (VI^e s. av. J.-C.): 157n., 316.
- Euclide (III^e s. av. J.-C.): 11, 14, 367.
- Eudème de Rhodes (IV^e s. av. J.-C.): 195, 283, 305n.
- Eustrate de Nycée (1050 – 1120): 16
- Éverard d'Ypres: 31.
- Fronesis: XI, 168, 296, 316.
- Fulgence (v. 467 – 533): 333n.
- Galien (v. 131 – v. 201): 112, 209.
- Ganymède: 100.
- Gautier de Mortagne (? – 1174): 48, 198.
- Geoffroi d'Anjou Plantagenêt (1113 - 1151): 78, 367.
- Geoffroi de Monmouth (v. 1100 – v. 1155): 183n.
- Gérard de Crémone (1114 – 1187): 13.
- Gilbert de la Porrée (v. 1075 – 1154): 29-30, 32, 48, 54n., 69n., 79, 81, 89, 200n., 327n., 368-369.
- Grégoire I^{er} le Grand (540 – 604): 235.
- Grégoire VII (v. 1015/1020 - 1073 – 1085): 66, 355-356, 358.
- Guillaume, abbé de Saint-Théodoric: 305n.
- Guillaume-aux-blanches-mains (1135 – 1202): 26.
- Guillaume de Champeaux (1070 – 1121): 28, 116, 263, 360, 362-364.
- Guillaume de Conches (? – v. 1155): 14n., 28-29, 32-33,

- 41-43, 70, 77-79, 85, 115, 161, 185, 274, 364.
- Guillaume de Gap: 18-19.
- Guillaume I^{er}, roi de Sicile (1126 – 1154 – 1166): 16.
- Guillaume de Soissons: 30, 182n., 185.
- Henri Aristippe: 19.
- Henri I^{er} Beauclerc (1068 – 1100 – 1135): 183, 359-362, 365.
- Henri I^{er} le Libéral, comte de Champagne et de Brie (1128 – 1152 – 1181): 345, 351
- Henri II Plantagenêt (1133 – 1154 – 1189): 25n.-26, 39, 341-342n., 351, 365, 367-378.
- Héraclite (v. 576 – v. 480 av. J.-C.): 194, 199n., 227, 271n.
- Herbert de Bosham: 18.
- Hermann de Carinthie: 9, 12-14.
- Hescelin: 273.
- Hilaire de Poitiers (début IV^e – 367): 30, 89, 148, 234n., 313n., 323.
- Hilduin (775 – 840): 18.
- Hippocrate (v. 460 – v. 377 av. J.-C.): 112.
- Homère (IX^e s. av. J.-C.):
- Horace (65 – 8 av. J.-C.): 9n., 84n., 89-90, 100n., 107n.-108n., 113n.-114n., 120n., 123n., 142n.-144n., 154, 157n., 160n., 173n.; 178n., 180n., 194n., 202n., 215n., 243n., 248n.-249n., 269n., 273n., 284n., 317n., 341n., 345.
- Hugues de Saint-Victor (? – 1141): 28-29n., 63, 69-72, 76, 83, 89, 94, 116, 122n., 125n., 127n., 166n.-167n., 296, 364, 366.
- Hugues de Santalla (v. 1100 - apr. 1151): 12.
- Innocent II (pape de 1130 à 1143): 206n., 365.
- Isidore de Séville (v. 560 – 636): 89, 127, 129n.-130n., 135n., 144n.-145n., 146-147n., 149n.-150n., 152, 166, 170, 184n., 214n., 232, 241-242, 245, 259n., 263-264n., 291n., 302n.
- Jacques de Venise: 16, 19-24, 347, 364.
- Jamblique (v. 250 – 330): 8.
- Jean II Commène (1088 – 1118 – 1143): 16.
- Jean de Salibury (115/1120 – 1180):
- Entheticus de dogmate philosophorum*: 49, 67, 86n.-87n., 90n., 92n., 93n.
- Lettres*: 25, 34 / *Letters*: 23n., 25, 62n., 83n., 116n.
- Jean de Salibury (s115/1120 – 1180) (suite):
- Metalogicon* (« je » à propos de sa vie, de son travail) : 34, 37-38, 61, 76, 97-101, 104,

- 106-107, 112-113, 117, 137, 144, 151-152, 160, 163, 167, 169, 173-176, 183-186, 200-201, 212, 217, 220, 225-228, 234, 244, 246, 254-255, 277, 279-280, 283, 286-287, 305-306, 310, 318, 333, 341-343.
- Policraticus*: 13, 21n., 32n., 33-37n., 39, 42-43n., 47n., 61-62n., 83n., 85n., 92n.-93n., 98n., 100n., 107n., 112n.-113, 116n., 121n., 126, 139n., 154n., 161n., 183n., 189n., 197n.-198n., 212n., 218n., 277n., 320n., 340n., 345, 372.
- Jean Sarrasin: 10, 18-19.
- Jean Scot Érigène (IX^e s.): 18, 216n.
- Jean de Séville: 12.
- Jérôme (v. 347 – 420): 89, 107n., 154n., 161n., 177n., 222n., 231, 235n., 238n.239, 247, 271n., 295n., 323n., 340n.
- Juvénal (v. 55 – v. 140): 89, 98n., 109n., 123n., 175n., 184n.
- Lactance (v. 260 – v. 325): 295n.
- La métamorphose de Goliath*: 69, 72-73, 86.
- Louis le Pieux, empereur d'Occident (778 – 814 – 840): 18.
- Louis VI (v. 1081 – 1108 – 1137): 17, 362, 366.
- Louis VII (1120 – 1137 – 1180): 26, 366, 368-369, 371-375, 377.
- Lucaïn (39 – 65): 109n., 158, 269, 281n., 337, 342n.
- Macrobe (début du V^e s.): 42n., 110n., 116n., 130n., 300n.
- Manuel I^{er} Commène (v. 1122 – 1143 – 1180): 16, 367-368, 371.
- Marius Victorinus (v. 300 – apr. 362): 9, 45n., 119, 121-122n., 190, 229n., 259.
- Marse: 311.
- Martial (v. 40 – v. 104): 98n., 99n.-100, 110n.
- Martianus Capella (V^e s.): 72-73, 89-90, 105n., 153, 157n., 161n.-162n., 166n., 168n., 182n., 227, 268n., 297n., 301n., 311n., 315n.-319, 324, 331.
- Mélicissus: 194, 227.
- Ménandre (v. 342 – v. 292 av. J.-C.): 310n.
- Mercure: XII, 72-74, 105, 153, 168, 182, 268, 315.
- Michel d'Éphèse: 16.
- Michel le Bègue (empereur byzantin de 820 à 829): 18.
- Moab: 111.
- Nicodème: 307.
- Nouvelle Académie (fondée au III^e s. av. J.-C. par Arcésilas v. 316 – 241): 61, 84.
- Octavianus le Victorieux, Victor IV (antipape de 1159 à 1164): 342.
- Ovide (43 av. J.-C. – 17/18 ap. J.-C.): 89, 97n., 107n.-108n., 110n., 137n., 145n.,

- 173n., 196n., 208n., 222n.,
258, 262n., 269n., 273n.,
275n., 291n., 311n.
- Palladius (IV^e s.): 275.
- Pallas: 311.
- Perse (34 – 62): 89, 97n.-98n.,
109n.-111n., 113n., 115n.,
117n., 156n., 180n., 282n.
- Pétrone (? – 65): 113n.
- Philocalie: 316, 334.
- Philologie: XII, 69n., 72-73, 105,
153, 168, 182, 268, 297,
300, 301, 311, 315-317,
331.
- Philosophie: 316, 329n.
- Pierre Abélard; 1079 – 1142/3):
16-17, 20, 28, 30, 32-33,
48-49n., 50n.-54, 55n.-57,
60, 62-63, 69, 71-73, 75-76,
89, 115n.-116n., 127n.,
132n., 139n.-140n., 190n.,
197, 200n., 219n., 227, 231,
247n., 253n., 255n., 264n.,
300n., 336n., 349, 364-
367.
- le Péripatéticien du Pallet:
183, 1197, 228, 247, 255.
- pseudo-Abélard: 196n.,
200n.-201n.
- Pierre de Blois (v. 1135 - v. 1203):
72n., 84.
- Pierre de Celle (1115 – 1183):
25-26, 30, 34, 89, 351,
373.
- Pierre Damien (1007 – 1072):
66.
- Pierre de Tolède: 13.
- Pierre Hélie (XII^e s.): 32, 185.
- Pierre le Vénérable (v. 1094 –
1156): 12-13, 17, 364,
366.
- Platon (428 – 348 av. J.-C.): 8-9,
29, 36-38, 43, 45, 47-50, 52,
57, 77-78, 83, 89-90n., 122,
127n., 155n., 166-168,
189n., 198-199, 202-203,
205, 216n., 218-220, 222-
223, 231n., 257, 259-260,
290, 297n.-298, 300-302,
305, 311, 318n.-319, 326-
327n., 328n., 330.
- Plaute (v. 254 – 184 av. J.-C.):
74, 306n., 311n.
- Pline l'Ancien (23 – 79): 228,
264n.
- Pline le Jeune (61 – v. 114):
- Plotin (v. 205 – 270): 8, 45.
- Porphyre (234 – 305): X, 6, 8-10,
20n., 44-46, 50-51, 53n.,
55, 62n., 83n.-84, 85n.-86,
166, 170n., 195, 197n.,
200n., 202-203n., 221n.,
223, 228-231, 237, 252,
256-257, 329.
- Priscien (VI^e s.): 41-42n, 52, 78-
79, 134n., 137n.-138n.,
141n., 149n., 159n., 198n.,
205n., 210n.-212n., 219n.,
324n., 341n.
- Protagoras: 277n., 317n.
- Ptolémée (Claude, v. 90 – v. 168):
12, 367.
- Publilius Syrus (I^{er} s. av. J.-C.):
254n.
- Pythagore (VI^e s. av. J.-C.): 65,
166, 258, 277, 317, 367.

- Quintilien (v. 30 – v. 100) : 5-6, 89-90, 99n., 137n., 138, 140n., 148n.-149, 152-153n., 154-158n., 162n., 167, 170, 177n., 178-179n., 181n., 266, 275n., 281n., 295n., 314n., 318n., 347.
- Raoul de Laon (frère d'Anselme de Laon ; il meurt en 1136) : 30, 115.
- Raymond de Tolède : 12.
- Regimen sanitatis Salernitanum* (1150) : 112n.
- Rémi d'Auxerre (v. 841 – v. 908) : 169n.
- Rhétorique à Herennius* (av. 82 av. J.-C.) : 91, 131n., 151n., 159n., 180n.
- Richard l'Évêque (archidiacre de Coutances de 1145 à 1182) : 14n., 23-34, 32, 68, 161, 185.
- Richard Peche : 25.
- Richard de Salisbury : 25.
- Robert de Chester : 12.
- Robert FitzGille : 25.
- Robert de Melun (v. 1100 – 1167) : 85, 87, 183-184n., 310.
- Robert de Thorigny (v. 1110 – 1186) : 23-24.
- Robert Pullen (? - 1147?) : 32, 116, 186.
- Roscelin de Compiègne (v. 1050 – vers 1120) : 47, 53-60, 69, 82n., 197, 356.
- Sénèque (4 av. J.-C. – 65) : IX, 5, 46n., 80, 89, 91, 112n., 151, 153-154n., 164n., 179, 189n., 198-200n., 213n., 239n., 279, 299-300n., 317n.
- Sénèque le Père / le Rhéteur (v. 60 av. J.-C. – v. 39) : 37, 89, 91, 179, 269n., 273n., 277n., 279n.
- Servius (IV^e s.) : 117n., 135n., 149.
- Sidoine Apollinaire (431 – v. 490) : 112, 180.
- Simon de Paris : 116.
- Simon de Poissy : 186.
- Simplicius (v. 500) : 16.
- Socrate (470 – 399 av. J.-C.) : 123, 166, 221, 259, 262, 269.
- Sophia : 316.
- Stace (45 – 96) : 195n., 229n., 371.
- Suétone (v. 70 – apr. 128) : 113n., 154n.
- Térence (v. 190 – 159 av. J.-C.) : 35, 89, 97n.-98n., 115n., 129n., 141n., 175n., 177n., 186n., 201n.273n.
- Thaïs : 98.
- Thémistius (317 – v. 388) : 255.
- Théodule (V^e s.) : 100n., 168n., 296n.
- Théophraste (v. 372 – v. 287) : 195, 283, 306n.
- Thibaut de Canterbury (archevêque de 1139 à 1161) : 26, 33, 39, 60, 342, 365-368, 371-372.
- Thierry de Chartres (v. 1095 – 1160) : 12, 14, 20, 28-29,

32-33, 56, 69n.-70, 77-79,
82, 84-85, 88, 115, 310,
350, 368.

Thomas Becket (1118 – 1170):
VII, 5, 18, 25-26, 33-40,
68-69n., 88, 92, 100n.,
163n., 279n., 341n.-342n.,
350, 363, 365-379.

Thrason: 98.

Ulger d'Angers (? – 1149): 206.

Valère Maxime (I^{er} s. av. J.-C. – I^{er}
s.): 114n.

Valla (Lorenzo della Valle, dit
Laurentius (1407 – 1457):
341n.

Varron (116 – 27 av. J.-C.): 161,
253n.

Végèce (fin IV^e s. – début V^e s.):
265n., 274n., 309n.

Virgile (v. 70 – 19 av. J.-C.): 2,
37-39, 89-90, 100n., 104n.,
106n.-107n., 109n., 118n.,
135, 158, 165n., 187n.,
225n.-226n., 242, 258n.,
269, 292, 310n.-311n.,
318n., 322n., 346-7.

Yves de Chartres (1040 – 1116):
88n., 356, 363.

Zael Ismaelita/Sahl ibn Bishr
(1006-1060): 12.

Zénon de Citium (v. 335 – v. 264
av. J.-C.): 122n., 228n.,
239, 271.

Page laissée blanche intentionnellement

Index des notions*

- Abstraction : 214, 239, 289, 292.
abstraire : 61, 204, 214n., 220, 239, 241, 242, 290, 292, 299n., 319.
- Absurde : 59, 138-139, 298.
absurdité : 74, 138-139, 141, 166.
reductio ad absurdum : 59.
- Académicien : 177, 234n., 320, 325.
académie : 33, 39.
- Accessus*
ad artem : 110n., 280n.
ad trivium : 82-85.
- Accident : 8, 46, 55, 132, 133, 135, 136, 138, 145, 174, 198, 206, 216, 220-222, 230, 233, 237, 241, 252, 256, 261-263, 289, 309.
accidentel : 140, 241, 252.
coaccident : 174, 213.
- Acirologie : 135, 138.
acyrologia : 135n.
- Adjectif : VIII, 5, 132-137, 140-142, 159.
- Adverbe : 5, 133, 145.
- Alphabet : 245.
- Ambigu : 14, 156, 260.
ambiguïté : 25n., 75, 232, 261.
- Amphibologie : 309.
- Ami : 3, 8n., 25-26, 30, 33-35, 39-40, 92n., 97, 99, 105, 160, 185, 186, 197, 225-226, 230, 244, 252, 281, 340, 371, 373.
amical : 44.
amicalement : 123.
amitié : 105, 116, 185, 215, 351.
- Analogie : 132, 135, 151, 241, 265, 323.
- Analeticen* : 280.
- Analyse : 223, 280, 299n., 323.
- Anciens :
(adjectif) : 65, 83, 87, 107, 154, 227, 266, 341, 347.
(nom) : 13, 31, 41-44, 67, 78, 84-86, 99, 100, 109, 177, 227, 246, 247, 255, 313, 325.
ancienneté : 246.
- Antithèse : 29.
- Antonomase : 195.
- Apodictique : 305.
- Apotoy yle* : 214.
- Appellatif : 51n., 134, 209, 211, 212, 234.
appellation : 52, 141, 262.

* L'indice « n. » précise que le mot ne se trouve qu'en note de bas de page.

- Application : 5, 7, 64, 100, 117-119, 123, 126, 128, 144, 275, 314, 338.
 s'appliquer à : 5, 37, 99, 108, 110, 113, 126, 148, 151, 184-185, 190, 223, 228, 251, 276, 280, 297, 306, 309, 337.
- Apprendre : VIII, 3-4, 7, 15, 67-69, 79-80, 107-109, 111-112, 115, 117-118, 125, 128, 130, 137, 144-145, 151-152, 154, 170, 174-175, 182, 185, 192, 196, 208, 234, 244, 256, 262, 266, 275-277, 287, 312, 365.
 désapprendre : IX, 68, 177, 184, 230, 244.
 réapprendre : 68.
- apprenti : 62, 111.
- apprentissage : 56.
- Argument : 38, 57, 80, 99, 108-110, 158, 168-169, 174, 183, 193, 250, 255, 256, 263, 270-272, 275, 280.
 argumentateur : 108, 184, 186.
 argumentatif : 130.
 argumentation : 47, 167, 169-170, 189, 222, 254, 268-269, 271-272.
 argumenter : 54, 80, 83, 170, 174, 189, 254, 269, 310.
- Aristotelian* : 62n., 79n.
aristotelianism : 61n., 349.
 aristotélien (adjectif) : 16, 24, 45n., 46, 49-52.
 aristotélisme : 45n., 46.
- Arithmetic* : 346.
 arithmétique : 2, 158n., 367.
- Art : VIII, 4, 27, 69, 79, 83, 84, 115, 124-131, 149, 154, 156, 158, 162, 166, 167, 189, 193, 195, 204, 209, 247, 249, 251, 265, 274, 279, 289, 295, 314.
de arte, ex arte : 83, 110, 182-183.
 artiste : 178.
 arts libéraux : VIII, 2, 3-5, 27, 42, 69n., 85, 105, 108, 129, 103, 134, 154, 162, 350, 367.
 arts mécaniques : 182.
- Assemblage :
 des idées : 119.
 des mots : 146.
 des parties : 121, 213, 304.
 assembler des propriétés : 174.
 des mots : 137.
 des raisonnements : 245.
 des réalités : 200, 212, 304.
- Association : 105.
 associé (nom) : 267, 270.
 s'associer : 123.
- Astrologie : 12, 13, 14, 126.
 astrologue : 13.
- Astronomie : 2n., 11-14, 158n., 286, 367.
- Augustinien : 61n.

- Auteur : VIII-IX, 1, 13, 31-32, 42, 44, 56, 80, 82, 84-85, 91, 100, 103, 106, 113, 122, 144, 146-149, 157-158, 160, 165, 167, 169, 177, 185, 194, 197, 202, 220, 222-223, 226, 228-229, 231, 234-235, 246-247, 249, 251, 269, 279, 282, 286.
auctores : 31, 84.
auctoritas : 8.
auctoritates : 85.
 autorité : IX, 5, 30, 32, 34, 35, 39, 42, 43, 47, 51, 56, 57, 58, 65, 66, 80, 90, 98, 110-112, 117, 131, 134, 142, 144, 147, 153, 157, 169, 183, 195, 200, 216, 233, 234, 246, 248, 284, 287, 297n., 298, 313, 328, 339, 347, 377.
- Barbare (adjectif) : 145, 157.
 barbarisme : 145-147, 151, 153.
 barbarolexie : 145.
- Bavard : 39, 98, 124, 174.
 bavardage : 122, 180, 181, 270, 315.
 bavarder : 173, 273n.
- Bois : 59, 60, 110, 132, 208, 214-215.
- Bouc-cerf : 46, 50, 204.
- Cacozugia* : 137n., 138.
- Cas de la déclinaison : 52, 83, 119, 135-136, 142, 145.
- Catasyllogisme : 285.
- Catégorie : X, 5, 6, 45-46, 132, 139, 232, 242, 316n.
 catégoriel : 134.
 catégorique : XII, 8n.-9n., 135-137, 243, 317-318.
- Champ de foire : 43, 206.
 marché : 58, 108, 182, 206.
- Chartrain :
 (adjectif) : 38, 47.
 (nom) : 12, 38n., 57, 347.
- Chicane : XII, 27, 146, 234n., 267, 309-310, 312.
 chicaner : 210, 252, 276, 307.
 chicanier : 251, 272.
- Chimère : 205, 218-219, 326.
- Chose : 5, 8, 46, 48-52, 54-55, 58, 62, 103, 126, 128, 134, 138, 142, 164, 174, 183, 186, 190-193, 198-200, 203-211, 213-218, 220-222, 227, 229, 234-238, 240-243, 247-249, 252-253, 256-257, 260-261, 274, 282, 289-290, 294-299, 301, 320, 322, 324-333, 335, 339.
- Chrétien :
 (adjectif) : 3, 15, 17, 43-44, 165n., 223, 313, 320n., 341.
 (nom) : 106-107, 231, 258, 260.
 christianiser : 38, 296n.
 christianisme : 65.
- Cicéronien :
 (adjectif) : 82, 89, 91, 164n.
 (nom) : 85n., 349.

- Civil : 34, 66, 87, 163, 176, 182, 218, 342, 350.
- Cohérence : XII, 110, 256, 330-331, 333.
 incohérence : 64, 330-331, 378.
 cohérent : 54, 108, 110, 135, 311.
 incohérent : 80, 108, 137, 140.
- Comédie : 69, 73, 74, 141.
- Commerce :
 acheter : 3, 58, 108.
 argent : 35, 65, 67, 114, 146, 363.
 commercial : 89, 180n., 295.
 monnaie : 108n. 114.
 monnayer : 90.
 payer : 107, 112, 175, 206.
 prix : 175.
 profit : 114.
 vendre : 113, 206.
- Composé : 55, 59, 203-204, 227, 231, 259, 291.
 mot composé : 280.
 composer : 204.
 indécomposable : 54.
 composite : 306.
 composition : 49-50, 121.
 grammaticale : 297.
 mode de réfutation : 309.
- Concept : 6, 9n., 44-46, 49-50, 52, 200n., 235n., 347.
 conception : 52-53, 198, 204, 241, 288-289.
 conceptuel : 37, 50.
 concevable : 205.
 concevoir : 62, 105, 200, 204, 208, 236, 332.
- Conjoindre : 204, 214, 246, 253.
- Conséquent :
 (adjectif) : 245.
 inconséquent : 245.
 (nom) : 255, 264, 306, 309.
 par conséquent : 119, 136, 152, 235, 262, 292.
- Consonne : 131, 132, 135, 162, 324.
- Contemplation : 48, 72, 165, 199, 205, 220, 277, 302, 316.
 contempler : 220, 289, 321, 330-334, 338.
- Contingence : 266.
 contingent : 248-249, 282-284.
- Contradiction : 184-187, 194, 227, 234, 238, 318, 326.
 contradictoire : 35, 268, 270-272, 284.
 contredire : 148.
- Contrat : 27, 105, 275, 295, 359.
- Convaincant : 83, 108, 234, 259, 281, 326.
 convaincre : 74, 125, 136, 173-174, 188, 268, 271, 273n.-274, 285, 289.
 conviction : 3, 80, 164, 281, 284, 296n., 341.
- Cornifician* : 69, 347, 350.
 Cornificiani : 350.
- Cornificien :
 (adjectif) : 27, 47, 61, 69, 72, 77, 82-83.
 (nom) : 27-28, 33-34, 56, 64, 66, 78-79, 83-85, 162n., 173n.
 cornificisme : 87, 89.

- Corps : 45, 187, 199, 206, 212, 214-216, 219, 238-239, 243, 289-290, 319, 321, 327, 335
 corporel : 240.
 incorporel
 (adjectif) : 207, 212, 231, 239, 299.
 (nom) : 45, 48, 208, 212.
- Courage : 35-36, 44, 47, 57, 164, 164n., 176, 303.
 découragement : 35.
- Creux : IX, 177, 330.
- Déclinable : 205.
 déclinaison : 52, 83, 159.
declinatio : 31.
 décliner : 134.
- Décorquiter : 149, 157-158, 160, 164, 177, 196, 230, 233, 253, 272.
- Déduction : 254, 285.
 déduire : 208, 235, 253, 268, 288.
- Définir : 4, 62, 121-122, 128, 141, 165-166, 170-171, 173-174, 204-205, 209-210, 213, 219, 223, 232, 235, 263, 268, 295, 298, 318, 320.
 redéfinir : 83.
 définition : XI, 6, 46, 53, 63, 122, 127, 136, 141, 170-171, 173-175, 183, 197n., 198, 209, 252, 258- 263, 268, 299.
 redéfinition : 1, 83.
- Démonstrateur : 170.
 démonstratif :
 logique : IX, 167, 171-172, 191, 237, 250, 305, 307, 321.
 philosophie : 168.
 proposition : 282.
 science : XI, 288.
 syllogisme : 247, 272.
 terme : 207, 210, 212.
 démonstration : XI, 13, 22, 61, 129, 158, 181, 190-191, 210, 250, 286-289.
 démontrer : 174, 177, 226, 233, 284, 288, 323n.
- Dérivation : 234.
 dérivé : 119, 232-237, 257.
 dériver : 234-235.
- Désapprendre : IX, 68, 177, 184, 186, 230, 244.
- Désenseignement : 3, 68.
 désenseigner : 39.
- Détermination : 190, 208, 264.
 déterminer : 128, 134, 187, 209, 216-217, 235, 240, 253, 325.
- Diacrisis* : 157.
- Dialecticien : 53, 56, 73, 85, 168-169, 172, 183, 187, 191, 194, 201, 225, 232, 250, 255, 268, 285, 289, 308.
 pseudo-dialecticien (nom) : 56.
 dialectique :
 (adjectif) : X, 29, 57, 73-74, 172, 193-194, 237, 250-252, 272, 282.
 (nom) : IX, 2n., 6, 27-29, 50, 53-54, 62, 66, 74, 76-79, 83, 87, 110, 139, 158n.,

- 168-170, 181-183, 186-189, 191, 193, 235, 244, 251, 254, 266, 273n.-274, 305, 307, 309, 311-312, 367.
 personnifiée : 268.
- Dieu(x) : XII, 56, 65, 181-182, 219n., 311, 317, 324.
 demis-dieu : 324.
- Différemment : 249.
 différence : 46, 50, 55, 113, 122, 131-133, 151, 166, 171, 173-174, 217-218, 221, 230, 252, 259-261, 322, 326.
 principe d'indifférence : 236-237, 251-252, 259-263, 291n.
 différencier : 171, 195, 311.
 différent : X, 7, 165, 204, 218, 262-263, 322, 328.
 différer : 52, 119, 229, 237, 318.
- Disciple : IX, 3, 8, 28-30, 33, 38n., 60, 63, 67-69, 72, 81, 84, 108, 121-122, 156, 185, 197, 202, 223, 227-228, 244, 356, 362, 367.
 condisciples de Jean de Salisbury : 30, 34.
- Discipline :
 libérale : 144, 154, 194.
 matière à enseignement : 130, 139, 152, 155, 157-158, 161, 166-168, 171, 175, 182-183, 185-189, 193-195, 202, 206, 218, 223, 250, 256, 263, 274, 279-280, 286, 288, 307, 311.
 règle de conduite : 67.
- Disjoindre : 204.
- Dissociable : 55.
 indissociable : 328.
 dissocier : 190, 204, 304.
- Diviser : 170, 172, 174, 232, 253.
 divisible : 53.
 indivisible : 55, 59, 62.
 indivisibilité : 59.
 division : 59, 150, 170-171, 174, 197n., 263, 268.
- Droit : 34, 72, 87-88, 108, 115, 144, 146, 167, 176, 218, 275, 287, 341-342, 356, 359, 366, 370, 373.
- Écolâtre : 77, 89, 363
 école : : 33, 38, 43, 62, 74, 76-77, 87, 182, 235, 349.
 (genre) :
 épiscopale : 360.
 idéale : 29-30, 68.
 monastique : 34, 73, 79, 354, 366.
 urbaine : 66, 68, 70, 7273, 79, 366.
- (géographie) :
 de Canterbury : VII, 30, 33, 37, 68, 72.
 de Chartres : 31-32, 72, 159, 350, 363.
 du continent : 34.
 française : 11.
 de Saint-Victor : 65-66.
 de Tolède : 364.
 de la vallée de la Loire : 74.

- (histoire) :
- école de l'Antiquité : 33, 37, 65.
 - philosophique : XII, 30, 33, 58, 65, 315, 319.
 - de l'Académie : 287, 320.
 - péripatéticienne : IX, 165, 308.
 - carolingienne : 31, 34, 72n.
 - du XI^e siècle : 67, 72n.
 - du temps de Jean de Salisbury : 27, 30, 54n., 59, 62, 72n.-73, 81-82, 85, 108-109, 115, 183-184, 266, 283-284.
 - nominaliste : 183.
 - scolaire : VII, 29-30, 36-38, 43-44, 62, 64, 66, 68, 72-75, 137n., 283n., 285n., 306, 349.
- Écrire : 35, 41, 48-50, 61, 64, 68, 79, 82-83, 89, 98, 112, 116, 130-131, 142, 144, 146-147, 150, 153, 155-156, 159, 167, 177, 201, 306, 313, 340.
- écriture : 49, 107, 130, 137n., 144, 153.
- écrivain : 99-100.
- Éléments (rudiments) : 11, 245, 250, 280n.
- premiers : 131, 244.
 - élémentaire : 45, 66, 84, 184, 210, 228, 237-238.
- Elenchus* : 11n., 285, 308, 309.
- Élève : 14, 32, 41, 45, 51n., 54, 56, 60, 66, 67-68, 70, 72, 76, 78-79, 81, 86, 88, 108-409, 111, 115, 117, 142, 156, 158-159, 161, 176, 201n., 254, 310.
- (Jean lui-même) : 17, 31, 44, 183-184, 186.
- élever : 21.
- Éloquence : VIII, 3-4, 7, 24, 27, 61, 70, 80, 89, 104-106, 117-121, 124, 152, 154, 161, 163, 168, 179, 181, 266, 310, 315, 349.
- éloquent : 108, 117, 119-120, 124, 179.
- Ennoya* : 205.
- Enseignant (nom) : 3, 156.
- enseignement : XIII, 3-4, 6-7, 14, 18, 27, 30-34, 38, 43-44, 47, 58, 65, 67-70, 74, 77-81, 83-88, 105, 108, 116-117, 125, 127, 129-130, 134, 154-156, 166, 178, 185, 197, 219-220, 222, 230, 237, 243-244, 256-257, 280.
 - enseigner : X, 5, 11, 22-23n., 27, 31, 37, 47-48, 50, 52, 56, 58-59, 61-62, 74, 79-80, 83, 86, 88, 108-110, 113, 118, 124-125, 128, 130, 144, 146, 152, 154, 157-158, 237, 239, 243-247, 251-252, 254, 257, 265-267, 277, 282-283, 308, 310-312, 347, 356, 359, 364, 378.

- Enthymème : 268, 286.
 Envie : 57n., 97, 151, 176, 185,
 227-228, 244, 282, 292.
 (personnifiée) : 77-78.
 envier : 105.
 envieux : 82, 286.
 Épichérème : 264n.
 Épicurisme : 68.
 Équicole : 260.
 Équimodal : 306.
 Équivoque : 229, 232, 236-237,
 253, 259, 309.
 Éristique (adjectif) : 314.
 Erreur : 7, 28, 33, 43, 56-57, 80-
 81, 83, 100, 106, 109, 111,
 115, 117, 126, 153, 177,
 201, 230, 232, 238, 242,
 268, 285, 293-294, 296,
 300, 308, 313, 317, 319,
 320-323, 325, 330, 334-
 336, 338, 340.
 erroné : 173, 202.
 Espèce : 54, 56, 128, 141, 199,
 217-218, 229, 233, 243,
 248, 261.
 spécifique : 62.
 définition spécifique :
 174.
 différence spécifique :
 122, 173-174.
 Essence : 53, 55, 198, 206, 215,
 217, 220, 241, 291, 297,
 304, 317, 319, 323, 327,
 330.
 État : 49-50, 65, 143, 182, 198,
 201, 237-239, 261, 283,
 324, 327, 329, 340.
 Éternel : XI-XII, 189-190, 194,
 198 ; 297-298, 304, 321,
 328-329, 332, 335, 339.
 coéternel : 166, 213, 328-
 329, 332.
 éternité : 58, 298, 328-329,
 332.
 coéternité : 328.
 Éthique :
 (adjectif) : 194.
 (nom) : 158, 166, 175-176,
 189, 193, 256.
 Exemple :
 démonstratif : 8, 48, 58,
 75n., 80, 123, 128, 136-138,
 145, 147, 175, 187, 204-
 205, 207-208, 214, 216,
 218-219, 221-222, 227,
 229-230, 233-235, 241-243,
 247-249, 251, 253n., 255-
 256, 269, 271, 274, 276,
 281, 283, 285-287, 299,
 305, 310n., 317, 330.
 moral : 5, 160.
 Faussement : 300.
 fausseté : 52, 160, 168, 182,
 211, 226, 270, 281, 285,
 294, 307, 309, 311, 325,
 329-331, 333, 335.
 faux : 49-50, 61, 67, 72,
 100-101, 119, 136, 138-
 140, 166-167, 189, 232,
 242, 245, 270-272, 281,
 284-285, 307, 312, 325,
 329, 331.
 Fictif : 46.
 fiction : 28, 36-40, 46, 48,
 60, 66, 218, 220, 241.
 poétique : 182, 319, 331.

- Figure : 5, 146-149, 157, 201n.,
208, 222, 231, 251, 257,
282-285, 289-290, 300,
306, 309.
figuré : 217.
- Foi : XII, 7, 32, 159, 174, 176,
276, 295-296, 313, 322,
340.
bonne foi : 140, 210-211.
- Folie : 56, 67-68, 76, 80, 111,
114-115, 120, 148, 195,
282, 300, 312.
- fou :
(adjectif) : 62, 67, 74, 337.
(nom) : 115, 148, 191, 248,
315, 337.
- Forme : 121-122, 131-132, 197,
199-200, 204-205, 213-218,
223, 229, 233, 239, 241,
290, 299, 327-329.
innée : 200, 203, 327.
former : 131.
- Frasis* : XI, 281, 308.
- Fronesis* : XI, 168, 293-294, 296,
316.
- Général : 117, 125, 134, 141-
142, 188, 198, 204-205,
207-210, 212, 219, 288-289,
298.
généraliser : 211.
- Générique : 62, 81.
genre : 174, 210, 217, 229,
241-242, 252, 261, 296n.,
309.
et espèce : X, 44, 46-48,
50-51, 53, 55, 57, 170,
196-198, 200-201, 203-
206, 208-209, 215-216,
218, 220-221, 223, 228,
230-231, 240, 256-257,
259, 262, 295n., 319.
- Géométrie : 2n., 13, 60, 158,
286, 367.
- Gramma* : 130.
grammaire : VII-IX, 1-3, 5,
23-24, 27-28, 31, 49-52, 75,
77-78, 110, 130-131, 134,
137-138, 143-144, 146-150,
152-153, 155-156, 158-159,
161-163, 169, 175, 187,
205, 207, 236-237, 311,
367.
grammairien : 15, 32, 41,
51-52, 115, 124, 131, 138-
139, 141-142, 149-150,
152, 154, 161-162, 171,
185, 195, 231.
grammatical : 5, 43, 51, 53,
67, 90, 134, 136, 144, 158,
211, 311.
- Gymnosophe : 238.
- Habitudo* : 20n.
- Hera* : 324.
- Héraclitéisme : 64.
- Homonymie : 51, 52.
- Humilité : 30, 101, 161, 176.
- Hyperbate : 108n.
- Hypothèse : 188.
hypothesis : 284.
hypothétique : 135, 142,
211.
proposition : 62, 142,
255.
syllogisme : XII, 305-
306.

- Idéal (adjectif) : 212, 327.
idea : 328.
idee : 48.
 idée : 46, 198-199, 203, 218, 223, 319-320, 327.
idos : 200.
Ikos : 285.
- Illusion : 107, 165, 323.
 illusoire :
 sagesse : 168, 172.
 syllogisme : 309.
- Image : 41-44, 49-50, 89, 113, 158, 205, 214, 217-218, 259, 290-293, 299, 319, 327, 335, 338.
 imager : 60, 291, 303.
- Imaginaire : 205, 301.
 imagination : XI, 274, 291-294, 299, 321, 329.
 imaginer : 104, 189, 204, 241, 296, 316, 321.
- Immortalité : XII, 239, 260-261, 301, 303, 321.
 immortel : 261, 304, 321.
- Imposition : 132, 134.
 première : VIII, 134, 140-142.
 seconde : VIII, 134-137, 141-142, 145, 229.
- Inanité : 3, 80, 82, 208, 335.
- Individu : 220.
 individuelle :
 réalité : 49, 55.
 substance : 238, 291.
 individuellement : 204, 241, 323.
- Indétermination : 143, 207.
 indéterminer : 128, 249.
- Inductif : 275.
inductio : 188n.
 induction : 253, 267-268, 275, 285, 289.
 induire : 289.
- Inférence : 170, 254-255, 264, 268, 270, 284, 337.
 inférer : 171, 186.
- Inhérence : 190, 222, 263.
 inhérent : 200, 236n., 261, 283, 321, 331.
- Instructeur : 265, 309.
- Intellect : 205, 219, 236, 238, 329-330.
 intellection : XII, 17n., 62, 109, 134, 141, 148-149, 155, 166-167, 197-198, 217, 228, 232-234, 237, 253, 271, 281, 295, 301-303.
- Intelligence : 30, 48, 63, 107, 115, 119, 143, 147-148, 165, 208, 210, 218, 222, 239, 310, 336, 340.
 intelliger : 75n.
 intelligibilité : 148.
 intelligible : 213, 220, 290, 299n., 319, 326-327.
 inintelligible : 86, 136.
- Interprétation : 43, 55, 59, 67, 200, 202, 219, 259, 333.
 interprète : 90, 137, 139, 142-143, 145, 167, 236, 251, 280, 325.
 interpréter : 8, 15, 31, 122, 201, 234, 251, 286, 300, 333.

- Introductio* : 19.
 introduction : 6, 12, 16n., 27, 44n., 45, 83-86, 196, 219n. 223, 228-229, 245, 247, 249, 300n.
 introduire : 31, 46, 196, 228-229, 263, 268, 308.
 Invention : 31, 78-79, 166, 170-172, 195, 250, 291.
- Jeune : XII, 67, 179, 183, 274, 292-293, 314-315.
 jeunesse : 7, 30, 67, 81n., 86, 118, 120, 153, 175, 185, 196, 226, 228, 273, 276, 307, 314.
- Juste, utile, honnête : 139.
- Kyriadoxe* : 320.
- Lecture : 12, 14, 35, 40, 44n., 84-85, 90, 152, 155-160, 185, 196, 211, 237, 323, 345-346.
 lire : 5, 12, 15, 23, 29n., 35, 41, 43, 83, 89, 152, 156, 185, 202, 228, 244, 258, 305.
 relire : 305.
- Lettre :
 de l'alphabet : 108, 130-131, 138, 144-145, 150, 177, 200, 219-220, 222, 230, 247, 335.
 épistolaire : 11, 18, 25, 40n., 66-67, 152, 179.
 (pluriel) fondements de la culture : 41, 114, 130, 161-162, 169n., 184, 237.
 lettré : 11, 21, 23, 151, 154, 161-162, 237.
 illettré : 109, 353.
- Lexis* : 170, 280.
- Lieu :
 argumentaion : 158, 184, 254, 263-266, 268, 288-289, 305, 310.
 localisation : 144, 149, 198-199, 220, 229, 291.
- Logique :
 (adjectif) : 51, 56-57, 60, 62, 76, 83, 182n., 185, 193, 222, 264.
 (nom) : VII-IX, XII, 1-7, 9, 19-20, 22, 27, 31, 39, 45, 47-48, 51-53, 58, 60, 70, 74-75, 82-83, 86, 87, 99, 115, 124-125, 130, 142, 158, 163-168, 170-173, 175, 177, 183, 185-187, 189, 191, 193-194, 202, 211, 225, 232, 234, 237, 241n., 250-251, 254, 263, 265, 305, 307, 311-314, 319, 338, 384-385.
 logiquement : 142, 211, 234, 265.
logos : 4, 52, 125.
- Loi : 104-105, 163, 188-189.
- Maître :
 celui qui enseigne : VII, X, 4, 12, 14, 17-18, 23, 28-34, 38-39, 43-44, 47, 50-51, 53-54, 56-58, 60, 62, 66-74, 76-87, 90, 97-99, 107-109, 115-118, 158, 161-162, 169, 175-176, 183-184, 197, 200-202, 222, 225, 230, 244-245, 256, 283, 287, 313-314, 370, 377.

- titre : 54, 76, 114-116, 183, 185, 274, 296, 310.
 celui qui a le pouvoir : 165.
 d'œuvre : 265.
 maîtresse : 77, 123.
- Manière d'être : 199, 212.
- Matérialité : 3, 80.
 matériel (adjectif) : 140, 206-207, 215, 219, 239, 297, 299, 319, 327.
 immatériel : 290-291, 297.
 matière : 60, 121, 130, 132, 166, 204, 213-215, 239, 290, 327-329, 332.
- Mathématique :
 (adjectif) : 239.
 (nom) : 12, 48, 60, 158, 191, 214, 240, 287n.
- Médecin : 3, 18, 111-112, 182.
 médecine : 114, 176, 182, 209, 330, 354, 3673.
 médical : 209.
- Mémoire : 4, 44, 99, 100, 112, 126-128, 151-152, 155, 157, 159-160, 180, 185, 226, 247, 263, 266, 281, 289, 291, 294, 301, 304-305, 332-333.
- Mensonge : 65, 77, 136, 171, 259, 271, 275, 326, 337.
 mentir : 119, 135-136, 307.
- Métaphore : 147.
 métaphorique : 231.
- Métaplasme : 145-147, 151, 157.
- Méthode : 5, 7, 15, 31, 51, 77-78, 80-81, 84, 110, 125-126, 151, 167, 171, 189-191, 275, 284-289, 310, 319.
 méthodique : 117.
 méthodiquement : 337.
 méthodologique : 31.
- Métonymie : 147.
 métonymique : 59.
- Modal : XIII, 43, 245, 248, 283, 323, 331.
 modalité : 5, 198.
 mode : 50-51, 75, 134, 142, 204, 241, 243, 261-262, 282-285, 291, 306, 309, 323, 333.
- Modèle :
 archétypique : 63, 198-200, 205, 212, 217-218, 220, 291, 327.
 moral : 31, 52n., 89.
- Moderne (adjectif) : 100, 246, 266, 347.
 Modernes (les) : X, 21, 41-42, 47, 58, 196, 254, 263, 282, 284.
 modernisation : 87.
 modernité : 82.
- Moral (adjectif) : 7, 33, 68, 89, 105, 166, 304, 314.
 morale (nom) : 67, 100, 159, 189, 338.
 moraliste (nom) : 114, 120, 154, 170, 175, 182, 225, 254.
- Mot : VIII, XII, 3-6, 9-10, 15, 27, 46-52, 54-55, 59-61, 63, 75-76, 80, 87, 90, 105, 107-108, 110, 113, 118-119, 124-125, 128, 130, 132n.,

- 135-143, 145-149, 152-154, 156-157n., 160, 162-167, 169-171, 173-176, 178-180, 182, 193, 195, 201, 206, 208-211, 219, 222, 227-229, 233-237, 242-249, 251, 253-234, 258, 261n.-262, 269-271, 279-282, 291, 302-303, 308, 312, 316, 318, 321, 323-326, 329, 331-334, 338, 340.
- Muette (voyelle) : 132, 138, 162.
- Multivocal : 236-237.
- Music* : 8n.
- musical : 165n.
 - musicien : 110, 151, 262.
 - musique : 2n., 151, 153, 158n., 367.
- Nature : VIII, 3-5, 12-13, 62-63, 65, 80, 85, 97, 103-104, 106, 110, 112, 121-124, 126-134, 104, 143-144, 156, 158, 163-164, 189-190, 198, 200n., 204-205, 207, 209, 213-214, 238-242, 254, 259, 262, 264-265, 275, 290, 292, 301, 303, 319, 327, 333, 338.
- de qqch ou qqn : 3, 45-46n., 48, 53, 55, 66, 103-104, 120-123, 126, 132, 135-136, 142-144, 165, 197, 199, 203, 205, 207, 212, 214-215, 218, 221, 226, 245, 248-249, 252, 256, 260-261, 265, 282, 285-286, 288-289, 296-297, 302, 304-306, 315-317, 319, 321-322, 327-328, 333-335, 337.
- don de la : 4, 79, 103-104, 117, 119, 121, 123-124, 126, 153, 204.
- hors nature : 220.
- par nature : 55, 60, 99, 134, 174, 185, 205, 214, 250, 291.
- naturel :
- (adjectif) : VIII, 5, 50, 52, 61-62, 80, 121-122, 124, 126, 131, 140-141, 144, 163, 166, 179, 191, 205, 238, 242, 286, 290, 304-305, 316, 320, 322.
 - aptitude naturelle : 100, 120, 123-124, 126-129, 143, 148, 154, 159, 160, 162, 172, 179, 183-184, 223, 246, 275-277, 282, 286, 304, 314, 338-339.
 - talent naturel : 123.
 - (nom) : 117, 123, 211, 222, 226, 228, 271.
 - naturellement : 124, 126, 135, 155, 219, 312, 317.
- Néant : 122, 166, 214-216, 218, 325, 335.
- Nécessaire : 61, 140, 167, 171, 174, 190-192, 248, 255, 264-5, 272, 283, 305.
- nécessairement : 49, 64, 186, 255, 288, 305-306, 326, 329.
 - nécessité : 62, 139-140, 168, 190-191, 219, 229, 248-249, 255, 264, 269, 284, 288, 320.

- Nom : VIII, 3, 5, 28, 49, 51-52, 54-55, 62, 106, 110, 132-134, 136, 140-142, 158-160, 180n., 195, 199, 209-211, 217, 229, 231, 245, 254, 262-263, 281, 287.
 nommer : 5, 91, 110, 134, 142, 198, 209-210, 237, 274.
 dénomination : 222.
- Nombre : 109, 128, 131, 135, 137, 145, 190-191, 199, 201, 206-207, 213, 215-220, 223, 229, 234, 239, 243, 255, 262, 268-270, 273-274, 289-291, 295, 298, 319-321, 333, 337.
 nombreux : 132, 134, 140, 142.
- Nominalisme : 58.
 nominaliste : 59, 183.
- Objecter : 267n., 270, 271.
 objection : 99, 193, 212, 266, 277, 285.
- Ontologie : 46, 51.
 ontologique : 51, 136n., 236n.
- Opinion : X, XI, XIII, 47-48, 56, 58, 85, 100, 106-107, 117, 124, 137, 161, 171-172, 177-178, 196-198, 201-203, 220, 223, 227-228, 233, 244, 257, 267, 271, 293-297, 320, 322-323, 329-331, 336.
- Orateur : 3, 80, 148, 162, 168, 188, 241, 250, 268, 289.
- Païen :
 (adjectif) : 313, 316, 337.
 (nom) : 154, 231, 341.
- Pape : 341n., et index des noms propres.
 antipape : 342, 357-358, 365, 372, et index des noms propres.
- Paradoxe : 120n., 309, 320.
- Paralogisme : 251, 309.
paralogizentur : 307n.
- Parler : 49-50, 83, 98, 101, 107, 110, 112-113, 118-119, 120-121, 124, 130, 135, 137, 142, 144-145, 147, 152, 156, 159, 170-171, 180, 182-183, 196, 201, 210, 247, 253, 259, 308, 333.
 beaux parleurs : 230
 parole : 4, 49, 53, 63, 101, 103, 105, 112, 117, 120, 125, 132, 138, 140, 143, 147-149, 158, 161, 163, 170, 178, 184-185, 197, 203, 207, 220, 222-223, 228, 232, 252, 266, 273n., 281, 333.
- Paronyme : 52.
 paronymie : 52.
- Particulier : 104, 141, 146, 188, 198, 208-209, 211, 219, 268, 270, 282, 300.
- Parties du discours : 133, 145, 157, 181n.
- Patronymique : VIII, 5, 134-135, 141-142.
- Paulinien : 41.

- Perception : 153, 177, 219, 257, 289-290, 295-296, 299n., 301, 318, 321, 323-324, 334, 339.
 sensible : XI-XII, 289-291, 293-295, 299-305, 315, 318, 334, 340.
 percevoir : 126-128, 131, 197, 203-204, 218, 290-293, 302-303, 316, 318, 321, 323-324, 330.
- Péripatéticien :
 (adjectif) : IX, 165, 237, 308.
 (nom) : XIII, 11, 166-167, 223, 244, 257, 279, 287, 320, 330, 336-337.
 du Pallet : cf. index des noms propres : Pierre Abélard.
- Persuader : 35, 61, 168, 218, 237, 260, 265, 274, 300.
 persuasif : 268.
 persuasion : 158.
 (personnifiée) : 114.
- Philologie : 297, 334.
 (personnifiée) : XII, 72-73, 105, 168, 182, 297, 300-301, 315-317, 331.
- Philosophe : XII, 3-4, 7, 12, 15-16, 24, 29, 34-35, 37-40, 42, 45, 47, 61-63, 65, 73, 80, 90, 108-111, 114, 131, 154, 172, 175, 190, 195, 199, 223, 230-231, 239-240, 246, 273n., 287, 290-291, 305, 311, 315, 322, 325, 333-334, 337, 346.
 (chercher à être) : 15.
 de très mince envergure : 257.
 « le » : 6.
 le titre de : XI, 97, 116, 179n., 287, 320.
 paraître : 161
 penser en : VIII, 152-153, 225, 274, 318.
 petit : XI, 256, 303
 s'efforcer de penser en : 108, 23.
 s'efforcer de vivre en : IX-X, 98, 126, 128-131, 167, 189, 206, 226, 236, 281, 292, 311, 321, 328, 338-339, 340n.
 se glorifier d'être : 307.
 se prétendre : 100, 213, 315n.
 philosophe : 33, 90, 113-134.
philosophantes : 30.
 prétendre : 33.
 s'efforcer de : XIII, 330, 336.
philosophi : 30.
 philosophie : VII, IX, XI, XIII, 1-2, 5-6, 8, 12-13, 27, 29, 32-34, 39, 43, 45, 48n., 82-83, 85, 89, 98, 100, 105, 108-113, 118, 123, 125, 129-130, 152-156, 158-159, 161, 163-164, 166-168, 170-171, 173-174, 182, 184, 187, 189, 193-194, 197, 239, 276, 290, 292, 297, 300, 308, 311, 314-315, 334-335, 347, 349.
 (personnifiée) : 316.

- philosophique : VII, XII, 21, 27, 29-30, 34-36, 38-39, 41, 44, 47, 49, 57n.-58, 62, 65-66, 68, 72-73, 75, 78, 90, 105, 124, 153, 167-168, 171, 195, 228, 238-239, 303, 315, 319, 347.
- antiphilosophique : 68
- Philosophème : 272.
- Physicien :
- (adjectif) : 193, 199.
- (nom) : 170, 290.
- physique (nom) : 52, 158, 166, 175, 189, 193-194, 256.
- Platonicien :
- (adjectif) : 46, 57, 86, 217-218, 235, 368.
- antiplatonicien : 38, 218n.
- néoplatonicien : 8, 16, 45-46, 73.
- platonico-aristotélien : 64.
- (nom) : XIII, 328-330.
- néoplatonicien : 8, 46, 65.
- platoniser :
- replatoniser : 8.
- platonisme : 45n., 46, 49-50n., 52, 55n., 62n., 90n., 200n.
- antiplatonisme : 90n.
- néoplatonisme : 8, 65.
- Plotinien : 45n.
- Poème : 123, 137, 147, 157, 159-161.
- poésie : IX, 15, 89, 109, 143-144, 153-154, 158.
- poète : 31, 65, 97, 109-110, 143, 147, 154, 157, 159, 165, 176, 180.
- poétique : 5, 110, 310.
- fiction : 182, 319, 331.
- Ponctuation : 5, 150.
- Prédicable :
- (adjectif) : 245.
- (nom) : 46, 55, 238.
- prédicament : 58, 236, 238-242.
- prédicat : 52, 136-137, 182.
- prédicatif : 136.
- prédication : 8, 141, 220, 235-236, 241-242, 258.
- prédiquer : 58-59, 140, 197, 209, 220-222, 229-236, 241, 245, 247, 252, 257, 260.
- Préposition : 145.
- Preuve : XIII, 35, 50, 61, 84, 106, 169, 255, 306, 340.
- probabilité : 61, 191-192, 255, 309, 317.
- probable : X, 60-61, 100, 120, 168, 189-195, 227, 234, 250-251, 255, 264-265, 267, 272, 277, 285, 305, 310, 318, 322, 336.
- improbable : 284.
- probablement : 132, 192, 247, 305.
- prouver : 4, 7, 75, 80, 107, 116, 118, 125, 128, 131, 136, 138, 140, 147, 169, 199, 208, 212, 234, 254-255, 258, 264, 269-270, 272, 275-276, 284-285, 288-289, 295, 313, 325, 328, 335.

- Problem* : 45n., 48n., 56n., 57n., 59n., 348.
 problème : X, 22, 48, 50-51, 53, 82, 131n., 193-194, 252, 254, 256, 262-263, 312n.
- Professeur : 7, 67, 121, 129, 155-156, 161, 173n., 185-186, 252.
 Jean de Salisbury : 185-186, 253, 255.
- Pronoe* : 320.
- Pronom : 135, 211.
- Proposition : 117, 171, 174, 186, 222, 245, 251-252, 254-255, 262, 264-266, 268, 271, 273, 282, 285, 289
 catégorique ; 137.
 démonstrative : 282.
 dialectique : X, 193, 282.
 disjonctive : 306.
 équimodale : 306.
 non-équimodale : 306.
 hypothétique : 62, 142, 255.
 immédiate : 288.
 indéfinie : 282.
 particulière : 282.
 patronymique : 142.
 prédicative : 136.
- Propre : 46, 252, 258.
- Prosateur : 159.
 prose : 89, 145, 151, 153, 159, 161.
- Providence : 302, 313, 320, 328.
- Prudence : XI, 32, 80, 164, 275, 293-297, 301, 303, 320.
 prudent : 42-43, 61, 84.
 imprudent : 124, 222, 268, 307.
- Pythagoricien : 368.
 silence : 173.
- Quadrivium* : 2n.-4, 31, 79, 110, 114, 129, 158, 185, 367.
- Qualité : 132-134, 138, 141, 145, 149, 198-199, 203, 209, 212-214, 218, 220 233, 235-241, 245, 252, 291-293, 300, 318.
- Quantité : 132-133, 199, 203, 209, 214n., 216-217, 220, 236, 238, 240-242, 245, 253, 291
 quantitative-ment : 300.
- Querelle : 28, 38, 47, 163, 234.
 cornificienne : 37-39, 69, 81, 83, 99, 144.
 dionysienne : 16-17n.
 de mots : 180n., 234.
 trinitaire : 58.
 des universaux : 8n., 51, 53.
 se quereller : 37, 148.
 querelleur : 103.
- Raison : XI-XIII, 4, 7, 60, 63, 65, 103, 105, 107-108, 110, 120, 124-129, 133, 136, 139-140, 166, 168n.-169, 171-172, 189, 204, 206, 208, 213, 216, 218, 220, 222, 244, 274-275, 289, 293, 296-304, 311-313, 315-325, 330-336, 340.
 déraison : 115.
 raisonnable : 44, 132, 140, 181, 205, 219.
 déraisonnable : 78.
 raisonnablement : 202.

- raisonnement : XI, 27, 60, 74, 125, 132, 163, 166-167, 171-172, 187-189, 195, 211, 232, 236, 245, 254, 256, 258, 262, 265-266, 268-269, 274-277, 279-280, 282, 285-288, 290, 307, 319, 333, 337.
- raisonner : 164, 166, 232, 256, 268, 272, 284-285.
- déraisonner : 111.
- Réalisme :
- non-réalisme : 50n., 55n., 62n., 200n.
 - réaliste : 59, 81.
 - réalité : XIII, 6, 45-46, 48-55, 58-61, 63, 73, 103-104, 121, 122, 126-128, 131-134, 139-144, 147, 165-167, 197-201, 203-208, 210, 212-223, 231-234, 237-238, 240-243, 252-254, 261, 265-266, 268, 277, 289-291, 293, 295-299, 301-304, 312, 316, 318-332, 329-331, 335-337, 339.
 - réel :
 - (adjectif) : 46, 270, 283.
 - (nom) : 49.
 - réellement : 277, 335, 354.
- Réduction : 284-285.
- Réfutation : 52, 255, 306, 309.
- réfuter : 29, 98, 103, 117, 186, 191, 196, 255, 258, 262, 264-265, 271-272, 274, 289, 309.
 - irréfutable : XIII, 340.
- Relation : 49, 55, 59, 199, 208, 210-212.
- relatif : 120.
- terme : 207-208, 210-211, 241n.
- Rêve : 74, 212
- rêver : 109.
- Rhétorique :
- (adjectif) : 5, 77, 83, 285, 298n.
 - (nom) : 2n.-4, 6, 28, 37n., 64, 77-78, 110, 144, 158, 168, 185, 188, 190, 266, 273n., 347, 349, 367.
- Rudiments : 11, 33, 162, 184-185, 195, 244-245, 365.
- premiers : 130n. 160, 183.
 - rudimentaire : 90, 195.
- Sage : 30, 37, 41, 61, 100, 103, 105, 107, 115, 128, 148, 164, 168, 193, 207, 212, 241, 287, 337.
- sagement : 109, 334.
 - sagesse : XI-XII, 4, 6, 27, 29-30, 32, 36-37, 39, 42-43, 48, 55, 61, 63-64, 71, 80, 105, 113, 118-119, 124, 129-130, 164, 167, 168, 172, 180-181, 210, 252, 273n., 295, 297-298, 301-303, 307-308, 315-317, 319, 331, 333, 336-337, 340.
- Schema* : 145-149, 151.
- Science politique : 139.
- Semi-voyelle : 132, 162.
- Sens (faculté de juger) : 119, 179, 276.
- bon sens : 47, 74, 179, 194, 221, 226, 269, 276.
 - sensé : 54, 113, 226, 313.

- Signifiant :
 (adjectif) : 56.
 (nom) : 53.
- Signifié (nom) : 53.
- Signification : 5, 15, 50-52, 63, 125, 135, 141, 146-147, 149, 151, 159, 164, 170-171, 174, 195, 204, 207-208, 210, 218n., 222, 228-230, 232-234, 236-237, 243, 245, 248, 253, 263-265, 272, 323n., 330, 332-333.
 cosignification : 234.
 signifier : VIII, 50, 63, 124-125, 135, 137, 159, 170, 200, 207-209, 212, 219, 222, 229, 232-237, 240, 243, 245, 253-254, 257, 259, 262, 264, 315, 323-326, 332.
- Simplasis* : 291.
- Simple : 38, 43, 46, 66, 121, 130, 132, 158, 198, 203-204, 210, 220, 233, 254, 291, 323.
 pur et simple : 187.
 simplement : 30, 156, 196, 203-204, 206, 209, 219, 230, 260, 262, 264, 269, 300, 334.
 purement et simplement : X, 136, 165, 189-190.
 simplicité : XII, 86, 134, 160, 204, 230, 244, 303, 331.
 simplificateur : 40.
- Singularités : 198, 203, 205-207, 210-212, 217-218, 220, 223, 241-242.
 singulier : 8, 134, 200, 211, 215-216, 219-221, 237-238, 241-242, 260, 264, 289, 297, 304.
- Social : 27, 36, 44, 64, 66, 73, 104, 106, 347.
 société : 3, 27, 89, 104-105, 126.
- Socratique : 68, 235.
- Solécisme : 145-147, 151, 153, 309.
- Son : 5, 15, 113, 130-132, 151, 233, 237, 253, 334.
 articulé : 54.
 de la voix : 276.
 élémentaire : 131.
 émis par la voix : 49.
 signifiant : 56.
 vocal : 46, 55-56, 197, 203, 207, 223.
 sonore : 3, 132n.
 résonner : 108, 157n.
- Songe : 205.
- Sophisme : 28, 148-149, 158, 272.
 sophiste : 49, 68-69, 169, 172, 307-309.
- Sophistique :
 (adjectif) : 272.
 (nom) : VII, IX, XII, 1, 27, 64-65, 67-68, 85, 117n., 167-168, 171, 250, 307-309, 314.
 Sorite : 264n.
- Status* : 48, 62, 200n. /statut : 8.
- Stoïcien : 8, 10n., 45n.-48, 52-53, 119-120n., 155n., 166, 213, 257, 320, 323, 326n., 328.
 stoïcisme : 122n.

- Stychyologue : 137.
- Substance : 8, 52-54, 119, 132-137, 198, 203-206, 209, 212-213, 216, 220, 233, 236-242, 257, 259-261, 291, 321, 329, 332-334.
substantia : 51n.
 substantiel : 46, 213, 229.
 consubstantiel : 298.
 substantif : VIII, 132-135, 139-140, 198, 327.
 substantivement : 134.
- Syllabe : 135, 150, 157n., 177, 219, 245, 271.
 syllabaire : 254, 266.
- Syllogisme : 74, 188, 247, 251, 267-268, 271-273, 275-276, 283-285, 288-289.
 catégorique : 137.
 chicanier : 272.
 circulaire : 284.
 de la première forme : 306.
 de la seconde forme : 306.
 démonstratif : 247n.
 dialectique : 2251, 272.
 hypothétique : XII, 305-306.
 illusoire : 309.
 imparfait : 282, 284.
 incomplet : 268n.
 modal : 43, 283.
 parfait : 282, 284.
 physiognomique : 286n.
 résistanciel : 308.
 rhétorique : 285.
 sophistique : 272.
 syllogistique : 282.
- Synkategoremata* : 141.
- Synecdoque : 147, 231, 257.
- Synonymie : 51, 222.
- Terme :
 prédicat ou sujet : 15, 51n., 57, 71, 90, 124, 132, 134, 136-138, 140-141, 145-147, 150, 157, 159, 169, 178, 205, 207-208, 210-212, 222, 230, 232, 247, 253-254, 259-260, 263, 282, 297, 326, 333.
 (d'un syllogisme) : 222, 247, 263-264, 266, 273, 282, 285.
- Théologie : 53-54, 57, 63, 71, 140n., 186, 219n.
 théologien : 1, 24, 115-116n.
 théologique : 16, 22, 54n., 59n., 62.
- Thèse : 17, 29, 39, 41, 53, 57-60, 80-81, 83, 188, 192-194, 232, 238, 252, 267, 269, 271n., 274, 309, 318n., 360.
thesis : 194.
- Topique (nom) : 263.
topos : 25n., 35-36, 38-39, 263.
- Traducteur : VII, 2, 8, 10, 12-15, 18-20, 22, 24, 90.
 traduction : VII, 1-12, 9-15, 18-24, 49, 89-90, 164, 216n., 218, 230n., 251, 273n., 287, 310n., 316n., 354, 364, 366-367, 371, 376.

- traduire : 9-12, 15, 19-21, 23, 33, 45.
 rendre par : 150, 157, 189, 200, 230.
 appeler : 280-281, 291, 293-294, 303, 305, 308, 316, 320.
 c'est-à-dire : 137-138, 144, 147, 171, 188, 195, 199, 205, 263, 309, 327.
 soit : 145.
 retraduire : 9, 20.
- Transposer : 141.
 transposition : 108, 140, 142-143, 148, 159, 229, 257, 259, 286.
- Trivium* : VII, 1-4, 27-28, 31, 39, 44, 51n., 61, 66, 70, 73-74, 77, 83, 87-88, 114, 129, 158n., 345, 367.
- Tromper : 171, 232, 272, 296, 301, 307, 335.
 se tromper : XII, 116, 157n., 171, 292n., 298, 313, 330, 339.
 tromperie : XI, 140, 148, 172, 250, 293, 308, 310, 329.
 trompeur (adjectif) : 314, 326.
- Trope : 147-148, 151, 157.
- Universalité : 60, 143, 192, 198, 200, 332.
 universaux : VII, 3, 6, 8, 39, 44-47, 50-51, 53, 55, 58, 60, 80, 82, 197-198, 200, 203, 205-207, 209, 212, 217, 222-223, 272, 288-289.
- universel :
 (adjectif) : 8, 46, 53, 55, 57, 62, 65, 200, 207, 212, 242, 264, 267-268, 270, 282, 32.
 (nom) :
 l'universel : 8, 46, 53-55, 57, 174, 237.
 un universel : 198, 207, 211-212, 217, 270, 272.
- Univoque : 232-233, 236-237, 253, 257.
- Usage : 63, 109, 119, 135, 140, 142-144, 158-159, 166, 226, 228, 231, 244, 248-249, 274, 282, 284, 332.
- Utile : VIII-IX, XI, 4, 6, 15, 31, 57, 79-80, 85, 87, 89, 98, 104-105, 110, 114, 118, 120, 123-125, 128, 132, 137, 139, 143, 147, 149, 151-152, 154, 160-161, 163-164, 174, 176, 178-182, 185, 189, 193-194, 196, 223, 230, 232-233, 243-244, 250-251, 253, 256, 258, 263, 265-269, 272, 276, 280-281, 286, 288, 290, 292-293, 298, 306, 314, 319, 336, 339, 343.
 inutile : 3, 7, 40, 47-48, 80, 84, 99-100, 115, 123-015, 138, 153, 163, 170, 172, 180-182, 237, 247, 252, 277, 281, 310, 314, 336-337, 339.
 utilement : 83, 247, 276, 324.
 inutilement : 180.
 utilisateurs : 66.

- utiliser : IX, XII, 71, 85, 122,
 151-152, 188, 284, 312.
 utilitarisme : 27, 87.
utilitas : 71n.
 utilité : X, XII, 3-6, 31-32,
 47, 57, 84, 105, 119, 153,
 155, 162, 178-180, 187,
 189, 232, 245, 249- 251,
 254, 256, 265-266, 277,
 285, 307, 316.
 inutilité : 75, 125, 336.
- Vain : 4, 35, 61, 65, 67, 117, 121,
 123, 160, 165, 180n., 203,
 215, 239, 242, 254, 265,
 222, 255-226, 329-330
 en vain : 147, 149, 161, 200,
 307, 325.
 vanité : XIII, 30, 34, 68, 72,
 76, 81, 98-99, 107n., 111,
 113, 185, 194, 292, 315n.,
 324-325, 335-336, 339-340,
 342.
 vaniteux : 47.
- Venteux (qui prononce de vaines
 paroles) : 67, 107.
- Verbe :
 divin : 333, 335.
 parole : 13.
 partie du discours : 5, 45, 49,
 133-135, 141-142, 159,
 198, 245, 254, 281.
 verbeux : 7.
 verbosité : 107, 308, 314,
 339.
- Vérité :
 (singulier) : XII-XIII, 4-7,
 29-30, 33, 51-52, 57n., 60-
 61, 65-66, 100-101, 106,
 111, 138, 143, 149, 155,
 161, 163-166, 168-170,
 172, 174, 176, 185, 190-
 191, 193-194, 198, 210-
 211, 213, 221, 226, 230,
 237, 243-244, 246-247,
 251, 265, 275, 277, 279,
 285, 289, 294, 296, 298,
 301, 305, 308, 315-325,
 330-331, 333-337, 340,
 343.
 (pluriel) : XIII, 87, 172, 191,
 199, 288, 298, 301-303,
 326, 329, 331-333, 339.
 probables : X, 60, 189, 191,
 193-194, 277.
 véritablement : 244, 331.
- Vers : 12, 35, 110, 137, 150, 157,
 310.
 versifier : 328.
- Vide (sens figuré) : 6, 46, 170,
 203-204, 220, 324, 330.
- Vocables (les cinq) : 196.
 vocal :
 son : 46, 55-56, 197, 203,
 207, 223.
 diversivocal : 236-237.
 univocal : 236-237.
 vocaliste : 55.
 voix :
 les cinq : 45, 46n.
 les sept : 131.
 parole humaine ou divine :
 49, 53-54, 63, 109-110,
 113, 145, 165n., 151n.-
 152, 226, 276.

Voyelle : 108, 131, 135, 162,
196.

Vrai : IX, XII-XIII, 49-50, 55, 61,
65, 68, 100, 103, 127, 139,
164-167, 171-172, 177-178,
181, 189, 191, 194, 206-
208, 213, 220-223, 226,
230-232, 234-235, 245-246,
250, 254, 257, 261-262,
270-272, 277, 281, 284-
285, 294, 296-297, 312,
318, 320-325, 329-332,
336.

Vraisemblable : 139, 168-169,
172, 174, 191, 207, 275.
vraisemblablement : 306.
vraisemblance : IX, 167-169,
171-172, 182, 289, 337.

Yconoufana : 205.

Yle : 60, 213-214, 328.

COLLECTION ZÊTËSIS

Série « Textes et essais »

- Boulad-Ayoub, Josiane et Raymond Klibansky (dir.). *La pensée philosophique d'expression française au Canada. Le rayonnement du Québec*, 1998.
- Narbonne, Jean-Marc et Luc Langlois (dir.). *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, tome 1, 1999.
- Narbonne, Jean-Marc et Luc Langlois (dir.). *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux. Actes du XXVII^e congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française (A.S.P.L.F.)*, tome 2, 1999.
- Melkevik, Bjarne et Jean-Marc Narbonne (dir.). *Une philosophie dans l'histoire. Hommages à Raymond Klibansky*, 2000.
- Migueluez, Roberto. *Les règles de l'interaction. Essais de philosophie socio-logique*, 2001.
- Lafleur, Claude. *Pétrarque et l'amitié. Doctrine et pratique de l'amitié chez Pétrarque à partir de ses textes latins*, 2001.
- Kaboré, Boniface. *L'idéal démocratique entre l'universel et le particulier. Essai de philosophie politique*, 2001.
- Lagueux, Maurice. *Actualité de la philosophie de l'histoire. L'histoire aux mains des philosophes*, 2001.
- Désilets, André. *Les tensions de l'errance*, 2002.
- De Raymond, Jean-François. *Descartes et le Nouveau Monde. Le cheminement du cartésianisme au Canada XVII^e – XX^e siècles*, 2003.
- Fisette, Denis et Sandra Lapointe (dir.). *Aux origines de la phénoménologie. Husserl et le contexte des recherches logiques*, 2003.
- Russell, Bertrand. *Le pouvoir*, 2003.
- Biondi, Paolo C. *Aristotle. Posterior Analytics II.19. Introduction, Greek Text, Translation and Commentary, Accompanied by a Critical Analysis*, 2004.
- Narbonne, Jean-Marc et Alfons Reckermann (dir.). *Pensées de l'« Un » dans l'histoire de la philosophie. Études en hommage au professeur Werner Beierwaltes*, 2004.
- Narbonne, Jean-Marc et Wayne Hankey. *Lévinas et l'héritage grec suivi de Cent ans de néoplatonisme en France. Une brève histoire philosophique*, 2004.
- Bouchard, Guy. *Les bœufs bipèdes. La théorie aristotélicienne de l'esclavage et ses interprètes francophones*, 2004. Dewiel, Boris. *La démocratie : histoire des idées*, 2005.

- Russell, Bertrand. *L'autorité et l'individu*, 2005.
- Russell, Bertrand. *L'art de philosopher*, 2005.
- Royle, Peter. *L'homme et le néant chez Jean-Paul Sartre*, 2005.
- Filion, Jean-François. *Dialectique et matière. La conceptualité inconsciente des processus inorganiques dans la Philosophie de la nature (1830) de Hegel*, 2007.
- Nadeau, Christian et Alexis Lapointe (dir.). *La Philosophie de l'histoire. Hommages offerts à Maurice Lagueux*, 2007
- Russell, Bertrand. *Principes de reconstruction sociale*, 2007.
- Belzile, Jean-François. *Vaincre et convaincre. Une dialectique indienne de la certitude (III^e-VII^e s.), son éthique et sa comparaison avec la dialectique grecque*, 2008.
- Achard, Martin, Wayne Hankey et Jean-Marc Narbonne (éditeurs). *Perspectives sur le néoplatonisme. International Society of Neoplatonic Studies. Actes du colloque de 2006*, 2009.
- Narbonne, Jean-Marc, et Paul-Hubert Poirier (dir.). *Gnose et philosophie. Études en hommage à Pierre Hadot*, 2009.
- Cornea, Andrei. *Lorsque Socrate a tort*, 2009.

Série « Instruments »

- Thibaudeau, Victor. *Principes de logique. Définition, énonciation, raisonnement*, 2006.