question de l'universalité comme un corrélat logique des enseignements dualistes des cathares. Composé en Italie vers la fin de la première moitié du XIIIe siècle, le *Livre des Deux Principes* permet de dégager quelques linéaments d'une logique, contradictoire à celle aristotélicienne, qui perçoit à travers les textes de *l'Écriture* une dualité de principe, fondement d'une *homonymie réelle*.

Dominique MALLET
(CERMAM — Université Michel de Montaigne (Bordeaux 3))

Alain DE LIBERA, *La querelle des universaux, de Platon à la fin du Moyen Âge*. Seuil, « Des Travaux » Paris, 1996. 460 p. + 37 p. de bibliographie, d'index et de glossaire.

« Le problème des universaux est un condensateur d'innovations, nul autre ne permet de voir se former, s'échanger et se codifier autant de langages théoriques, de modèles ou d'instruments analytiques *nouveaux* : la théorie des *intentiones* et l'innovation de l'intentionnalité, la mise en crise des concepts d'essence et d'existence par l'élaboration médiévale de la vieille notion de subsistance, la découverte avicennienne de l' " indifférence de l'essence ", prélude aux modernes formulations des principes d'indifférence et d'indépendance de la tradition meinongienne, la différenciation entre " existence " et " choséité ", l'articulation d'une véritable réflexion sur les signes, la refonte et la formulation d'une nouvelle notion de l'abstraction... » (p. 446-447). Si le travail de A. de Libera devait seulement aboutir à cette conclusion, cela serait largement suffisant pour saluer cet ouvrage [40], mais l'entreprise de l'auteur est plus radicale encore. Après tant de livres écrits sur la querelle des universaux (voir la bibliographie, p. 463-484) — querelle qui, au Moyen Âge, a fait couler beaucoup d'encre et... de sang — peut-être pensait-on qu'il ne restait plus rien à dire à ce sujet. Ces 460 pages prouvent le contraire et montrent, et avec quelle érudition, qu'on n'avait pas encore livré tous les secrets de cette querelle.

Une des premières nouveautés de ce livre est de saisir la querelle des universaux *in statu nascendi*. Celle-ci ne peut être pleinement contenue que si on l'inscrit dans la *translatio*

40. Entreprise qui s'inscrit dans un vaste programme de réhabilitation de la philosophie médiévale où les deux versions de celle-ci — arabe et juive — participent pleinement, grâce à la *translatio studiorum*, à l'élaboration de la version latine. Programme que De Libera a inauguré par *La philosophie médiévale* (PUF, « Que sais-je ? », 1989) et poursuivi par « Penser au Moyen Âge » (Seuil, 1991) et *La philosophie médiévale* (PUF, « Premier cycle », 1993), sans oublier « Averroès et l'averroïsme » (PUF, « Que sais-je ? », 1994, en collaboration avec Maurice-Ruben Hayoun) et *L'unité de L'intellect contre les averroïstes* suivi de *Textes contre Averroès, antérieurs à 1270*, texte latin, traduction, bibliographie, chronologie, notes et index (G-F Flammarion, 1994).

BCAI 13 (1997) A. de Libera: La querelle des universaux, de Platon à la fin du Moyen Âge, recensé par A. Hilal
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

studiorum, ce long processus de transmission des problèmes philosophiques qui, parfois au prix d'une métamorphose des textes grecs, de leur travestissement et de leur parasitage, a introduit la philosophie grecque à Rome, en terre d'Islam et, finalement, en Occident latin. De ce point de vue, la querelle des universaux ne peut avoir un commencement absolu[41] et on ne peut dire qu'elle a fait irruption au XIIe siècle quand Abélard déclara la guerre contre son maître Roscelin de Compiègne pour qui les universaux n'étaient que des *flatus vocis* ou contre ceux (les réalistes purs) qui soutenaient que les idées possèdent une réalité absolue, indépendante de l'intellect. Si Abélard a déclaré les hostilités, c'est qu'il y eut profusion d'armes longtemps fourbies. Il suffit de lire le premier chapitre, admirable résumé de l'ambition et des grandes lignes de l'ouvrage, pour comprendre que le débat entre réalistes, conceptualistes et nominalistes, n'est que le prolongement, par d'autres moyens, de la confrontation entre Aristote et son maître Platon (p. 33, 443). Il faut dire que les vides laissés par le premier, les contradictions qui sous-tendent ses œuvres ont longtemps profité au deuxième et les commentateurs anciens d'Aristote n'ont pas hésité à « platoniser » celui-ci[42]. Un des meilleurs exemples qui illustrent cette « platonisation » (ou « platonisme de contrebande », p. 59) porte sur le problème de la paronymie ou la causalité éponymique des formes. On sait que les formes platoniciennes sont séparées, mais cette séparation n'empêche pas que les choses *participent* d'elles, participation signalée essentiellement par le nom que les choses reçoivent de ces formes. On sait aussi qu'Aristote n'a pas suivi cette voie, mais quand il définit des paronymes comme « des choses qui, différant d'une autre par le cas, reçoivent leur appellation d'après son nom, ainsi de grammaire vient grammairien... » (*Catégories* 1), cela ne pouvait échapper aux néoplatoniciens « pour le (re)*platoniser* à fond » (p. 60). Le flou du texte aristotélicien a permis à Simplicius de considérer qu'une chose blanche n'est que le résultat d'une *chute* de la blancheur dans l'adjectif « blanche » et, partant, l'abstrait trouve sa place dans le concret, les universaux dans les choses mêmes et le platonisme grammatical dans un platonisme métaphysique. « Il ne restait plus qu'à exploiter certaines définitions ambiguës (comme celle d'*Anal. post.* II, 19, sur l'universel " résidant un et identique dans tous les sujets particuliers ") pour obtenir un Aristote vraiment systématique : un Aristote platonicien » (p. 62).

Si l'on ajoute à cela le rôle joué par cette « matrice textuelle » (p. 39), qui était l'*Isagoge* de Porphyre, dans la compréhension des *Catégories* au Moyen Âge, on aura fait le tour de

41. Rares sont les historiens de la philosophie qui ont tenté de destabiliser ce point de vue qui continue à prévaloir dans les classes de philosophie et qui voit dans cette querelle un problème sans père et purement latin. J. Largeault, dans son *Enquête sur le nominalisme* (Louvain, 1971), a été, à notre connaissance, le seul à avoir essayé de remonter aux Grecs. Mais sa tentative ne pouvait aboutir car il n'y cherchait pas des origines au problème des universaux, mais plutôt des candidats susceptibles d'illustrer les définitions qu'ils donnaient aux termes « nominalisme » et « réalisme ».

42. Pour un exemple de cette platonisation d'Aristote, cf. l'important article de Michel Narcy, « L'homonymie entre Aristote et ses commentateurs néoplatoniciens », *Les Études philosophiques*, n° 1, 1981, p. 35-52.

BCAI 13 (1997) A. de Libera: La querelle des universaux, de Platon à la fin du Moyen Âge, recensé par A. Hilal
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

ces préalables des universaux chez les Grecs. Ce texte n'avait qu'une ambition pédagogique, il ne cherchait pas à problématiser ou à nuancer les cinq prédicables des *Topiques* (genre, espèce, différence, propre, accident), mais le fait qu'il soit élaboré dans un terrain néo-platonicien a fini par révéler (indirectement) les ambiguïtés qui courent dans le texte qu'il commente : les *Catégories*. On ne sait plus si les dix catégories étaient des mots, des concepts ou des choses.

Tous ces éléments, sans oublier bien sûr la thématique du *Ménon*, vont être relus, expliqués, critiqués, « reformatés », par le Moyen Âge arabe. L'occasion pour les querellistes latins de disposer d'un arsenal théorique et de réseaux de concepts suffisamment élaborés. La distinction farabienne des deux sens du mot « abstraction » — 1) abstration des choses unies à une matière et que l'on sépare selon l'essence par l'intellect et 2) abstraction qui porte sur les choses qui n'ont jamais été unies à une matière — sera reprise par Roger Bacon et lui permettra de délimiter l'objet de la métaphysique : celle-ci ne porte, selon lui, que sur ce qui est essentiellement séparé. La triple distinction d'Avicenne entre universaux *in multiplicitate, postquam fuerint in multiplicitatem* et *ante multiplicitatem* va permettre à Albert le Grand de sauver le platonisme dans un XIIIe siècle complètement acquis à la cause d'Aristote ou plutôt « de corriger Platon par Aristote et de compléter Aristote par Platon » (p. 257). Averroès va permettre à Thomas d'Aquin de remonter à Aristote, mais en utilisant la thèse avicennienne de l'indifférence de l'essence et la distinction entre l'essence et l'être et en reconduisant pour l'essence la triple distinction de l'universel (p. 283). La définition averroïste de l'universel reformulée par l'A. (p. 212), « Les universaux ne sont pas substance, ce ne sont pas des parties des choses, et ils ne sont pas substance des choses, mais ils font connaître la substance des choses », va être reprise au XIVe siècle par Occam et nourrira sa controverse contre Duns Scot qui, lui, partira d'Avicenne en développant et déplaçant « la théorie avicennienne de l'essence dans son identité éidétique pure » (p. 330).

On aurait pu prolonger cette liste d'exemples, non pas pour affirmer que toutes les problématiques des universaux se trouvent déjà exprimées chez les Grecs et les Arabes — ce qui est historiquement faux — mais plutôt pour dire qu'elles y avaient leurs premières manifestations, et « loin d'isoler le Moyen Âge latin dans une idiosyncrasie provinciale nourrie de la fiction des commencements absolus, la querelle des universaux le place au cœur d'un mouvement de transmission et de reproduction continu où communiquent au moins trois philosophies: la grecque tardive, l'arabe et la latine » (p. 444).

Bien des questions se posent à la lecture de cet ouvrage important, sans qu'il soit possible, en si peu d'espace, de les aborder comme elles le mériteraient. Faisons tout de même deux remarques :

a) Dans p. 17, note 6, l'A. signale une différence entre l'*Isagoge* et les *Topiques*. Aristote ne fait aucun cas de l'espèce et Porphyre isole la différence qu'Aristote a intégrée dans le genre. Et si Porphyre avait raison d'isoler la différence? Si Porphyre était un bon lecteur des textes du Stagirite? Car rien n'est tout à fait tranché chez celui-ci : si la différence est souvent liée au genre, il ne manque pas de textes pour remettre ce point de vue en question (cf. *Top* IV, 2 122b 15-17; 6 128a, 20-30...), cf. pour ce problème, Donald Morrison, « Le statut catégoriel

BCAI 13 (1997) A. de Libera: La querelle des universaux, de Platon à la fin du Moyen Âge, recensé par A. Hilal
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

des différences dans l' " Organon " », *Revue philosophique*, 2/1993, p. 147-177. Si tel est le problème de la différence, la question que l'on devrait se poser est la suivante : quelle est cette évolution ou ce moment philosophique qui a fini par fixer la différence au genre ?

b) Le fait que l'A. n'a eu accès qu'aux œuvres philosophiques arabes traduites en langues européennes a éclipsé toute l'étendue de la *translatio studiorum* telle qu'elle a opéré en terre d'Islam. Ainsi Fārābī ne brille pas que par sa tentative de concilier Platon et Aristote ou par *De intellectu et intellecto*; le *K. al-ḥurūf* (§ 24-36, éd. Mahdi) développe un point de vue sur l'abstraction et sur la dénomination qui n'est pas étrangère au problème des universaux et auquel Averroès ne restera pas indifférent.

Cela n'enlève rien à la valeur de ce livre et on ne saurait trop insister sur l'importance d'un tel travail qui parvient à faire la synthèse de champs d'études qui, jusque-là, avaient été seulement l'objet de monographies sans aucun lien entre elles.

Aziz Hilal
(CERMAM — Université Michel de Montaigne (Bordeaux 3))

Joaquín Lomba Fuentes, *Ibn Paqūda. Los deberes de los corazones.* Fundación Universitaria Española (Colección « Clásicos olvidados », 14), Madrid, 1994. 24 × 17,5 cm, LXIII + 346 p.

Introduction, traduction en espagnol, notes et index de noms et index de citations, avec préface du philosophe José Luis Lopez Aranguren, de l'ouvrage *Kitāb al-hidāya ilā farā'iḍ al-qulūb* (« Livre de la direction des devoirs des cœurs », selon la traduction de Lomba), écrit en arabe par le juif — très probablement d'origine aragonaise — Bahya Bār Yōsef ben Paqūda al-Saraqustī, et traduit en hébreu, un siècle plus tard, par Yehūdah ibn Tibbon, entre 1161 et 1180, sous le titre de *Hobōt ha-lebabōt.* C'est un classique de la littérature religieuse juive du Moyen Âge, qui n'a jamais posé de problèmes dans la communauté juive et qui a été traduit, depuis le début du XVIIe siècle, en un très grand nombre de langues de la diaspora juive et de la culture en général.

En espagnol, on n'avait que la version de Tsaddik ben Yōsef Formone, publiée en 1610 à Amsterdam et en 1713 à Venise, rareté bibliographique pratiquement inconnue, et des traductions modernes très fragmentaires (J.M. Millás Vallicrosa en 1940, C. Ramón Gil en 1952 et J. Lomba lui-même en 1987). Ibn Paqūda n'était évidemment pas un inconnu dans la culture espagnole : le travail en français de Georges Vajda avait été traduit en espagnol par J.M. Solá-Solé, avec des ajouts de l'auteur (*La teología ascética de Bahya Ibn Paqūda*, Madrid-Barcelone, 1950). En français, il faut mentionner la traduction et belle étude introductive d'A. Chouraki, en 1950, avec préface de Jacques Maritain (traduites plus récemment en italien par E. da Rosa, Milan, 1988). C'était, donc, un ouvrage classique à faire connaître dans le domaine de la langue espagnole Ce qu'a fait, et fort bien, le professeur Lomba.

BCAI 13 (1997) A. de Libera: La querelle des universaux, de Platon à la fin du Moyen Âge, recensé par A. Hilal
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net