

Y A-T-IL UN ÂGE SCOLASTIQUE DE LA VÉRITÉ?

«...une espèce de Chine soi-disant Grèce;»

Victor Hugo: *William Shakespeare*
Deuxième partie
L. III c. 6

1. LA CHUTE DE LA SCOLASTIQUE

Mon propos sera double: d'abord résoudre un problème d'histoire de la philosophie, ensuite répondre à une *exigence de vérité*. C'est pourquoi ma question initiale conjoint l'*âge* et la *vérité*. Cette rencontre n'est ni fortuite, ni seulement théorique. Une culture la suscite: la *scolastique*.

Ma démarche repose sur l'hypothèse suivante: la scolastique n'est pas un résultat; la scolastique n'est pas l'effet historique résultant de la réunion d'un certain nombre de penseurs qui partagent la même idée de la vérité, la scolastique est une *forme* douée d'une consistance propre dont la causalité, logiquement et historiquement déterminée, commande l'oeuvre des auteurs qui trouvent signification en elle.

On conçoit à peine selon ce point de vue comment la scolastique a pu être confondue avec une *Philosophia perennis*. A la conception académique du Panthéon philosophique où chaque auteur vient prendre sa place dans une histoire continue de la vérité, la scolastique oppose une rupture: elle ne fait plus concevoir l'histoire de la métaphysique comme une suite d'auteurs, ou de systèmes, comme le veut encore aujourd'hui la tradition universitaire qui s'attache à la reconstitution de la pensée de telle ou telle signature philosophique; elle apprend au contraire à concevoir des structures séparées, successives ou superposées dont l'unité est constituée à chaque fois par un mot d'ordre, un énoncé, une mentalité spécifique et non communicable. Si l'interrogation sur le phénomène scolastique ne prétend pas se substituer aux études sur la doctrine de chaque auteur, elle prétend à tour le moins fournir une forme interprétative globale à l'intérieur de laquelle chacune de ces reconstitutions particulières entre dans un système de relations, d'inclusions réciproques, de multiplication et finalement de variation intellectuelle selon une contrainte présumée (même si celle-ci demeure non dite), qui constitue un objet spécifique de connaissance.

Parce qu'elle va du tout à la partie, l'étude de la scolastique s'oppose donc à l'historicisme comme elle s'oppose à la *Philosophia perennis*. Elle

croit que la pensée est architectonique et que l'évolution qui peut se manifester dans son exposition est déjà déterminée dans la forme qui la conditionne. Pour elle la connaissance de l'histoire de la pensée consiste en la description des *affinités* qui s'établissent entre les concepts. Ces affinités ne sont pas immuables, ni déductibles *a priori*. Elles résultent de leur intégration dans des constellations différentielles dont le jeu atomique explique les tours et les retours de l'histoire. Nous dirons donc qu'à la *science des systèmes*, nous opposons la *science des corpus* et que cette décision fait plus qu'inaugurer une nouvelle manière de considérer l'histoire de la philosophie, elle renoue avec le paysage qu'offrait la philosophie avant le *Discours de la Méthode*. Parce qu'elle est une théorie des écoles et non des auteurs, elle est une forme d'*alexandrinisme philosophique* pour laquelle Platon est à penser depuis le Platonisme et le Néoplatonisme et Aristote depuis le développement que Boèce et la scolastique ont apporté à son oeuvre. Certes nous ne saurions confondre l'aristotélisme antique et l'aristotélisme chrétien. Mais ce type de coupure ne s'institue pas comme une rupture de corpus, mais comme une rupture d'*usage* du corpus.

Mais il ne nous appartient pas seulement de constituer le corpus scolastique, il nous importe aussi de l'évaluer et puisqu'à la scolastique correspond selon notre hypothèse un certain traitement de la question de la vérité, il nous incombe d'en interroger la valeur de vérité.

A cet égard rien ne nous semble plus nécessaire que de reconnaître les faits. Les faits sont simples: *La scolastique est morte*. On aura beau imaginer tous les retours, toutes les pérennisations qu'on voudra, on n'échappera pas à la «chute de la scolastique» dont parle Ravaisson dans la préface de son édition de la *Métaphysique* d'Aristote. Nier cette constatation, c'est se priver de tout accès à notre modernité dont la nouveauté (la *novitas*) réside précisément dans son incapacité à se tenir à une des grandes formes symboliques qui ont rythmé le passé de notre civilisation. On pourra bien revendiquer une certaine actualité pour la «philosophie chrétienne», au *thomisme* même, si on le veut, mais l'ordre scolastique, tel que nous l'avons défini, n'est plus. Il reste des pensées qui proviennent de la scolastique, mais le monde scolastique a disparu. Puisque nous avons défini la scolastique comme une règle particulière d'affinité (et dons d'enchaînement) des concepts, la question de la vérité présente de la scolastique se pose ainsi pour nous: comment les fragments qui nous demeurent peuvent-ils encore constituer un *discours* et prétendre accéder par conséquent au statut d'une vérité déterminée?

Pour répondre à cette question, qui est aussi bien la question essentielle qui nous guide, il nous faut entrer maintenant dans le détail de l'*ævum scolastique* et considérer ce qui tombe au juste quand chute la scolastique. Car l'ensemble qu'elle présente est loin d'être monolithique. Sa cohésion serait plutôt constituée par un système de relais perpétuels grâce auquel des parties déjà ordonnées (par exemple la doctrine de la démonstration des *Seconds Analytiques*, les vertus théologiques, la question de l'être, la subsistance dans le Christ) cherchent à s'imposer au tout, puis perdent pied au profit d'autres. Ceci ne signifie pas que nous pensions avec quelques auteurs, avec Duhem en particulier, que la scolastique, et en elle le thomisme (qui est comme le moyen terme de cette

vertu intellectuelle), ne soit qu'une «marquetterie» qui manifeste plus une aspiration ou une tendance à la synthèse qu'une véritable synthèse. Nous soutenons plutôt que la nature même de la forme scolastique qui nous sert de principe explicatif en cette matière, implique que le tout ne soit autre que le mouvement des parties qui s'efforcent de lui donner sens, s'il est vrai qu'en elle-même une totalité n'est qu'une force sourde et toujours contingente. La cohérence de l'édifice n'est pas celle d'une harmonie, mais celle d'autorités successives et contrastées qui s'imposent l'une à l'autre, —parce qu'elles s'appartiennent dirait Hegel. Mais à la différence de Hegel nous ne limitons pas à la *foi* et au *savoir* les termes qui entrent dans le grand jeu de la scolastique. Surtout nous ne laissons pas entendre qu'ils se réconcilient dans une conscience supérieure. La puissance de la scolastique est au contraire, selon notre point de vue, proportionnelle à la force de dissociation des parties qu'elle parvient à réunir, sans les contraindre au joug tout idéal de la conciliation des contraires.

Nous n'en soutenons pas moins qu'aujourd'hui la bataille est rompue. Mais les fragments de la Babel qui nous demeurent étaient déjà *prédesinés* dans l'ordre apparemment homogène de la scolastique. Une vie nouvelle commence pour eux. Mais nous pouvons déjà en considérer l'économie particulière dans la grande période de la scolastique où il faisaient jouer, à leur échelle, leur force de dissociation.

C'est ainsi que nous discernons *deux conceptions scolastiques de la vérité* et nous nous appliquerons à les rendre indépendantes. Leur *composition* soutient l'âge classique de la scolastique et s'offre aujourd'hui à notre connaissance comme un objet nouveau pour une *science humaine* spécifique. Leur *séparation* prépare les conditions d'un *usage* actuel de l'âge scolastique de la vérité. Nous opposerons ainsi la scolastique de Cajétan à la scolastique de Dominique de Soto et de Melchior Cano, et parce que nous nous soucions de vérité, nous nous occuperons de leurs conceptions divergentes de la vérité scolastique.

2. LA SCOLASTIQUE COMME RATIO INTERPRETANDI

La préface au *De natura et gratia*¹ communiqué par Dominique de Soto aux Pères du Concile de Trente en 1547 est un véritable manifeste de philosophie scolastique. D'emblée le propos est présenté dans son urgence dramatique: l'hérésite luthérienne a provoqué un incendie universel

«contra patriae sacram maiestatem, contra ecclesiam Dei, contra veritatem evangelii», p. 1b.

Or, continue Soto, quelles qu'aient pu être les moeurs des hommes dans leur vie privée et les abus qu'ils ont pu commettre au nom des lois,

«tamen veritas fidei, omni procul dubio vera est. Nam divina, firmaque; adeo et sancta est, et cui ullo ex odio, vel praetextu contraire, nefandum impietatis scelus est», *ibid.*

1 *Fratris Dominici Soto... Ad S. Concilium Tridentinum, «de natura et gratia»* (Lugduni 1581), Ad sanctos patres Tridentinae Synodi nuncupatoria Praefatio.

Soto précise alors que dans le traité qui défend une telle vérité:

«*stylo et ratione procedendi ac disserendi non admodum sumus scolasticam formam aspernati*» (p. 2a).

Il est vrai, s'empresse-t-il d'ajouter, que le «*scolasticorum nomen*» est abhorré par les luthériens. Ce n'est pas un hasard, poursuit-il, si la guerre interne à l'Eglise provient toute entière de cette haine. L'hérétique craint et pour cette raison veut abattre les «*hominum ordines*» qui sont les «chiens de garde» du troupeau.

Même chez les catholiques, remarque Soto (qui eut à défendre la théologie scolastique au concile de Trente contre les partisans de la théologie positive), l'exposition par questions et la philosophie sont négligées au profit des langues et de la culture humaniste. Mais un retour aux Pères et à l'écriture sans le *fil d'Ariane* de la scolastique est un songe absurde qui conduit le monde chrétien à sa perte. L'esprit chrétien est ailleurs, sa «raison formelle» ne se confond pas avec celle à travers laquelle un cicéronien aborde le monde.

L'urgence est autre aujourd'hui. Certes la *res scolastica* doit être «amputée» et

«*a sophismatum quidem nugis, et a metaphysicorum vanis portentis repurganda; detur tamen summa opera, ne penitus depereat, sed instauratur potius nisi plurimos velimus habere nomen, rarissimos tamen re esse theologos*» (p. 2b).

L'heure d'une *instauration* (Soto ne dit pas une restauration) de la scolastique a donc sonné. Pour y parvenir, il faut commencer par élaguer les prolongements logiques et métaphysiques de la scolastique. Il faut une scolastique *théologique* et non pas *spéculative*, tel est le point clé. Sa nature profonde est ailleurs.

Il est vrai, reconnaît Soto, que «*ratio haec per quaestiones disputandi*» n'a pas été expressément recommandée par les Pères de l'Eglise. Mais comme ils étaient d'excellents philosophes, «*planum est peripateticam hanc formam novisse*» (ibid).

Qu'on relise attentivement cette phrase, elle est étrange. On nous présente la raison formelle de la scolastique comme une simple forme d'exposition indifférente à son contenu. Ensuite on rapporte expressément cette «forme» à la philosophie d'Aristote. Comment pourrions-nous dès lors conclure que la philosophie n'est qu'une rhétorique d'exposition? La question n'est-elle pas le lieu par excellence où, selon Averroès, logique et métaphysique prouvent leur affinité, au point que ce soit ici le contenu qui dicte la forme de sa mise en problème?

Dans son commentaire au livre B de la *Métaphysique*, saint Thomas écrivait:

«*consuetudo Aristotelis fuit fere ut inquisitioni veritatis vel determinationi praemitteret dubitationes emergentes*»,

et ceci tout particulièrement dans la métaphysique remarque Thomas, qui exige, à cause de l'universalité de son objet, «*universalis dubitatio*

de veritate» (§ 343)². L'investigation de la vérité en effet «*nihil aliud est quam solutio prius dubitatorum*» (§ 339). Comment dès lors pourrait-on soutenir que l'exposition par question est une simple forme alors qu'elle s'attache de façon spécifique au degré d'universalité de son objet et à la propriété de ses principes? A l'inverse de Soto, Cajétan, dans la *Praefatio* à son Commentaire de la Somme³, fera de la question le moyen spécifique d'accéder à la vérité pour qui est fidèle à Aristote. Pour Cajétan en effet, la scolastique partage avec la philosophie une même idée de la vérité, même si cette communauté formelle est analogique. Si Thomas d'Aquin ne s'éloigne jamais de la vérité, constate alors Cajétan, c'est parce que sur toute chose divine et humaine «*proprias semper in singulis ad utramque partem dubitationes adducit*».

La question n'est pas un vêtement de la vérité, elle en est la *conjecture* et la *propriété*, pour reprendre les mots même de Cajétan.

Soto considère ensuite l'histoire de la scolastique et remarque que si elle était employée occasionnellement à l'origine, l'exposition par question n'était pas considérée comme nécessaire à l'interprétation de l'Écriture. Par la suite elle fut reçue dans les écoles de théologie. Comment se définit alors son *negotium*?

«*si via, ratione et modo instituatur, nisi ut fides per hanc artem saluberrima gignatur, nutriatur, defendatur et roboretur*».

Même si elle est gouvernée par la célèbre triade *ordo, pondus, mensura*, la scolastique ne saurait valoir comme un *principe de connaissance*, mais seulement comme ce que l'on pourrait appeler une *logique de la condition*. Elle n'est en effet qu'une forme de présentation et d'accompagnement pour une opération qui s'effectue en elle, mais qui ne lui appartient, ni dans ses principes, ni dans sa fin. La scolastique n'est qu'une logique asservie, pas même une *logica docens* donc, mais une *logica utens*.

Soto peut préciser alors la nature instrumentale de la scolastique de la façon la plus éloquente: *elle est la «ratio interpretandi» la plus claire et la plus aisée de la révélation*. La scolastique n'est pas une *construction*, mais une *interprétation*, elle n'engendre pas un ordre, elle révèle un sens.

Quels sont les objets soumis à l'interprétation scolastique? Les *sanc-torum dicta* et les *factorum eloquia*. La chaîne sémantique qui fondera la métaphysique humaniste de Vico⁴ est déjà en place: le *dictum* qui est un *certum* équivaut au *factum* qui est un *verum*. Ce qui est *vrai* peut être *fait* et les témoignages *certain*s qui constituent l'histoire sont des parties de la raison, même si nous ne savons pas comment Dieu les fait. La science *a priori* de la raison et l'autorité des faits se vérifient l'une et l'autre. Seulement la cohérence ainsi manifestée de toutes les connaissances divines et humaines sera attribuée par Vico à la *Scienza nuova*

2 *S. Thomae Aquinatis... in duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* (Ed. Cathala, Marietti, Turin 1964).

3 *Praefatio in expositionem primae partis summae Thomae Aquinaris Fratris Thomae de Vio Cajetani* (Rome 1908).

4 *De antiquissima italorum sapientia* (1710); LI, cap. 1.

et non pas à la scolastique. C'est une «jurisprudence universelle»⁵ chez lui et non pas la scolastique qui sera le vrai savoir des choses. La vérité ne naîtra plus dès lors de la dispute, comme dans la tradition aristotélicienne. La réinstauration de scolastique effectuée chez Soto ne prend donc pas ses ordres dans ses propres principes, mais ailleurs, dans la tradition ecclésiastique, croit-il, en réalité dans l'humanisme qui est aussi bien celui de Valla ou d'Erasme, en tout cas dans un savoir qui ne reconnaît pas dans Aristote la *constance de la philosophie*, pour reprendre l'expression de Vico. Ce savoir ne reconnaîtra pas non plus très longtemps dans la seule tradition apostolique la *constance de la philologie*. Sous l'appareil apparemment intact des raisons formelles, la scolastique est en train de changer de nature: *de sapientiale, elle devient herméneutique, et de dialectique, systématique*.

Techniquement il s'agit pour Soto d'exposer chaque lieu théologique sous forme de «questions»: «*unde materia subjecta ex suis causis explicata, verus depromitur sensus*».

Chez Aristote et saint Thomas, la vérité, nous l'avons rappelé, se confondait avec la solution des doutes. Sans le doute, la recherche de la vérité est assimilée à la recherche d'un trésor. Sans le doute, on ne sait jamais où s'arrêter dans l'investigation, car c'est la solution du doute qui marque le terme de la recherche. Chez Soto au contraire la recherche de la vérité est renvoyée à la quête mythique du sens. La cause invoquée n'y fera rien, si elle n'est appliquée à la spécificité d'un doute auquel elle répond proprement. Chez Soto la cause explique, déploie un sens voilé qui la précède; dans l'aristotélisme, la cause est le principe de la production du vrai dans la définition. On passe d'une *philosophie de l'énonciation* à une *philosophie du dévoilement*.

La découverte des causes et des essences, l'appréciation des conséquences, la conciliation des contraires, l'éclairage de l'inconnu dépendent, conclut enfin Soto, des techniques scolastiques concertées, à condition qu'elle procèdent en bon ordre. La scolastique manifeste ainsi contre les protestants combien la grâce perfectionne la nature au lieu de prétextuellement la détruire. La foi révèle à la philosophie les secrets de la nature et inversement la connaissance naturelle aide à l'explication des mystères de la foi.

Soudain Soto fait un pas révélateur: cette aide, écrit-il, est d'autant plus puissante, que seuls les scolastiques traitent des lois, des vertus et des vices, des offices, des contrats, des besoins économiques des hommes. Or ces connaissances, précise-t-il, sont particulièrement nécessaires aux Républiques chrétiennes et c'est la philosophie qui fournit en grande partie les principes de telles connaissances.

On comprend mieux maintenant les accents terribles avec lesquels Soto achevait son prologue, en promettant la fin du monde si la foi venait à passer: c'est qu'instrument herméneutique, la scolastique vaut aussi bien dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel. Elle est un mode universel pour s'assurer les connaissances que pourtant elle n'engendre pas. En ce sens elle participe à sa façon à l'idéal d'une *mathesis*

5 *De constantia jurisprudentis*, trad. française *Origine de la poésie et des droit* (Paris 1983) p. 30 et 40.

universalis qui opposera l'universalité de ses méthodes à l'exigence aristotélécienne de procéder en chaque science selon les principes propres.

Qu'importe, après de tels services, que la scolastique ait parfois àprement servi l'hérésie. Elle est seule à pouvoir réfuter les hérétiques qui, comme notre théologien l'écrira en 1557 dans le Prologue à son Commentaire au IV^{ème} livre des *Sentences* ^{5*}.

«nulla ratiocinatione, nullaque rerum consequentia aut Philosophia, quatenus fidei adminiculatur, utuntur».

On reconnaît là Bossuet et sa «suite» de la religion chrétienne. Le scolastique moderne est un homme de conséquence, tandis qu'un hérétique attend tout de l'inspiration. Pour s'assurer le savoir de la vérité, la scolastique doit se soumettre la métaphysique et se transformer en un savoir *positif* et *méthodique*. Elle est le savoir de la vérité quand l'âge de l'inspiration est passé et que l'invention à la lumière des principes se cantonne à la reconnaissance de vérités qui ont déjà été sanctionnées. Il y a une crudité du propos de Soto malgré les allures de Savonarole que notre scolastique politique se donne. Le monde des qualités meurt chez lui, comme il est mort sous les coups d'un certain humanisme à Padoue ou à Florence. La scolastique tacitèenne pour laquelle il plaide se confond finalement avec une autorité formelle qui empêche tout à la fois la manifestation de nouvelles forces et l'éruption des nouvelles formes de violence qui en résulteront. Elle ne les retiendra pas longtemps cependant l'une et l'autre, même si cette ultime *fixation logique* d'une réalité que la métaphysique un jour avait ordonnée, a su engendrer une culture. Mais plus la scolastique devient culture, plus elle vaut par les oeuvres institutionnelles, humaines, artistiques qu'elle a engendrées. Elle est dès lors un objet de discours pour nous, elle ne nous apprend plus à parler; elle est vertu pratique peut-être, mais son désir ne s'identifie pas à l'intellect désirant dont parle Aristote et qui définit l'homme à condition de se convertir avec son autre: le désir intelligent. Elle est comme cette galerie de tableaux imaginée par Le Tasse pour évoquer les allégories de la contre-réforme, dont le propriétaire, avide de nouveaux plaisirs, ne peut qu'en modifier indéfiniment les combinaisons d'accrochage.

4. L'AUTORITÉ DES DOCTEURS SCOLASTIQUES SELON MELCHIOR CANO

Melchior Cano, lui aussi dominicain espagnol, avait accompagné Dominique de Soto au concile de Trente sur l'ordre de Charles Quint. Le chapitre VIII de son *De locis theologicis* (1563), *De auctoritate doctorum scholasticorum*, reprendra dans un style plus humaniste et plus radical aussi, s'il est possible, les propositions de Soto et constituera la doctrine officielle. C'est elle que rappellera à son tour, en se référant explicitement à Cano, Antoine Possevin s. j. dans sa *Bibliotheca selecta*

^{5*} *Fratris Dominici Soto... in quartum sententiarum commentarii* (Louvain 1573). Prooemium

de 1603 dédiée à Clément VIII (livre III), avec une volonté explicite de synthèse entre l'humanisme et la scolastique.

Dès les premières lignes Cano constate que les hérétiques modernes ne se contentent pas de rabaisser et d'affaiblir la scolastique, mais ils la rejettent et la tournent en dérision. Or qu'est ce que la scolastique (que personne ne peut négliger

sine fidei discrimine): ut quae in sacris literis apostolicis traditionibus addita continentur, ea in lucem quasi è tenebris eruantur?»⁶.

Il est difficile de faire plus radical. La fonction de la scolastique se réduit à la justification rationnelle des ajouts que la tradition apostolique a apportés à l'Écriture. Et comment le théologien parvient-il à ce résultat: en tirant ses conclusions des principes de la foi révélés par Dieu. La marge de la déduction d'ailleurs n'est pas large, car les conclusions se trouvent déjà quoique à l'état implicite dans les principes. Il ne s'agit en réalité que de leur explicitation par une argumentation perceptible à la raison naturelle.

La scolastique doit s'en tenir aux «addita» et n'a comme telle aucun accès propre aux principes. Nous ne manquerons pas de distinguer ici entre la «croyance des principes» évoquée par saint Thomas⁷, qui est une croyance proprement scientifique, et la croyance en la vérité de l'autorité que réclame Soto. On peut encore opposer en ce sens la «réduction à la connaissance d'une science supérieure» dont parle le Doctor Communis en réponse à la première objection du même article (qui reste une opération logique), et la réduction à un principe d'autorité qui n'est jamais doué de l'évidence propre à un principe. Plus encore la scolastique de Cano n'a pour seule fonction qu'un passage de l'implicite à l'explicite que la *tradition manifeste déjà*. En un mot, il n'y a aucun *revelabile* spécifique à l'intelligence de la foi. La scolastique ne fait que rendre concevable par la raison le révélé et la continuation qu'il a eu dans l'Église. Elle adapte ou *orne*, elle n'a pas plus rien à inventer.

D'autant plus que son «autorité», pour reprendre le mot de Cano, est très étroite et ne saurait dépasser l'ordre du probable. Elle ne vaut que celle de ses raisons ou celle des autorités qu'elle allègue⁸. Autrement dit, elle vaut comme vaut l'ordre de la nature par rapport à celle de la grâce, puisque son autorité la plus forte est justement celle qu'elle obtient d'être «confirmée» par un principe extrinsèque. Cano opère ainsi une suite de déplacements particulièrement éclairants: à l'opposition de *fides* et *ratio*, il substitue celle d'*auctoritas* et de *ratio*, au *revelabile* il substitue la *paterna traditio* et l'appui réciproque de la *lettera* et de l'*institutum* sacrés, à la raison formelle de la science subalternée, le nom de catholique⁹, à la *scientia* enfin, le *consensus* et la probabilité. Les éléments du traditionalisme condamnés au concile de Vatican I sont déjà rassemblés en cette fin du XVI^es. par les autorités théologiques du concile de Trente. Leur attitude extrême n'est qu'une réponse perpétuelle

6 Cap. 2, ed. de Paris 1704, p. 313.

7 *Sum. Theol.* IP, QI, a. 2, c.

8 *Éd. cit.*, p. 317.

9 *Ibid.*, p. 297.

au *sola scriptura* luthérien. Dans un contexte de combat, la scolastique se réduit à une méthode apologétique d'interprétation comme pourrait en requérir la simple théologie positive. Elle s'identifie ainsi à la problématique humaniste dont elle cherche pourtant à se distinguer et condamne dès lors, de son propre aveu, à la disparition la figure du théologien doué des dons de *science* et de *sagesse*.

5. SCOLASTIQUE INGÉNIEUSE OU SCOLASTIQUE SAPIENTIALE?

A force de soutenir que «*sensum ...ecclesiae fuisse, qui idem fuit doctorum ecclesiasticorum omnium*»¹⁰. Cano finit par rencontrer la figure d'un grand scolastique qui a eu le tort de s'occuper de retraduire la Bible et de la commenter en conséquence, en cherchant un sens nouveau, nous voulons parler de Thomas de Vio-Cajétan.

La règle suprême de l'herméneutique traditionaliste risque ainsi de n'être plus confirmée par la scolastique, mais d'entrer en conflit avec la liberté qu'un de ses docteurs les plus «ingénieux», de l'aveu même de Cano, réclamait pour lui-même. Tel est le contexte des reproches fameux adressés par Cano à Cajétan au livre VII de son *De locis theologicis*.

Quelle a été, selon Cano, l'erreur de Cajétan, dans ses commentaires de l'Écriture? Certes il n'a pas méprisé entièrement le magistère des anciens.

«*Negavit solum communem antiquorum intelligentiam certam esse lineam, ad quam intelligentias nostras semper dirigere debeamus*»¹¹.

Pour sa part Cajétan comprenait autrement le «devoir» de l'herméneute. Dieu, soutient-il, n'a pas lié l'exposition de l'Écriture Sacrée aux sens reconnus par les anciens docteurs, mais à l'Écriture considérée dans sa totalité, à condition de demeurer sous la censure de l'Église.

Mais, quoiqu'il prétende, Cano appartient à la sphère humaniste et c'est le *sensus* des *verba* qui lui importe, non pas la construction logique des possibles suscités par la lettre. Il exige l'imitation des anciens dans les lettres sacrées, comme Pétrarque exigeait l'imitation des anciens dans les lettres profanes. C'est pourquoi il s'exclame: «*alligavit* (sc. Deus), *si omnes ad unum et eandem sententiam cucurrerint*»¹².

L'unité est partout chez Cano: elle est à la fois dans la convergence des interprétations et dans le seul principe du recours à la tradition: «*Atque nobis sat erat, ita nobis majores nostros tradidisse*»¹³. Ce recours à l'unité, caractéristique de la scolastique herméneutique, va l'encontre de l'éloge adresse à la multiplicité formelle de la scolastique chez Cajétan. Dans son commentaire des Psaumes de 1527¹⁴, Cajétan remarque que malgré tous les soins qu'on peut y apporter une traduction *unique* ne pourra jamais empêcher que presque tous les mots hébraïques ne

10 Ibid., p. 310.

11 Ibid., p. 297.

12 Ibid.

13 Ibid., p. 296.

14 *Liber Psalmorum ad verbum ex hebreo versorum* (Rome 1527). *Praefatio*.

puissent être rendus dans leur équivocité. Au delà du sens fixé par la traduction, il faut rendre raison de la *varia significatio* de l'hébreu et de l'extension du sens qu'elle engendre. Il en est de même avec l'indétermination grammaticale de cette langue: «*Ex his enim contingit tanta interpretum varietas irreprehensibilis*»¹⁵. Comment concevoir cette multiplicité, se demande alors Cajétan? D'abord en se souvenant de Babel, ensuite en se reportant à l'usage commun de ceux qui écrivent, enfin en faisant jouer comme une exigence intangible que «*Divina sapientia disponit omnia suaviter*»¹⁶.

Cette citation du livre de la Sagesse est le principe suprême de la pensée de Cajétan et d'une scolastique qu'il faut résolument nommer *scolastique sapientiale*. Qu'il s'agisse d'exégèse ou de *Sacra Doctrina*, Cajétan n'a jamais d'autre principe. Celui-ci se confond d'ailleurs avec l'affirmation que toutes choses sont soumises à la Providence divine. C'est par la Providence divine et par la multiplicité du monde qu'elle libère à nouveau, que la scolastique peut retrouver sa spécificité dans notre itinéraire à travers les labyrinthes de l'objet scolastique. Mais quelle spécificité peut encore revenir à la scolastique après tant d'arguments qui la réduisaient à n'être qu'un instrument d'Eglise?

6. LE PROPRE DU SAGE EST D'ORDONNER

On sait que pour Thomas l'ordination providentielle des effets à une fin n'est pas simplement universelle, mais encore singulière: «*necesse est omnia quae habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem*»¹⁷. La scolastique conçue comme contemplation de l'ordre voulu par la sagesse a donc pour tâche de manifester de l'ordre jusque dans la multiplicité des singularités contingentes qui semblent pourtant lui échapper par nature. La scolastique ne saurait en conséquence se réduire à la simple déduction de propositions implicitement encloses dans un dogme préalablement *unifié*, elle est l'invention de l'ordre sans cesse à reprendre dans la multiplicité de la manifestation.

Naturellement le principe de cette composition de l'Un et du Multiple ne nous est pas dévoilé comme tel, sinon nous jouirions dès maintenant de la vision béatifique. Toute la difficulté de la connaissance scolastique réside dans l'établissement d'un ordre à la fois accessible à la raison humaine pour avoir la forme d'une science, et suffisamment compréhensif pour être capable de consonner avec la science immuable des variations en Dieu. Mais pour que se correspondent en dernière analyse la série du philosophe et la série du sens commun (nous employons ici un vocabulaire, il est vrai, bien étranger à l'âge scolastique), point n'est besoin d'une phénoménologie de la conscience de soi accédant à l'absolu. Il suffit que nous sachions reconnaître, en chaque moment de la progression de la science sacrée, que les simples mots que nous employons sont

¹⁵ Ibid., I § 1.

¹⁶ Ibid., II § 2.

¹⁷ *Sum. Theol.*, IP, Q. 22, a. 2, c.

ceux-là même qui nous permettent de concevoir, au moins négativement, la formalité de l'absolu. C'est en effet les raisons analogiques du discours scolastique qui permettent à la fois de procurer à celui-ci une valeur absolue et de lui faire respecter l'ordre propre à la connaissance humaine, sans qu'il soit besoin d'invoquer quelque coïncidence propre à la théologie mystique: cette théologie en effet progresse par les noms intelligibles de Dieu.

Dans sa *Praefatio* déjà citée au Commentaire de la Somme¹⁸, Cajétan attribue à Aristote la palme pour l'ordre dans lequel il a disposé la philosophie et à Thomas d'Aquin pour celui dans lequel il a disposé la théologie. Ces ordres ne sont d'ailleurs pas les seuls possibles. Ils viennent plutôt, selon Cajétan, couronner toute une suite d'efforts. Ainsi la théologie a d'abord consisté en une suite d'ouvrages séparés. Ensuite ses *sententiae* ont été disposés par Pierre le Lombard «*in perpetuum quandam seriem*» qui ont suscités la suite des commentaires sur les *Sentences*. Thomas enfin, continue Cajétan, a découvert (*adinvenit*) deux ordres «distincts et nouveaux»: le *Contra Gentiles* et la *Somme Théologique*. Telle est la «large veine» thomiste, pour reprendre encore le langage de Cajétan. On voit qu'elle ne saurait se tenir au simple enchaînement de principe à conséquence à quoi Soto et Cano voulaient la réduire. Elle est avant tout *Invention*. Cette génialité de l'ordre qui caractérise la scolastique sapientiale ne dépend pas seulement des concepts utilisés et de leur subordination naturelle, de la doctrine exposée et de leur développement logique, ou même de la multiplicité des sujets traités et de leur organisation systématique. La génialité de l'ordre est toute entière au service de la liaison qu'elle permet d'établir, par les lois de la formalité analogique, entre notre intellect limité et les vérités qui le dépassent.

S'il faut dire avec Thomas¹⁹: «*Ordo autem includitur in se aliquem modum prioris et posterioris*», nous ne pouvons nous contenter, comme le rappelle Aristote et à sa suite saint Thomas²⁰, de faire jouer ces catégories de l'être au profit du seul *ordo simpliciter* qui établit une relation de dépendance entre le principe et ce qui le suit. Il existe aussi une relation d'antériorité et de postériorité «*per ordinem ad aliquid extrinsecum*». Toute la scolastique dans sa part la plus vive tient à cette extrinséquentialité qui renverse les relations de l'*ordo in se* et accède aux détours imposés par l'*ordo quoad nos*. Elle ne se confond pas en effet avec un ordre dogmatique de l'être, mais joue selon le correctif «extrinsèque» que lui apporte l'obligation de s'adresser à un intellect fini. Pour celui-ci en effet, qu'il soit simplement sujet pensant, ou plus particulièrement pris dans les relations de disciple à maître, l'ordre n'est pas univoque et ce qui est postérieur peut devenir antérieur et réciproquement. C'est d'ailleurs, rappelons-le, au nom de cette accidentalité de l'ordre de la finitude sur l'ordre *a priori* que saint Thomas justifie, dès le début de la *Somme*²¹, l'usage des disciplines philosophiques dans la science sacrée, quelle que soit l'extériorité de leurs arguments par rapport à la propriété de la théologie.

18 Cf. note 3.

19 *Sum. Theol.* II IIP, Q. 26, a. 1, c.

20 *In Met.* éd. cit., note 2, § 936.

21 *Sum. Theol.*, IP, Q. I, a. 5, ad 2.

8. LES SURPRISES DE LA SAGESSE

Raison naturelle et révélation, maître et disciple, nom et concept, sensation et fruition intellectuelle sont autant de ces principes d'ordre qui font toute la complexité du corpus scolastique. Une analogie générale l'ordonne, qui importe plus par la diversité des entrées dans le système qu'elle rend possible, que par la dépendance attributive à un premier principe qui la fonde. Mais cette complexité n'affleure pas tout de suite et elle n'affleure que si le lecteur dispose d'un concept capable de caractériser les apories d'un discours humain sur l'absolu. Ainsi la scolastique ne tient pas sa spécificité de sa soumission à la croyance et au magistère de l'Eglise, elle ne la tient pas par ailleurs de la restauration d'une métaphysique dogmatique comme on l'a cru trop souvent après le concile Vatican I, elle relève plutôt d'une lecture sapientiale des apories de la métaphysique.

On définit toujours la *sagesse* comme la vertu intellectuelle qui tourne l'intelligence vers les premières causes. Mais cette détermination est notoirement insuffisante, car elle réduirait la *sagesse* à une combinaison de l'intellection des principes avec leur développement par la vertu de science. Or la *sagesse* est beaucoup plus que cela, sans même qu'il soit besoin pour autant de l'élever à la dignité d'un don.

Comme le souligne Thomas²², la *sagesse*, si elle est science, ne se réduit pas au mouvement du principe à la conclusion qui constitue celle-ci. Elle est proprement la vertu intellectuelle qui est appelée à *juger de tout*. Comme telle, elle juge de la science et de l'intellect, elle est juge de la démonstration et de l'intuition des principes, et par conséquent elle est au-delà de leur ordre. Que signifie alors juger? Est-ce se situer immédiatement dans l'enveloppement de la transcendance? En réalité juger n'est rien d'autre que développer les apories de toute intuition intellectuelle et constituer une pensée problématique de l'appréhension et de l'usage des principes. On reconnaît ici le mouvement par lequel Aristote dégage la métaphysique de la théorie de la science dont l'autonomie a été fondée dans les *Seconds Analytiques*. Si les premiers principes permettent d'engendrer la science, il doit cependant demeurer la possibilité de constituer une science des premiers principes eux-mêmes, aussi contradictoire ou circulaire que puisse apparaître cette exigence du principe de raison. Or *de fait* cette science existe, comme l'a particulièrement mis en évidence Aristote dans la livre IV de la *Métaphysique*. Seulement cette science n'est pas une science qu'on pourrait dire *progressive*, mais seulement *régressive*; c'est pourquoi elle est science des noms et science purement négative qui repousse les objections contre l'actualité des premiers principes, comme le rappelle Thomas²³. Même devenue *don*, la *sagesse* ne pourra éviter ce statut problématique de l'épistémologie qui lui est propre et il faudra que la «connaturalité» qui la caractérise devienne ainsi une *compassio* non seulement tournée vers l'être, mais encore vers le *nom*, pour que la science première puisse

22 *Sum. Theol.*, I II, Q. 57, a. 2, ad 1.

23 *Sum. Theol.* I II, Q. 66, a. 5, ad 4.

prétendre répondre à l'intention de vérité qui l'a portée jusqu'en ce point.

On retiendra donc qu'il n'y a, ni ne saurait y avoir d'épistémologie *cohérente* de la science des premiers principes, et ceci tout simplement parce que toute épistémologie dépend pour se constituer de ces mêmes principes. C'est pourquoi la sagesse n'est pas science, mais jugement. C'est pourquoi encore la scolastique, aussi liée qu'on la veuille au révélabile divin, n'échappe pas aux apories constitutives de la métaphysique de la raison naturelle dont elle devient ainsi comme le *métalangage*. Elle n'y échappe pas, parce que ces apories ne sont pas tant celles de la raison naturelle comme telle, que celle de *tout discours architectonique*. Or si le propre du sage est vraiment d'ordonner, les lois de l'architectonique valent pour lui dans tous les cas, qu'il ordonne des principes de nature ou des principes de la surnature.

On aura soin par conséquent de voir dans la réflexion scolastique sur l'être, non pas tant un propos de fondation, qu'une entrée dans une différence ontologique qui substitue le *nom du principe* à l'opposition classique entre l'être et l'étant, encore trop liée à l'ontologie. On appellera alors *sagesse métaphysique*, celle qui s'engage dans les paradoxes de la sémantique des principes et non pas celle qui se hâte d'en finir pour bâtir une science ou développer une ontologie à coups d'«*appréhension des principes*».

L'être est l'un des noms pour dire le souci du principe. S'il se veut résolution du nom dans la certitude du principe, son actualité n'est plus actualité pour la pensée, mais une actualité machinique dont la syllogistique linéaire se substitue à la diversité de l'ordre. Parce que c'est la question de l'ordre qui fait de l'être le principe d'une spéculation ouverte sur son nom et la sémantique qui la commande, on n'hésitera pas à voir dans la scolastique sapientiale *une critique de la métaphysique de l'être qui voudrait se présenter comme une science*. De même que pour Aristote toute science n'est pas démonstrative, pour le scolastique tout ordre n'est pas science. L'ordre est ainsi l'ensemble des jeux de langage qui accompagnent la poursuite de l'idéal du sage. Une telle scolastique n'arrête pas cette idée à telle ou telle figure assignable. Ce serait condamner la fonction régulatrice qu'elle suscite, à la constitution d'une science que le passage des époques a déjà jugée.

On n'aura pas de mal à nous opposer qu'une telle scolastique n'a plus rien de commun avec ce qui a porté ce nom dans l'histoire. Nous ne disons pas autre chose, nous qui sommes partis du constat de la *chute de la scolastique*. Simplement nous nous sommes attaché à montrer dans quelle direction ce corpus, plus différencié dans ses intentions qu'on ne le croit, pouvait susciter encore une réflexion neuve. On peut préférer à notre point de vue toute composition de Suarez et des *Salmanticensis* qu'on voudra. Il est à parier que le discours qui en découlera n'aura ni puissance de persuader quiconque s'est enquis des formes de rationalité du XX^e s., ni pouvoir de résister au mouvement initié par Soto et Cano qui avaient au moins su prendre en compte la critique riche d'avenir de la scolastique par l'humanisme.