

## PERPECTIVES SCOLASTIQUES SUR LA RHETORIQUE DE LA PENSÉE

«Et id quoque sapientes Latinae linguae autores satis perspexerunt, cum Romanos ita locutos esse sciamus, ut «quaestionem nominis et definitionis» promiscue dicerent; et tunc quaerebant quid, verbo prolato, in communi hominum mente excitaretur.»

GIAMBATTISTA VICO<sup>1</sup>

1. *On choisit d'appeler philosophie première la science des noms suprêmes de la pensée. Selon son idée, une telle science précède toute «appréhension» des principes, dans l'ordre de la vérité comme dans l'ordre de l'existence. Considérée de ce point de vue, l'architecture de tradition scolastique recontre nécessairement la philologie humaniste*

La philosophie scolastique a perpétué loin dans le temps, jusqu'à nous, l'idéal d'une pensée par principes. On pourrait même avancer qu'elle a constitué le fond sur lequel se sont détachées les grandes révolutions intellectuelles affectant la philosophie première. Philosophie scolaire, elle a répété sans se lasser l'architecture d'un rationalisme qu'on appellera classique, sans maîtriser cependant l'écart croissant entre la forme statique qu'elle imposait aux frontons de la philosophie et l'esprit du temps dans lequel elle prétendait faire valoir son exigence. Elle s'est montrée ainsi étrangère aux entreprises les plus novatrices, depuis Descartes à coup sûr et peut-être déjà depuis Pétrarque. Mais par cette étrangeté même, elle se trouvait accueillante aux méthodes de pensée les plus différentes, dans la mesure où elle en constituait toujours la forme d'exposition traditionnelle, à tout le moins par la juridiction qu'elle gardait sur le latin philosophique. Elle a valu comme la rhétorique attendue des entreprises les plus libres de la pensée.

Ces remarques pourraient suggérer que pour une part la pensée par principes et la dialectique du fondement qu'elle suscite se résument dans cette perspective à la prégnance d'une forme d'exposition du savoir. La

1 *De antiquissima italorum sapientia*, l. I, cap. I, parágrafo. 2.

constance de l'architectonique métaphysique s'expliquerait ainsi par la persistance d'un vocabulaire des idées générales principalement issu du corpus aristotélicien. Comme l'ont toujours soutenu les humanistes, la philosophie règne plus par une certaine exactitude de sa langue que par l'évidence prétendue des objets dont elle se réclame.

On s'étonnera à coup sûr que des recherches sur la métaphysique scolastique se réfèrent d'emblée, et de façon cardinale, au nominalisme le plus extrême pour définir ses hypothèses et ses méthodes de recherche. Mais, même interprétée de cette façon, la tradition de la pensée par principes constitue un objet de réflexion privilégié et ne le constitue qu'à travers l'extrémisme de ces thèses. On pourrait avancer l'idée qu'une telle orientation propose une nouvelle considération de la métaphysique d'intention «réaliste» elle-même. C'est ce qu'exprime, dans le moyen âge latin, l'affinité proclamée au nom d'Averroès entre la *logique* et la *métaphysique*<sup>2</sup>, ainsi que la continuation de celle-ci dans l'attraction qui s'établit, plus particulièrement dans la culture italienne, entre la *scolastique* et l'*humanisme*<sup>3</sup>. Il y a en effet certainement mieux à faire qu'à opposer une culture rhétorique de la pensée aux actes authentiques de l'intelligence. Dans le seul mot d'ordre rhétorique s'élabore en effet une direction de connaissance originale de l'«idée générale de l'être»<sup>4</sup>. La pensée par principes, s'y révèle dans une dimension que les pensées du concept et de la conscience ont eu tendance à oblitérer. Cette dimension n'est autre que celle des noms.

Penser par principes, c'est faire confiance à quelques noms suprêmes du savoir, leur reconnaître le pouvoir d'actualiser dans la représentation ce que la réflexion reconnaît d'inépuisable et d'absolument originaire en eux.

§2. *En reformulant le propos d'Aristote sur l'appréhension des principes, Thomas d'Aquin isole et accentue la fonction du nom. Pour cette raison le Doctor communis mérite, au-delà des querelles d'école, un rôle fondateur dans l'unité du prénomène scolastique tel que nous l'entendons et dans la délimitation du corpus qui l'englobe. Est scolastique toute pensée qui médite en un même geste l'intellection et l'analogie des noms.*

2 «*Tertiam [rationem] assignat Averroès dicens hoc esse propter affinitatem hujus scientiae ad logicam*». Thomas d'Aquin, *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. Cathala, Marietti 1977 (noté ensuite *In Met.*); par. 345; cf. par. 574 et 1308.

3 C'est avec l'analyse de cette continuité et de ses différences internes que j'ai commencé cette orientation de recherche; cf. «Etre de raison et Philosophie rationnelle chez Thomas de Vio-Cajétan, une réinterprétation de la scolastique depuis l'humanisme», in *Recherches sur le XVII<sup>e</sup>s.*, éd. CNRS, n.° VIII, pp. 64-83.

4 Nous reprenons cette expression à Malebranche, qui l'emploie pour dénoncer les «abstractions dérégées de l'esprit»; cf. *Recherche de la Vérité*, I. III, chap. VIII, par. 1. Mais il ajoute alors une remarque assez curieuse chez ce contempteur de la scolastique: «Si les philosophes ordinaires [autrement dit les scolastiques] se contentaient de donner leur physique simplement comme une logique qui fournirait des termes propres pour parler des choses de la nature..., on ne trouverait rien à reprendre dans leur conduite». Naturellement nous étendons cette remarque à l'être en tant qu'être, contre l'intention explicite de Malebranche.

Loin de chercher à valoir comme une objection, la reconduction de la pensée par principes à une sémantique fondatrice tend donc à délimiter un nouvel objet de connaissance, en même temps qu'un nouvel usage de la tradition métaphysique. Dans un premier temps, la doctrine ontologique s'y trouve vidée de sa visée réelle et reconduite à la cohérence d'une doctrine textuelle offerte à l'interprétation. Mais dans un second temps, toute la croyance qui a été refusée au sens engendré par l'interprétation, faute de disposer de l'intellection qui en réactiverait les vérités énoncées, retrouve une partie de son efficacité par son aplatissement même dans le réseau des mots. Les mots s'y révèlent plus que des signes par les ressources renouvelées qu'ils fournissent à l'intelligence de l'interprète. Aucune cohérence d'interprétation en effet n'arrive à intégrer les puissances d'un vocabulaire dont la magie se confond avec le surgissement d'un excès à l'égard de toutes les formes de la représentation. En un sens Adorno avait raison de dénoncer «la mythologie de l'être»<sup>5</sup>. Mais c'est encore lui qui reconnut combien il appartenait à l'essence d'une pensée libre de procéder grâce à des mots (et à des formes d'exposition) qui anticipent un rapport à leur objet que le concept ne connaît pas encore<sup>6</sup>.

L'explicitation rationnelle de cette magie de l'être et des conditions de son pouvoir est l'objet de la philologie spéculative de tradition humaniste qui s'esquisse dans ces pages. Celle-ci revisite la topique du savoir scolastique non seulement avec la règle rigoureuse de l'interprète, mais avec la disposition intellectuelle de celui qui cherche les traces de ce qui fut ici et maintenant un acte. Elle ne cherche pas sous les mots une vérité qui leur serait extérieure, mais elle croit que leur usage sémantique et syntaxique participe plus de leur définition réelle que ce que leur nature d'intention seconde pourrait laisser supposer.

Cette *noétique inductive* peut être laissée de côté par le lecteur qui ne s'attache qu'à la reconstitution des doctrines sans se demander en même temps par quel destin il se trouve à la fois conduit à cette lecture et *proportionné* aux critères de vérité qu'elle suggère. Inversement l'intérêt actif pour le pouvoir créateur des mots de la métaphysique suppose le renoncement à la *philosophia perennis*. Certes il s'agit bien de répéter les actes de pensée du passé par un engagement de sa propre intelligence. Seulement, entre temps, le point d'application de l'intelligence s'est déplacé. D'intelligence intuitive ou contemplative, l'intelligence s'est faite sémiotique et sémantique. Le commun effort de rationalité qui a conduit ces deux formes d'intelligibilité, ne saurait redonner une unité plus qu'équivoque à cette tâche partagée,

5 *Dialectique négative*, traduit de l'allemand par le groupe de traduction du Collège de Philosophie, Payot 1978, p. 89.

6 *Ibid.*, p. 50; il n'est pas inutile de rappeler ce que mon propos doit à la lecture ancienne et ensuite délaissée de la *Terminologie Philosophique* d'Adorno, dans sa version italienne (Einaudi 1975). On pourrait considérer que les cinq premières leçons de ce cours, jusque dans leur insistance sur le phénomène scolastique, ont constitué les premières amorces d'un travail qui ne s'est défini explicitement qu'avec la lecture du Tasse, de Vico et de Leopardi, et pour finir, naturellement, de Dante.

si ce n'est comme certains actes se voient prolongés de se laisser reconnaître comme disparus.

Ces choix délibérés, qui ne sont pas seulement des hypothèses de travail, semblent fouler directement les affirmations les plus constantes d'Aristote et des scolastiques. On ne voit plus comment, à suivre les perspectives de notre lecture, l'induction pourrait être encore reconnue dans tous ses prérogatives, comment l'idée d'Aristote selon laquelle l'intuition des simples est le «principe des principes», acte plus vrai encore que la déduction des propriétés issues du principe<sup>7</sup>, pourrait être maintenu dans toute sa force.

Il nous semble pourtant que notre lecture est plus attentive qu'on pourrait le croire à la lettre d'Aristote. Nous voudrions surtout faire entendre que le suspens de l'acte qui nous permet d'accéder à la générativité du nom signifie plutôt que nous changeons d'échelle dans l'analyse des principes de l'ontologie. Nous ne voulons pas dire que le nom tue la vérité, mais que dans son évidence même la vérité a tendance à faire écran au nom qui en protège la révélation. Nous profitons ainsi du déclin de l'immédiat qui caractérise notre temps pour explorer plus avant l'efficace du nom. Mais nous accordons à ce déclin factuel une valeur plus expérimentale que définitive. On se garde ainsi de décider du droit de la transcendance à se communiquer à nous par les voies de l'appréhension intellectuelle. L'intelligence moderne, comme la métaphysique qu'elle suscite, est une intelligence du soir, comme la vision angélique de même nom sous l'invocation de laquelle elle se place. La vision du soir n'est pas une «objection» à la vision du matin. Elle ne fait que la continuer mais dans un autre ordre qui n'est plus celui du verbe et de l'unité, mais celui des choses et du multiple. Le soir allonge les ombres. L'immédiateté de la saisie des êtres intelligibles de jadis est ainsi soumise au prisme d'une vision assagie qui en révèle un fondement nouveau.

Considérons plus attentivement quelques grands textes d'Aristote concernant le point qui nous intéresse. On constate tout d'abord qu'Aristote exclut la possibilité que le principe soit «science de la science» (Ibid. 1, 14), tandis qu'il admet un «principe du principe». C'est cette admirable dissymétrie dans le traitement de la science et du principe qui ouvre la faille qui justifie notre point de vue. Aristote a beau mettre science et intellection sur le même plan quand il s'agit de manifester leur vérité inébranlable (1.8), il sait que la science suppose démonstration et donc principes. Il ne peut y avoir par conséquent «science des principes» (1.10), puisqu'il faudrait admettre que les principes aient eux-mêmes des principes, ce qui est contradictoire. Il ne reste plus qu'à dire que les principes sont encore plus «vrais» que la science (1.11). C'est évidemment de la nature de cette «vérité» que nous nous soucions.

7 Cf. en ce sens André de Muralt dans sa critique de l'interprétation d'Aristote proposée par Pierre Aubenque exposé in *Comment dire l'être*, Vrin- Reprise, Paris 1985, p. 39; le texte d'Aristote, central pour l'auteur comme pour nous-même, est le suivant: «Et l'intuition (nous) est principe du principe lui-même et la science entière se comporte à l'égard de l'ensemble des choses comme l'intuition à l'égard du principe» (trad. Tricot) (*Anal. Post.*, II, 19, 100b, 15-17).

Il est vrai que ce partage entre science et principes à la fin des *Seconds Analytiques* suppose rompue l'unité du concept de Science qu'Aristote semblait défendre dans la première partie de son ouvrage. Aristote semble en effet éprouver quelques difficultés à retrouver, dans sa théorie de l'induction, l'unité diversifiée du concept de science tout d'abord soutenue. Il écrivait en effet en 72 b 18: «Pour notre part nous disons que toute science [nous soulignons] n'est pas démonstrative, mais celle des propositions immédiates est dépourvue de démonstration». Il est vrai qu'il ajoutait aussitôt: «et nous disons aussi qu'il y a non seulement science, mais un principe de la science» (1, 23). Autrement dit la science tantôt comprend dans son concept l'intellection et la démonstration, tantôt elle s'en sépare absolument. Il n'est que trop clair qu'en ce moment introductif de son analyse Aristote n'a pas encore besoin de pousser jusqu'au bout ses questions fondamentales: l'intellection est-elle un savoir. Quelle est la nature de l'appréhension? Qu'est-ce qu'un savoir immédiat?

Parvenu au terme de cette enquête sur les conditions du savoir, Aristote invoque, nous l'avons vu, une *analogie* qui suffit à préserver la cohérence de la doctrine: la science dans son ensemble se rapporte à l'ensemble de ses objets comme l'intellection par rapport au principe (100 b 16). Seulement, à suivre cette analogie, nous n'avons plus qu'une connaissance indirecte de la vérité du principe. Certes on peut dire, selon cette logique, le principe plus vrai encore que la science, mais il saute aux yeux qu'il sera *vrai* en un autre sens. L'éminence même de la vérité du principe autorise d'en user avec lui autrement qu'on en use avec les chaînes discursives de la démonstration. Nous n'avons pas d'autre intention avec notre sémantique que de suivre le plus fidèlement qu'il est possible cet être particulier du principe *en tant qu'il est devenu histoire*. L'analogie nous assure du caractère véridique et fondateur du principe, elle ne détermine pas plus avant sur quel mode il assume ce caractère. On considérera peut-être hors de notre portée cette remontée au-delà des bornes posées par le savoir de la finitude qu'est l'analogie. Non, pourtant, si nous trouvons dans une matière très humaine comme le corpus des noms une part des secrets qui décident de l'effectivité du fondement.

Pourquoi les noms, demandera-t-on alors? Parce que c'est la direction qui est indiquée par Aristote dès le début des *Seconds Analytiques*: si tout savoir provient d'une connaissance préexistante, il faut déterminer les modes requis de cette préconnaissance: or il sont de deux ordres; tantôt on présuppose l'existence de la chose, tantôt il faut «comprendre ce qu'est ce qui est dit» (71 a 13). Il y a des cas enfin où il faut présupposer les deux à la fois.

Il est tout à fait éclairant de se reporter, en ce moment de l'analyse, à un texte de Thomas d'Aquin, précisément celui où il commente ce passage décisif: «Alia vero sunt de quibus oportet praeintelligere quid est quod dicitur, idest, quid significatur per nomen, scilicet de passionibus. Et non dicitur quid est simpliciter, sed quid est quod dicitur; quia antequam sciatur de aliquo an sit, non potest sciri de eo quis est. Non entium enim non sunt definitiones. Unde quaestio, an est, praecedat quaestionem quid est. Sed non

potest ostendi de aliquo an sit, nisi prius intelligatur quid significatur per nomen. Propter quod etiam Philosophus in quarto *Metaphysicae* in disputatione contra negantes principia docet incipere a significatione nominum»<sup>8</sup>. Le commentaire retient par l'élargissement du texte qu'il propose. Certes par les exemples qu'il présente dans ce passage, Aristote semble limiter l'exigence de présupposition des significations aux seuls prédicats propres au sujet d'une science. Mais Thomas reconduit cette thèse aux grands débats de la *Métaphysique*. C'est toute la démonstration indirecte du principe d'identité qui est ici mise en jeu et avec elle les analyses du livre IX, chapitre 10, sur les rapports entre l'être et le vrai, quand Aristote dit que la vérité dans les êtres simples ne consiste pas à composer ou à diviser, mais à «toucher et énoncer le vrai (car l'affirmation et l'énonciation ne sont pas la même chose)» (1021 b 24) [version Tricot]<sup>9</sup>. Le cercle de la science est peut-être évité par le recours à l'intuition, mais le même cercle se retrouve, un rang d'abstraction au-dessus, dans la question du nom. On appellera volontiers «être» le principe des principes qui se situe au centre de cette crise. Mais il est clair désormais qu'à peine aurons-nous assigné de cette manière un objet à la métaphysique qui soit digne de ses ambitions, que nous aurons à nous demander si nous avons convoqué l'«ens ut nomen» ou l'«ens ut actus». C'est du moins le doute redoutable que font naître les distinctions thomasiennes dans l'esprit du lecteur moderne. Thomas lui-même l'aura d'ailleurs en quelque sorte prévenu: une telle épreuve n'appartient plus à la question du fondement de la science qui se meut dans l'opposition de l'intuition et de la démonstration<sup>10</sup>. Au-delà de leur dualité se tient le terme véritable du savoir humain: la sagesse. C'est elle qui détient la vérité de toute vertu dianoétique. *Il n'y a de scolastique des noms que sapientiale*<sup>11</sup>.

Quand donc Thomas écrit, à propos du principe de noncontradiction dans le livre IV de la *Métaphysique*: «Ex ipso enim lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt», il ne faut pas s'empreser d'y voir l'expression naïve et pour ainsi dire sans défense du dogmatisme. Il faut plutôt y voir sourdre une question qu'il n'appartient peut-être pas à la scolastique d'énoncer comme telle, mais qu'elle véhicule et rend lisible jusqu'à nous.

8 *In Lib. Posteriorum Analyticorum expositio* (ensuite *In Post. Anal.*), lib. I, lectio 2.

9 Il faudrait peut-être plutôt traduire pour suivre le jeu de grec: «toucher et présenter». Mais on perdrait ainsi l'aspect linguistique de l'analyse, qui nous intéresse ici au premier chef.

10 Thomas écrit en effet en commentant les dernières lignes des *Seconds Analytiques*: «Additur autem in tertio Ethicorum tertium, scilicet sapientia. Sed qui sapientia, ut ibidem dicitur, comprehendit in se scientiam et intellectum, est enim quaedam scientia et caput scientiarum, hic eam pratermittit» (*In II Post Anal.*, lectio XX).

11 C'était déjà la conclusion centrale de notre ouvrage *Métaphysique et sémantique*, Autour de Cajétan, Vrin 1987, p. 20 et 38, avec la référence obligée à *Summa Theol.* I-II, q. 66, a. 5, ad 4.

On peut considérer les mots sous trois points de vue, écrit en effet Thomas dans son commentaire du *Peri hermeneias*: «Una quidem secundum quod absolute significat simplices intellectus; et sic earum consideratio pertinet ad librum Praedicamentorum. Alio modo secundum rationem, prout sunt partes enunciationis; et sic determinatur de eis in hoc [sc. dans le *Peri hermeneias*]... Tertio considerantur secundum quod ex eis constituitur ordo syllogisticus; et sic determinatur de eis sub ratione terminorum in libro Priorum»<sup>12</sup>. Cette architectonique complète du nom constitue plus qu'une description systématique de l'Organon aristotélicien. Elle est un programme pour la philosophie toute entière, ou du moins pour cette partie de l'histoire de la philosophie que nous appelons scolastique et qui se définit elle-même de façon éclairante dans ce passage comme une «simplicium dictionum triplex consideratio».

Et puisqu'il importe de borner dès l'abord la période et le champ couvert par notre enquête nous pourrions dire que formellement elle s'attache aux pensées qui répondent à ce programme. Matériellement (mais aussi bien idéalement, car nous ne pouvons nous interdire de transgresser ces bornes aussi symboliques qu'artificielles puisqu'elles incluent en elles leur dehors, ne citons à cet égard qu'Averroès), l'enquête commence vers 1265 avec l'«exposition littérale» de la *Métaphysique* d'Aristote par Thomas d'Aquin et elle se clôt avec le *De analogia nominum* de Cajétan qui date de 1496. Même si cette dernière date doit être réaménagée au cours de la recherche, il est clair qu'elle ne saurait dépasser, à l'intérieur du champ scolastique, la date de publication des *Disputationes metaphysicae* de Suarez (1597) puisque ces dernières s'ouvrent sur la proposition suivante: «quapropter necessarium non erit in plures libros opus hoc distribuere seu partiri; nam brevi disputationum numero, ea omnia quae hujus doctrinae sunt propria, quaeve subjecto ejus sub ea ratione, qua in ipsa consideratur, conveniunt, comprehendere et exhauriri possunt; quae vero ad puram philosophiam aut dialecticam pertinent (in quibus alii metaphysici scriptores prolixè immorantur), ut aliena a praesenti doctrina, quoad fieri possit, resecabimus»<sup>13</sup>. Nous ne pourrions en effet jamais lier notre entreprise à une métaphysique taillée sur mesure pour la théologie et dont l'objet formel est immédiatement subalterne aux fins de la théologie de la «sagesse révélée». La philosophie médiévale n'appartient à la question des noms que dans la mesure où elle retarde le moment de son entrée en religion. Avant Suarez, les théologiens du concile de Trente avaient déjà eu le projet «d'émonder» la théologie de la métaphysique. Soto, Cano, après Suarez, les Salmanticenses ou des thomis

<sup>12</sup> *In PH*, lectio I.

<sup>13</sup> *Disputationes metaphysicae universam doctrinam duodecim librorum Aristotelis comprehendentes*, Proemium; éd. Vivés, t. 25, p. 1. Le titre complet est à lui seul admirable puisqu'il se propose de rassembler la matière des livres d'Aristote sans se soumettre à la partition qu'ils imposent. Autrement dit on a le contenu de la philosophie aristotélicienne sans son ordre, ce qui est déjà une façon de détruire, sous prétexte de «méthode» et de «brièveté», l'activité du sage dont le propre est d'ordonner, c'est-à-dire aussi bien de progresser à partir de ce qui est premier pour nous.

tes de stricte obédience comme Jean de Saint Thomas réduisent la métaphysique à un préambule de logique ou de philosophie première destiné à introduire à la doctrine théologique. Là où nous voyons le travail du nom, il n'y a plus à leurs yeux qu'une «prolixité» qui appelle à être réduite au nouvel ordre de la discipline. Le souci thomiste de réordonner la théologie s'est confondu avec la volonté de réordonner, en faveur de la seule théologie, les règles du discours humain dont la métaphysique décrit les lois. Là où Thomas d'Aquin distinguait avec art entre le sujet de la métaphysique et celui de la théologie, là où ce même auteur était capable de soutenir que le livre XII de la *Métaphysique* n'était qu'un «complément» de la doctrine de la substance, qu'il n'était là que pour achever la considération des substances et ainsi remplir la fin propre (quoiqu'universelle) de la métaphysique, les auteurs de la soi-disant «seconde scolastique» ne conçoivent plus l'analyse des apories de la raison humaine que du point de vue de son service de la théologie. On ne peut en effet donner le nom de scolastique à une pensée qui, loin de chercher l'accord de la foi et de la raison, abolit l'un des termes dans l'autre. Et le terme de néo-scolastique n'est peut-être pas si mal choisi pour désigner ce genre d'activité, dans la mesure où il montre toute la fuite dans le «nouveau» qui caractérise une pensée qui n'a pu s'imposer, comme d'autres, la tâche d'inventer une «post-scolastique».

Mais aussi bien ces diverses mises en place historiques ne doivent pas conduire à confondre le programme de travail exposé ici avec une étude strictement historique. Il s'agit ici de mener une réflexion provoquée par les difficultés de la thèse réaliste au cours du développement des écoles qui y ont adhéré, l'école thomiste, nous l'avons dit, et dans une mesure au moins aussi importante, l'école scotiste, même si l'usage des formalités qui la caractérise est destinée à limiter le jeu de l'analogie des noms. En revanche il n'y a pas de place ici pour la thèse nominaliste. Cette affirmation apparaîtra peut-être comme un paradoxe outré. Elle est pourtant en accord avec notre point de vue. Il n'est que trop clair que le nominalisme provient du conflit entre le nom et le principe dans les systèmes réalistes. Seulement comment approfondir l'essence de ce conflit là où seul un des termes a triomphé? Le nom comme tel ne nous intéresse pas dans son caractère arbitraire et abstrait. Ce qui importe, c'est son effectivité dans l'évidence même du principe. Il n'y a pas de sémantique des noms qui vaille comme une question métaphysique, selon notre point de vue, tant que le nom n'est pas confronté à l'acte qui en soutient l'énonciation. C'est le *nominalisme de l'acte*, pour autant qu'il soit concevable, qui nous intéresse et non pas un nominalisme empiriste qui délaisse la sagesse *métaphysique* pour la toute-puissance *divine*. Cette attitude ne se confond pas avec une divinisation de la métaphysique, mais s'en tient à l'idée de la «métaphysique vespérale» dont nous défendons la nécessité, il y a déjà quelque temps<sup>14</sup>. Le principe d'équivocité que nous introduisons dans l'identité à soi des concepts se situe dans la fidélité à cette intention.

14 «La métaphysique considérée comme une science vespérale», in *Philosophie*, éd. Minuit, numéro 6, mai 1985.



Mais ces diverses mises en garde, ces lignes de partage qui cernent un objet ne doivent pas cependant empêcher de pouvoir resituer, à tout instant, les discours inépuisables dont nous nous réclamons, par rapport à leurs suites immédiates, leurs descendances et leurs contradicteurs. C'est la diversité de ces points de vue, qui au moins de façon négative et le plus souvent de façon explicite, permet de mettre à jour l'essence qui est à l'oeuvre dans le corpus retenu. Parmi ces descendances explicitantes nous retenons de façon centrale l'humanisme italien. Parce qu'il n'est pas un discours du principe, l'humanisme était à même d'ajouter à la somme scolastique sans revendiquer pour lui le nom de système et c'est comme tel qu'il a participé à l'explicitation de la scolastique des noms. Qu'une pensée qui ne prétend pas à l'instauration énonce la vérité d'une pensée des fondements, c'est une nouveauté qui vaut qu'on l'explique.

§ 3. *Par les noms, la scolastique est structure, mais par sa chute, elle est histoire.*

L'histoire de la scolastique est le contexte privilégié où observer la diffractation de son essence. Car s'il nous appartient de concevoir une scolastique en image plus qu'en acte, mais qui constitue pourtant la langue commune de la métaphysique, le continent scolastique présente aussi un aspect diachronique. Structure synchronique, elle se constitue aussi diachroniquement, et ceci de façon privilégiée comme le théâtre de sa propre chute. Les philosophes se réfutent, s'oublient, aussi. La scolastique pour sa part nous offre le spectacle d'une pensée dont la chute est aussi celle d'un monde. Et ceci au moins de trois façons:

- a) dans le passage de l'idiome de l'Institution (le latin scolastique) à la rhétorique humaniste;
- b) dans le passage de la *Doctrina Sacra* à la théologie de la Réforme;
- c) dans le passage de la spiritualité des vertus aux stigmates du corps mystique.

Ces trois déterminations accompagnent elles-mêmes naturellement le mouvement général de sécularisation et de refonte du savoir qui coïncide avec l'émergence du sujet humaniste et critique. Mais l'important est ici de constater comment le savoir des noms va intégrer sa propre apocalypse. Qu'est-ce que la scolastique de la Contre-Réforme en effet, sinon la marque d'une survivance de la structure à la scène de sa dissolution? Et est-on sûr que le Concile de Trente soit la dernière réapparition en date de l'effet scolastique? Que serait même la philosophie moderne, au moins jusqu'à Hegel, sans le lexique scolastique?

Rien n'est plus significatif à cet égard que de comparer la persistance du discours de l'idéalisme allemand après la «fin de la métaphysique» et celui de la scolastique après ce que Felix Ravaisson appelait sa «chute». Scandons selon les mêmes critères l'ampleur de la métamorphose de la pensée allemande:

a) plutôt qu'à un passage d'une langue d'institution à la langue maternelle, on a assisté cette fois à un changement de style dans la philosophie (l'aphorisme par exemple après le *Système*) et d'objet privilégié de réflexion (la lutte des classes ou la pulsion à la place du Sujet ou de l'Absolu);

b) Zarathoustra prend la place de Luther; l'annonce du surhomme celle du premier sujet de la réflexion;

c) après la dialectique ascendante de l'Amour, c'est l'histoire particulière des désirs finis qui accapare le destin des individus.

On est frappé par le fait que le discours de la fin de la métaphysique intègre bien la langue de l'idéalisme allemand, mais sur le mode de la négativité, tandis que le discours scolastique survit pour sa part à sa propre mort, c'est du moins notre hypothèse, sur un mode de *constance*, pour reprendre l'expression de Vico, qui ne se dément pas. La scolastique ne pèse que du poids des ombres, l'idéalisme spéculatif accable ses revenants. La scolastique perd ainsi en *actualité*, ce qu'elle garde en *dénomination*, tandis que l'idéalisme garde en *actualité* fragmentaire, ce qu'il perd en universalité de la *dénomination*. De la dialectique marxiste jusqu'à l'écriture de Blanchot l'autorité de l'acte demeure bien intacte, seulement elle est livrée à un interdit d'enchaîner qui brise sa faculté de relier les divers idiomes de la culture.

L'absolu comme sujet n'a jamais su être européen comme le fut la scolastique latine. C'est d'ailleurs ce que lui reprochait déjà Nietzsche. L'idéalisme souffre de n'avoir jamais su devenir monde, autrement que par son contraire, c'est-à-dire le totalitarisme. L'idéalisme ne supporte pas l'épreuve de sa mort et c'est pourquoi il hante un monde où la mort règne, comme une nostalgie ineffaçable. Le nominalisme scolastique — et le fétichisme sémantique qu'il traîne avec lui — est au contraire l'espace par excellence des métamorphoses. Il dépasse *dans le nom* les âges de sa disparition. Le XX<sup>e</sup> siècle ne l'affecte pas, puisqu'il n'a guère eu besoin de l'affronter, si ce n'est comme restauration ou comme histoire des idées, ce qui n'est pas de l'ordre de l'effectivité. Délivrée de l'obligation de l'acte depuis la révolte d'un homme de la dérélition, Luther, la scolastique survit au renversement de l'acte pur dans sa négation, que celui-ci s'impose comme «matérialisme historique» ou comme «matérialisme du signifiant».

Ces remarques permettent dès lors de définir un second sens de la scolastique par rapport à celui auquel se tenait notre second paragraphe. En un sens strict la scolastique recouvre le cercle de la nomination et du principe qui se manifeste dans la fondation de la science et elle se développe à l'intérieur du champ ouvert par l'exposition thomiste de l'aristotélisme. En un sens large elle peut être définie comme *le réseau nominal des révolutions de la pensée*. Par son usage des noms, elle est assez extérieure à l'âge métaphysique de la pensée pour pouvoir en décrire la dissolution à l'époque moderne. Par son humanisme virtuel, elle est ainsi destinée à anticiper les métamorphoses des pensées du concept.

C'est naturellement à un humanisme, à l'humanisme tardif de Vico et de Leopardi, que nous demanderons de développer cette hypothèse.

§ 4. *Giambattista Vico définit pour la première fois l'objet de la science des noms: «Un tal lessico si truova esser necessario per sapere la lingua con cui parla la storia ideal eterna, sulla quale corrono in tempo le storie di tutte le nazioni, e per potere con iscienza arrear l'autorità da confermare ciò che si ragiona in diritto natural delle genti, e quindi in ogni giurisprudenza particolare»*<sup>15</sup>.

Face à cette puissance d'intégration que la scolastique manifeste à l'égard de ce qui la nie, l'attitude de l'observateur peut être double. Ou bien il peut être tenté d'accentuer la crise et de valoriser la dynamique du passage, insistant ainsi sur le pouvoir de métamorphose des pensées. Mais il peut aussi bien prendre (au moins momentanément, à titre de choix méthodologique) un point de vue tout opposé et ne se soucier que de ce qui perdure à travers les révolutions de surface essuyées par la philosophie. Si dans le premier cas, l'oeuvre de Lorenzo Valla apparaît comme un moment de rupture décisif, dans le second on peut demander à la philologie, qu'on pourrait dire rétrospective, de Giacomo Leopardi de nous fournir un point de vue adapté à notre problématique. Eclaircissons le paradoxe de cette alternative inattendue qui nous fait choisir en dernière analyse de reconduire à un auteur du 19<sup>e</sup> s. — et à son prédécesseur du 18<sup>e</sup> s., Giambattista Vico —, une entreprise d'humanisme critique qui a connu ses lettres de noblesse bien avant.

Qu'est-ce en effet que la *Dialectica* de Lorenzo Valla sinon un traité des noms métaphysiques qui portait d'emblée à sa perfection la critique philologique des abstractions spéculatives? Mais comment notre point de vue pourrait-il se satisfaire de la critique de l'aristotélisme engagée par l'humaniste de Pavie? Valla polémique contre la logique scolastique. Sa philologie n'est donc pas la philologie de la scolastique, mais bien une philologie contre la scolastique. Comme dans le débat avec la Papauté à propos de la Donation de Constantin, Valla se révèle, dans ses travaux d'ontologie critique, le fondateur de la philologie de l'origine, le découvreur de la pauvreté des origines. Il manque ainsi un autre objet, la constitution d'une philologie de la tradition. C'est elle qui occupe avant tout Vico et Leopardi qui tirent en ceci le meilleur de la leçon du Concile de Trente (ainsi d'un Melchior Cano dès 16<sup>e</sup> s.) et de sa référence permanente à la tradition apostolique et à son pouvoir de vérité.

Ecoutons un instant Valla parler d'Avicenne et d'Averroès dont le débat constitue la scène originaire de tout débat sur l'être des principes dans la tradition scolastique: «Nam Avicenna et Averrois plane barbari fuerunt, nostre lingue prorsus ignari et greca vix tincti. Quorum, etiam si magni viri fuerint, quanta tamen debet esse auctoritas ubi de vi verborum agitur, que plurime

15 *Scienza Nuova*, ed. 1744; *Idea dell'opera*; ed Niccolini; par. 35. [Un tel lexique est nécessaire si l'on veut connaître la langue de l'histoire idéale éternelle selon laquelle se déroule dans le temps l'histoire de toutes les nations, et pour pouvoir trouver une autorité susceptible de confirmer ce qu'on affirme à propos du droit naturel des gens et par là de toute jurisprudence particulière].

sunt in philosophia questiones»<sup>16</sup>. Autant la reconnaissance de la *vi verborum* dans la philosophie fait partie du patrimoine inoubliable de l'humanisme, autant cette séparation entre la grandeur des architectoniques arabes et la vitalité de la langue inscrit le propos philologique dans une unilatéralité qui lui fait perdre toute signification spéculative. Tout l'effort de Valla est de faire échapper la question de la langue à l'attraction du corpus aristotélicien, et en conséquence, nous le savons, à la question du principe. Paradoxalement, un tel combat anti-aristotélicien est loin d'être libre de toute attache scolastique. Bien plus, la *Dialectica*, comme l'a montré, dans les notes de son édition, Gianni Zippel, est souvent inspirée par les *Summulae* de Pierre d'Espagne et surtout la logique de Paul de Venise. Modistes et nominalistes participent ainsi de la critique philologique de l'«être» et de la «substance» et contribuent ainsi au refus de voir dans ces noms suprêmes une chance pour la pensée. Nous ne pouvons pour notre part que reprendre à notre profit cette imprécation valliennne contre l'être, contre le mot préféré des scolastiques, l'«ens»: «hoc enim semper in ore habent, hoc velut talo et tesseris multa habentibus utuntur et ludunt». N'est-ce pas d'un tel «coup de dé» que nous nous occupons dans ces pages?

Valla croit qu'il faut repropotionner le vocabulaire philosophique à l'usage, car c'est l'usage «qui verborum est auctor»<sup>17</sup>. Mais Valla ne connaît que l'usage commun ou littéraire<sup>18</sup> des mots, et ne reconnaît pas d'usage *spéculatif*<sup>19</sup>. Plus encore, il ne pressent pas, comme nous le verrons avec Vico lorsqu'il cherche à élucider «l'antique sagesse des Italiens» à partir du latin familier, un sens spéculatif immanent à l'usage vulgaire, ce que Vico appellera plus tard une «métaphysique poétique». C'est enfin Valla qui, après avoir ouvert la voie à la sémantique philosophique, la ferme de façon très significative au nom d'un dogmatisme de la *res*: alors qu'il demande

16 *Laurentii Valli retractatio totius dialectica cum fundamentis universae philosophiae*. Proemium; ed. Gianni Zippel, Antenore Padova 1982, vol. I, p. 5. Cette version de la *Dialectica* est la troisième et dernière laissée par l'auteur à sa mort. La première version est donnée dans le volume II de cette édition sous le titre *Repastinatio totius dialecticae*. Seule la seconde version a été éditée au 15<sup>e</sup> s. On la trouve dans l'édition des *Opera omnia*, éd. Anastasique, Turin 1962.

17 Op. cit., p. 18 et 26.

18 «Nobis quidem ad normam grammaticae loquendum est, nec tam grammaticae quam latinae loquendum: hoc est non tam ad precepta artis, quam ad consuetudinem eruditorum atque elegantium, quae optima ars est»; ou encore «Nec magis de grammatica reddi ratio potest (quod quidam nugatores faciunt, ut ii qui de modis significandi scribunt), quam cur aliis vocibus alie nationes utantur», op. cit., p. 217. Autant dire que notre entreprise est plus proche de la grammaire spéculative que de la critique valliennne, même si nous ne fondons pas les significations dans des formes de l'intellection, mais dans un histoire de la langue.

19 Il est bon de rappeler ici le texte polémique de Cajétan, commentateur de Thomas d'Aquin au XVI<sup>e</sup> s., qui réclame contre Valla (à propos de la critique par ce dernier de la définition de la notion de personne dans la théologie chez Boèce) un traitement des concepts spécifique à chaque discipline considérée: «cum unaquaqueque ars terminis utatur prout in illa arte consueverunt accipi: quod ex eo liquet, quia significatio nominum est ad placitum..., rationale est ut princeps omnium scientiarum sacra theologia propriis quoque gaudet vocabulis». In *Sum Theol.*, IP, q. 29, a. 1; In titulo.

lequel de ces deux mots *res* et *vox* est le nom suprême, il propose la dialectique suivante qui rompt avec notre perspective: «'res' est *vox sive vocabulum*, omnium vocabulorum significationes suas complectens». «Ergo vocabulum», inquis, «est supra *res*, quia *res vocabulum est etiam*». Sed significatio 'rei' supra significationem 'vocabuli' est, idest 'signi': et ideo vocabulum sive signum *res est*, et una *res dumtaxat*»<sup>20</sup>. Le nouveau transcendantal proprement humaniste, la *res*, ne se substitue donc à l'*ens* que pour arrêter la course sémiotique et sémantique que suscitait en sa richesse ce terme dont nous savons qu'il ne se clôt en un concept qu'*ex termino*. Et Valla ne trouve, de son propre aveu, que le mot Dieu pour illustrer la transcendance de la *res* à l'égard de toute détermination. Mais le mot Dieu ne signifie-t-il pas aussi bien le noms de Dieu? Comment arrêter en une chose la déité de Dieu<sup>21</sup> (cette «déité» que Valla ne manque pas de reprocher à Saint Thomas comme une invention sans fondement)? La critique de l'abstraction conceptuelle s'avèrerait-elle plus fermée au secret du nom que l'abstraction elle-même? Et de son côté la *res* ne signifie-t-elle pas des noms autant que des choses, et par excellence ce nom qui se dit à chacune de ses prédications en un sens nouveau, autrement dit l'être lui-même?

Tout autre est le point de vue plus mûr de Leopardi sur la scolastique. Vespérale et incroyante s'il en fut, la lecture de Leopardi n'est plus une lecture de combat; elle est une lecture de rassemblement des âges de la culture. Ce rassemblement n'est pas seulement empirique. Il vise à la détermination des idées élémentaires de la langue de la civilisation: «E mentre le idee più difficili a concepirsi chiaramente, definirsi col pensiero, e nominarsi, sono le più elementari, certo è che la filosofia qualunque, non potrà mai concepire nè significare idee più elementari di queste»<sup>22</sup>. Quelles sont ces idées élémentaires auxquelles Leopardi se réfère ici? Les «idées universelles» qu'à son époque les idéologues français s'efforçaient de définir. «Che sarebbe il pensiero dell'uomo s'egli non avesse idea chiara di tali ripostissime, ma universalissime cose? e come l'avrebbe senza i nomi i quali dopo sì piene rivoluzioni della filosofia, ec. sono et saranno pur sempre in bocca de' filosofi?» (Ibid)<sup>23</sup>. Ce passage des idées aux noms fait plus que continuer le projet de

20 Op. cit., pp. 123-24.

21 Dieu n'est pas un nom propre de Dieu (à la différence du *Tétragramme* qui seul peut signifier l'incommunicabilité et la «singularité» de la substance divine), mais un nom qui signifie Dieu à partir de ses effets. Signifiant Dieu par son essence abstraite, la *déité* est un nom commun par rapport aux personnes de la Trinité. Dieu et *déité* sont des noms en puissance de détermination (même s'il ne pourrait s'agir d'un processus de distinction conceptuelle dans l'essence divine) par le nom incommunicable du *Tétragramme*; cf. *Sum. Theol.*, IP, q. 13, a. 8 et 11; q. 39, a. 5.

22 *Zibaldone*, p. 1466. [Et puisque les idées les plus difficiles à concevoir clairement, à définir par la pensée et à nommer sont les plus élémentaires, il est sûr que n'importe quelle philosophie ne pourra jamais concevoir ni signifier des idées plus élémentaires que celles-ci].

23 [Que serait la pensée de l'homme, s'il n'avait pas une idée claire de ces choses très éloignées, mais absolument universelles? Et comment l'aurait-il sans les noms qui, après de si complètes révolutions de la philosophie, sont et même seront toujours dans la bouche des philosophes?].

grammaire générale des idéologues. Il consiste à renverser le projet même de l'analyse idéelle en le soumettant aux règles de dérivation de la philologie: «L'ideologia comprende i principii di tutte le science e cognizioni, e segnatamente della scienza della lingua. Ma vicendevolmente si può dire che la scienza della lingua comprende tutta l'ideologia»<sup>24</sup>. Quiconque lit le *Zibaldone* sait que ce retournement n'est pas seulement rhétorique, mais qu'il engage toute l'histoire de la philologie humaniste dont Leopardi est l'héritier à un titre éminent et peut-être conclusif. Mais il est peut-être encore plus remarquable que le poète philologue se soit proposé de retrouver dans la philosophie antique, et surtout dans la philosophie scolastique, les noms qui deviendraient les dénominations exactes d'une idéologie qui ne soit plus séparée de l'histoire de l'esprit humain et de la culture. «Le pazze filosofie degli antichi, la stessa scolastica, lasciando tutto il resto, hanno sommanente, e forse principalmente giovato al progresso dello spirito umano, in che? riguardo ai nomi»<sup>25</sup>. Ou encore: «I termini della filosofia scolastica possono in gran parte servire assaissimo alla moderna... E questi termini si confarebbero benissimo all'indole della lingua italiana, la quale ne ha già tanti, e i cui scrittori antichi, cominciando da Dante, hanno tanto adoperato detta filosofia, et introdottala nelle scritture più colte ...ed io so per istudio postoci, quanti di detti termini, andati in disuso, rispondano precisamente ad altri termini della filosofia moderna, che a noi suonano forestieri e barbari»<sup>26</sup>. On n'est guère habitué au pays de Rabelais à entendre pareil éloge de la scolastique. Surtout on ne s'attend pas à voir vanter la scolastique comme une proposition de synthèse entre une langue de la clarté conceptuelle et une langue littéraire. Mais ces affirmations ne se justifient pas dans la seule histoire particulière de la langue italienne. Il ne suffit pas de dire, même s'il faut le rappeler au premier chef avec notre auteur, que la liaison entre l'italien et la scolastique est le fruit de la précocité de la littérature italienne par rapport aux autres littératures européennes, et donc de sa contemporanéité avec l'âge d'or de la scolastique. Car le propos de Leopardi ne se limite pas à un propos sur sa langue nationale. Il est aussi un propos sur l'essence de la scolastique, sur sa puissance de métamorphose, sur sa capacité à soutenir plus qu'à parasiter la construction d'une langue. Si l'analyse de Leopardi révèle

24 Ibid., p. 1608. [L'idéologie comprend les principes de toutes les sciences et connaissances, et particulièrement de la science de la langue. Mais inversement on peut dire que la science de la langue comprend toute l'idéologie].

25 Ibid., p. 1465. [Les philosophies les plus folles des anciens, jusqu'à la scolastique elle-même, pour ne rien dire du reste, ont immensément et peut-être principalement contribué au progrès de l'esprit humain; en quoi? Par rapport aux noms].

26 Ibid., pp. 1317-18. [Les termes de la philosophie scolastique peuvent en grande partie être particulièrement utiles à la philosophie moderne. Et ces termes s'adaptent très bien à la nature de la langue italienne: elle en contient déjà tant et ses écrivains du passé, à commencer par Dante, se sont tellement servis de cette philosophie et l'ont introduite dans le style le plus raffiné... Et je sais par le travail que je leur ai consacré combien de ces termes sortis de l'usage répondent à d'autres termes de la philosophie moderne, qui nous semblent étrangers et barbares].

une forme de passivité dans la terminologie scolastique, c'est la passivité de l'essence qui se laisse participer par son effet.

Il reste qu'à cette étape de l'analyse le «vocabulario universale»<sup>27</sup> antérieur à tout système et à toute révolution intellectuelle, risque de devenir le prétexte à une philologie fragmentaire et plus collectionneuse de petits faits que de la loi de multiplication des idées à partir des paroles-souches qui en ont frappé la première «propriété». Mais, malgré l'apparent chaos historique ainsi engendré, Thomas d'Aquin est un bon guide pour approfondir l'intuition de Leopardi.

Thomas d'Aquin, à la suite d'Aristote, déterminait en effet plusieurs caractères fondamentaux de ces principes qui deviennent connus dès que leurs termes le sont. Parmi ceux-ci on peut retenir:

1) que dans ce type de proposition le prédicat se trouve dans la définition du sujet ou même se confond avec lui<sup>28</sup> ;

2) que la connaissance des noms est certes immédiate en tant que telle, mais qu'elle suppose néanmoins une histoire du sujet connaissant (dont le plus ou moins grand degré de développement décide de sa capacité à accéder soit aux principes qui sont accessibles à tous, soit à ceux qui ne sont accessibles qu'aux seuls savants). Thomas retrace ainsi le passage des perceptions sensibles à la mémoire, de la mémoire à l'expérience, et de l'expérience à la connaissance de ces termes qui sont les fondaments du savoir<sup>29</sup>.

Analyticité et induction sont ainsi attachés originellement aux noms des principes, et c'est bien comme tels que Leopardi les introduit dans son «vocabulario universale» de la civilisation, même si c'est dans le vocabulaire de l'empirisme moderne qu'il présente son analyse de la doctrine des propositions premières. C'est en effet selon ces deux caractères qu'il faut interpréter le jeu qu'il voit à l'oeuvre entre «précision» et «propriété» dans les termes de la philosophie.

Leopardi constate que le vocabulaire de la philosophie moderne est nouveau par rapport à celui des anciens. Ceci ne signifie pas que les anciens aient été entièrement dépourvus des idées qui sont les plus communes aujourd'hui. «Ma come è già stabilito dagli ideologi [1235] che il progresso delle cognizioni umane consiste nel conoscere che un'idea ne contiene un'altra (così Locke, Tracy, ec.), et questa un'altra ec.; nell'avvicinarsi sempre più agli elementi delle cose, e decomporre sempre più le nostre idee, per iscoprire e determinare le sostanze (dirò così) semplici e universali che le compongano... così la massima parte di dette voci, non fa altro che esprimere idee già contenute nelle idee antiche, ma ora separate dalle altre parti delle idee madre...»<sup>30</sup>.

27 Ibid., p. 1213.

28 In Met., par. 595.

29 Ibid., par. 599.

30 [Les idéologues ont montré que le progrès des connaissances humaines consiste dans la connaissance qu'une chose en contient une autre (ainsi Locke, Tracy, etc.) et celle-ci une

A cette histoire du développement analytique de la langue grâce à la *précision* des termes, il faut opposer le point de vue de leur *propriété*. Les «paroles propres» expriment «un' idea composta di molte parti e legata [1236] con molte idee concomitante»<sup>31</sup>. La langue propre, Leopardi le rappelle malgré le paradoxe que cela comporte, est la langue de l'indéterminé et de l'infini, la langue passionnée originaire, la langue poétique dont procèdent par division les langues précises du concept.

Ces thèses leopardiennes évoquent comme il convient à nos yeux l'efficacité de la langue antérieure aux catégories ontologiques. Elles reprennent en effet le caractère analytique de la recherche du simple en liant ce processus résolutif à une *histoire de l'esprit* qui se sait tout à la fois dépendant des agrégats originaires de la perception et de l'imagination, et en quête d'une détermination complète de ses opérations à travers le langage. Nous ne connaissons pas pour notre part de meilleure définition de la double nature de la langue scolastique, même si de son côté Leopardi redonne plutôt la «précision» à la scolastique proprement dite, réservant la «propriété» à sa reprise littéraire par un Dante.

S'il fallait concevoir plus avant cette opérativité de la poétique des noms dans l'universel, nul doute qu'il conviendrait de la reconduire à son inspirateur, Giambattista Vico. Penseur de la propriété des noms et de leur puissance créatrice, Vico le fut dans sa «filosofia dell'autorità» «prendendo la voce autorità nel primo suo significato di 'proprietà'»<sup>32</sup>.

«Propriété», «auto-rité» sont les modes du sens commun du genre humain avant qu'il ait pu se guider par la vérité de la raison. Est dit «auctor» celui qui détient un pouvoir et détenir un pouvoir, c'est avoir la puissance de «s'approprier», qu'il s'agisse de l'appropriation mythique par Zeus du règne des géants ou de la revendication par César d'une de ses victoires réelles. L'énergie de ce vouloir qui se caractérise par son indifférence à l'égard de la vérité logique, mais qui n'en engendre pas moins une «certitude» capable de fonder des empires, est la découverte propre de Vico. C'est elle que le philosophe napolitain a toujours opposée à toute la philologie des livres, avançant ainsi, au sein même de l'humanisme italien, une idée de l'homme plus englobante que celle d'animal rationnel et une conception de l'histoire qui la rapproche de l'acte de poésie.

autre etc., dans l'approche progressive des éléments des choses et de la décomposition toujours plus précise de nos idées pour découvrir ou déterminer les substances (pour les appeler ainsi) simples et universelles qui les composent. C'est pourquoi la plus grande partie de ces mots ne fait qu'exprimer des idées déjà contenues dans des idées antiques, mais désormais séparées des autres parties des idées-mères.]

31 [Une idée composée de nombreuses parties et liées avec beaucoup d'idées concomitantes].

32 Op. cit., *Della metafisica poetica*, 2, II; par. 386. [Prenant le mot autorité dans son premier sens de propriété]. Naturellement, l'étymologie proposée par Vico est purement poétique et ne vaut que comme aide-mémoire de sa conception de la propriété et de l'autorité; cf. en revanche Benvéniste, *Vocabulaire...*, t. 2, p. 148 et sq.



Mais cette nouvelle lumière répandue sur l'histoire de l'humanité n'aurait pu se manifester sans le principe qui soutint Vico dans son entreprise et qu'il jeta à la base de toute son oeuvre philologique et historique: *verum et factum convertuntur*<sup>33</sup>, le vrai et le fait se réciproquent, autrement dit l'histoire de l'humanité se distingue de l'histoire naturelle en ce que nous avons fait l'une et pas l'autre.

Nous touchons dès lors au port: la «propriété» des noms et son développement analytique chez Leopardi, l'autorité appropriante des nations et de leurs langues chez Vico, font signe vers une forme d'activité créatrice de l'humanité antérieure à la pensée philosophique, mais qui en soutient tout l'acte et toute l'évidence acquise. C'est évidemment à ce niveau fondamental que doit être interprété notre déplacement d'intérêt du *métaphysique* au *sémantique*, ou plutôt du *texte métaphysique* au *nom* dans lequel se cherche l'évidence de son acte. Car cet acte ne lui appartient qu'à travers une autorité qui le précède, qui n'est autre que l'«autorité du genre humain», qu'on n'aura garde de confondre, à en croire Vico, avec «l'autorité des savants».

Si l'herméneutique de Vico consiste donc à présupposer l'unité créatrice de l'esprit humain en toutes les époques de l'histoire, ses résultats permettent de reconstituer, comme l'annonçait notre Quatrième paragraphe, «la lingua con cui parla la storia ideal eterna». Le «vocabulario mentale», comme dit encore Vico, auquel la scolastique permet à nos yeux d'accéder, instaure une enquête deux fois historique, historique parce qu'elle redonne, loin de tout «retour», la métaphysique à son passé, mais historique surtout parce qu'elle symbolise le principe créateur de l'histoire qui se continue, par la mémoire des noms, jusqu'à nous. Elle permet de réaliser dans tous ses sens cette tâche énigmatique et inépuisable que Le Tasse assignait à la culture humaniste et au «discours total» qu'à ses yeux devait être l'*épopée*: «sovra i fondamenti dell'istoria convien fabbricar coll'allegoria una fabbrica intellettuale, o della mente che vogliam dirla...»<sup>34</sup>. Une «fabbrica della mente», ni seulement dialectique, ni seulement intellectuelle, c'est bien cela qui nous guide, et nous ne pouvions faire moins que mettre ces recherches sous une telle autorité.

33 *De antiquissima italorum sapientia*, 1710, l. I, cap. 1, l. De vero et facto; encore dans la *Scienza nuova*, III De principi, par. 331-2.

34 *Giudizio sovra la Gerusalemme*, 1593; [sur les fondements de l'histoire il convient d'architecturer avec l'allégorie une architecture intellectuelle, —ou de l'esprit, si nous voulons l'appeler ainsi]: cf. nos articles *La fabbrica della mente* — recherches sur la constitution de la forme dans l'humanisme italien, in *Artiste*, n.° 17 et «Figures de la 'culture perfetta' chez Torquato Tasso», in *Poésie*, n.° 36. Il est à noter que le Tasse, à cet égard grand ancêtre de Vico et de Leopardi, propose cette tâche à la pensée, tout en marquant les difficultés logiques pour qui continue à poser, comme c'est son cas (et le nôtre à sa suite), l'incommunicabilité des genres aristotélicienne. Sa réfutation de la «somma scienza» générique de Scaliger (in *Discorsi del Poema eroico*, lib. IV, éd. Mazzali, p. 301 et sq.) appuyée sur les apories avancées par Aristote en *Mét.* B, 3, 998 b 14 à propos du «sumum genus», constitue une véritable mise en garde à l'égard de tout retour du platonisme dans la recherche du principe de tous les principes: cf. ici encore notre ouvrage *Métaphysique et sémantique* qui contient le *De Analogia nominum de Cajétan*, éd. cit.

§ 5. *La doctrine du «verbe mental» permet de faire obstacle à une lecture idéaliste de l'acte d'appropriation sémantique.*

On ne peut ignorer cependant combien ce mot d'ordre peut résonner diversement aux oreilles. Comment oublier en particulier ces phrases de Bertrando Spaventa qui fondèrent l'école hégélienne napolitaine en même temps que l'interprétation «nationale» de Vico: «Vico esige una nuova metafisica, la metafisica della mente. E intanto la sua metafisica è la vecchia: quella dell'ente. Questa contraddizione, —nuova unità e vecchia metafisica—, è la oscurità di Vico... Vico concepisce lo Sviluppo ed esige la nuova metafisica, prima che la vecchia philosophia... sia esaurita»<sup>35</sup>.

Le paradoxe de notre propos consiste dès lors à s'attaquer aux ferments de toute l'interprétation idéaliste du «verum-factum», en même temps qu' à essayer de s'établir sur le territoire que celle-ci a balisé à l'aide de sa propre théorie de l'acte. Mais considérons combien l'idée scolastique qui nous guide met dans une lumière nouvelle toute référence à une activité originale, fondatrice et solidaire des champs sémantiques du langage. Comme dans notre précédente analyse, une thèse scolastique et thomiste permet encore une fois d'explicitier dans toutes ses conséquences la thèse proprement humaniste, ou du moins elle permet d'en réveiller la puissance d'invention sans l'enfermer dans cette nouvelle «unité» que Spaventa opposait à la «vieille métaphysique». La scolastique des noms transforme en humanisme problématique l'humanisme de l'immanence absolue.

A l'occasion d'une étude des relations réelles entre les personnes de la Trinité (et en particulier de la procession du Fils), Thomas donne une idée de la production langagière de l'intellect qui ne saurait se réduire à aucun activisme et parvient à redonner les actes de l'intellect à leur structure d'être<sup>36</sup>. Selon l'auteur en effet, celui qui pense entretient, dans l'acte même de penser, quatre relations: à la chose pensée, à la forme intelligible qui actue l'intellect qui pense, à l'acte même de penser et à la conception de l'intellect. Cette dernière relation doit retenir toute l'attention. Thomas écrit: «vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem». Il est donc question d'une forme de productivité (ou «conception») de l'intellect qui comprend tout l'univers du sens, sans pour autant réduire à sa discursivité essentielle l'acte intellectuel dans toutes ses dimensions. Cet acte en effet semble supporter que croisse à ses côtés un produit, la «res» qui est comme son terme, mais ne réagit pas sur le principe de la pensée elle-même. Ceci signifie qu'on peut poser un niveau de pensée qui manifeste une prédé-

35 Bertrando Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Bari 1909; lezione VII, p. 137 [Vico exige une nouvelle métaphysique, la métaphysique de l'esprit. Et pourtant sa métaphysique est l'ancienne, celle de l'être. Cette contradiction — nouvelle unité et vieille métaphysique, — est l'obscurité de Vico... Vico conçoit le Développement et exige une nouvelle métaphysique, avant même que l'ancienne... soit épuisée].

36 *De potentia*, q. 8, a. 1, c.

termination sémantique sans abîmer pour autant dans son travail, dans sa «conception», toutes les relations de la réflexion et de la puissance intellectuelle à un objet qui lui soit transcendant. Nous détenons ici un modèle qui conjoint une théorie de l'activité sémantique interne à l'intellection (la «*fabbrica della mente*») avec la théorie informative classique constituée par le jeu de la forme et de la puissance. Cette théorie célèbre entre toutes dans le thomisme par ce qu'elle reprend et corrige de la pensée d'Augustin<sup>37</sup> sur la question, est appelée la théorie du «verbe mental».

Celle-ci se caractérise comme une soumission des produits de la pensée au jeu des noms dont elle est grosse, en même temps qu'elle réduit ce moment à n'être que la phase terminale d'une intellection qui a sa source ailleurs. En ce sens l'intellect dispose d'une puissance judicatoire qui accompagne chacun de ses actes et les dispose au discours. Rien n'est plus énigmatique que cette proximité qui ne sort pas du cadre de la finalité interne, en même temps qu'elle suppose une forme de distinction, fondement d'une relation réelle. Thomas décrit celle-ci de la façon suivante: «*huiusmodi autem verbum nostri intellectus, est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus (non enim est de essentis sed est quasi passio ipsius), non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto*». (Ibid.). Le mot est lâché: la conception du verbe mental révèle une passivité de l'intelligence. Certes elle ne fait qu'«affecter» l'être de l'intelligence. Cependant elle est une passion *intrinsèque* de cette intelligence en tant qu'elle s'exerce. Elle est même le complément indispensable de son acte second. Dans cette mesure elle manifeste la liaison de l'intellection avec les actes du langage à la mesure de ce que les analyses de l'humanisme laissaient entendre. Cependant elle préserve une transcendance de l'intelligence et surtout de la chose intelligée qui en constitue la fin intouchée. Cette transcendance arrache la théorie des noms à tout immanentisme en même temps qu'elle montre le processus infini des noms à l'oeuvre dans l'achèvement de toute intellection des êtres simples. Le nom ne saurait jouer dans cette perspective le rôle d'un *absolu* auquel se réduirait, comme à une forme primitive de l'intelligence abstraite, toute l'évidence de l'ontologie. Mais il est clair qu'aucune appréhension de l'intellect ne pourra se comporter dans l'achèvement de son acte comme si cette passivité (qui ne sera acte qu'en Dieu et dans la procession du verbe divin) pouvait ne pas lier son destin aux formes de la signification.

Dans un opuscule attribué à Thomas, le *De natura verbi intellectus*, mais caractéristique des écoles thomistes du XIV<sup>e</sup> s., l'auteur insiste de façon cardinale sur l'indépendance du verbe à l'égard des actes du sujet: «*Verbum autem speciem accipit a re dicta, e non a dicente*»<sup>38</sup>. C'est la chose qui com-

37 Cf. en particulier chez Augustin la théorie de l'illumination dans de *De Magistro*, et le *De catechizandis rudibus*.

38 S. *Thomae Aquinatis Opuscula phisosophica*, éd. Raymundi et Spiazzi, Marieti 1954, par. 270.

mande la formation du verbe et non pas l'intellect qui n'est qu'une faculté d'abstraction, même si la similitude représentative ne devient discursive que par la médiation de l'acte de l'intellect. De plus la production et la vérité du discours sont indépendantes de la conscience réflexive de la pensée. Ainsi lorsque l'intellect se pense lui-même, le verbe mental est la similitude de cette autoréflexion dans laquelle il n'intervient pas, mais qu'il projette sur la chaîne discursive, et ceci exactement au même titre que s'il s'agissait de la connaissance d'une chose extérieure à l'âme. Le verbe peut être aussi bien la similitude d'une réflexion ou la similitude d'une connaissance. L'auteur peut alors conclure cette affirmation selon laquelle la conception du verbe est le «miroir» expressif de la chose en reprenant les termes mêmes de notre problématique du principe: «Ideo verbum intelligentis intimum est principio intellecto, ex quo et specie fit unum». Par. 280. A cette *intimité* formellement énoncée par la scolastique dominicaine, nos recherches ajoutent un horizon de concrétions *historiques*. La passivité de l'intellect n'est plus de ce point de vue un moment abstrait de la théorie de la connaissance, mais elle est devenue histoire, le corpus même de la métaphysique des principes. «Verbum enim nostrum semper est in continuo fieri, quia semper perfectum esse suum est in fieri; sed hoc non est imperfectum...» Par. 277. La production du langage, dit en effet l'auteur, ne passe pas dans son produit. C'est cette permanence maintenue dans le devenir apparent du langage, c'est cette perfection affirmée au sein même de l'imperfection du discours multiplié, qui distingue notre entreprise de tout réductionisme de l'intelligence, même si c'est prendre l'intelligence au moment même où elle semble conditionnée par le devenir qu'elle a contribué à engendrer et dans lequel il lui est donné de percevoir son objet.

Le point de vue qui vient d'être exposé et qui demanderait certes de bien plus amples développements pourrait se résumer assez commodément en une suite de propositions ayant valeur de thèses:

— Dans la direction de pensée indiquée par la philosophie première, il n'y a ultimement qu'une suite de noms, préalable à toute entente des principes et à toute recherche d'existence.

— Les noms métaphysiques (ou termes des principes) introduisent les concepts définis per se à un déploiement historique de leurs jussances sémantiques. La statique des concepts repose ainsi dans la dynamique des noms —qui emporte la statique et la fait histoire.

— A toute appréhension des principes justificatrice du réalisme ontologique, les virtualités du nom opposent la triade suivante: tout principe se précède dans son intelligibilité, qui se précède à son tour dans son être et se précède enfin dans son nom.

— Cette triade n'est pas régressive (en recherche de fondement), mais circulaire. Car la signification comme passion de l'acte d'intelligence suppose elle-même une essence, non pas l'essence de l'être signifié, mais au moins l'essence du nom, qui suppose elle-même pour se donner comme nom un être, qui suppose enfin qu'on l'appréhende.

— Au lieu d'être une structure entropique, le cercle est une proposition de temporalisation. Il est tous ses moments comme devenir et se survit comme rhétorique profonde de la pensée.

— On pourrait appeler du nom générique de «somme» le style de pensée qui trouve ses principes dans un telle sommation de la langue. On appellera en revanche «système» l'enfermement de la pensée du principe dans la sphère du concept. La suite de cette réflexion pourrait se présenter alors comme la confrontation entre somme et système, et la projection, sur des moments critiques de la tradition scolastique, d'un nouvel art du verbe mental ainsi rendu nécessaire dans le champ de la philologie.

BRUNO PINCHARD