



Philosophia Scientiæ

Travaux d'histoire et de philosophie des sciences

10-2 | 2006

Louis Rougier : vie et œuvre d'un philosophe engagé

La scolastique : une faillite ? Louis Rougier, historien *in partibus*

Alain de Libera



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/philosophiascientiae/468>

DOI : [10.4000/philosophiascientiae.468](https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.468)

ISSN : 1775-4283

Éditeur

Éditions Kimé

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2006

Pagination : 177-206

ISBN : 2-84174-408-6

ISSN : 1281-2463

Référence électronique

Alain de Libera, « La scolastique : une faillite ? Louis Rougier, historien *in partibus* », *Philosophia Scientiæ* [En ligne], 10-2 | 2006, mis en ligne le 09 juin 2011, consulté le 15 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/philosophiascientiae/468> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.468>

Tous droits réservés

La scolastique : une faillite ?

Louis Rougier, historien *in partibus*

Alain de Libera
Université de Genève

1966 : la date de parution de l'œuvre de Louis Rougier que les médiévistes connaissent le mieux, *Histoire d'une faillite philosophique : la Scolastique*, publiée aux éditions Jean-Jacques Pauvert, dans la collection *Libertés*, à la demande expresse de son directeur J.-Fr. Revel, à l'époque surtout connu comme l'auteur de *Pourquoi des philosophes ?*, le brûlot anti-heideggérien qui l'avait inaugurée ; cette date, relativement récente, ne doit pas faire illusion. Le petit livre, inséparable de son jumeau, la traduction de l'œuvre de Celse, *Contre les chrétiens*, également accueillie par *Libertés*, est la reprise, en version allégée, du livre de sept cents pages paru en 1925 aux éditions Gauthier-Villars : *La Scolastique et le thomisme*. Le projet de Revel, auquel Rougier doit son retour en grâce, est clair et militant :

A l'heure où l'on ne parle que de conciliation entre l'Église et le « monde moderne », où l'on présente le R.P. Teilhard de Chardin comme un nouveau saint Thomas d'Aquin, dans ce sens qu'il réussirait la synthèse entre la science et la Foi comme saint Thomas aurait réussi celle entre la Foi et la raison antique, il nous a paru utile, dans les perspectives de la présente collection, de rappeler ce que fut en réalité la philosophie médiévale¹.

Double démystification, donc, pour, après la *Lettre sur les chimpanzés* de Clément Rosset (1965), faire pièce au tout-teillardisme mi-scientiste mi-cagot des années 1960, censé assurer les retrouvailles de l'Église et du « monde moderne » après le douloureux épisode du *Syllabus* de Pie IX (stratégiquement repris, lui aussi, par Revel dans sa collection) : démystification de la philosophie médiévale, d'une part, et, d'autre part, de son

Philosophia Scientiæ, 10 (2), 2006, 177–206.

¹Cf. Jean-François Revel, in [Rougier 1966, 9].

héros Thomas (curieusement présenté comme « *saint* Thomas », dans la manière de l'historiographie catholique), ce Thomas dont Léon XIII avait précisément relancé l'édition critique — l'édition dite « Léonine », à l'heure actuelle toujours en cours. De 1925 à 1966, il y a quarante et un ans. On aurait pu s'attendre à ce que, durant cette longue période, Louis Rougier aurait, comme on dit, « évolué ». Il n'en est rien. Le second texte n'est que la trace du premier à l'état fossile. L'auteur n'ajoute rien — on peut le comprendre, puisqu'il s'agit d'un *digest* —, mais il ne change rien non plus ni à ses thèses ni à ses analyses, pas plus d'ailleurs qu'aux dossiers qui les supportent.

La thèse de l'ouvrage est claire :

L'histoire de la scolastique [...] est celle d'un des plus prodigieux pseudo-problèmes qui ait jamais obsédé l'esprit humain : celui de l'accord de la raison et de la foi, entendu comme la conciliation entre la sagesse séculière des philosophes gréco-latins et les dogmes des trois grandes religions révélées : le judaïsme, le christianisme et l'islamisme. [Rougier 1966, 15–16]

On ne peut reprocher à Rougier d'avoir eu la mémoire courte : la scolastique et le thomisme, voilà l'adversaire — une partie notable de *La Métaphysique et le langage* étant aussi consacrée à rompre les mêmes lances avec les mêmes adversaires². C'est de cet objet reconstruit dans un certain horizon, celui de « l'École », voué dès l'origine à la « faillite », comme chaque humain l'est à la mort, qu'il sera ici question, de son mode de constitution, de sa substance historique, de la nature, aussi, de l'origine et de la signification des critiques qui lui sont adressées — L. Cesalli abordant, quant à lui, un aspect central du travail de Rougier : sa discussion du « réalisme » et de sa supposée « mentalité ».

0. Comprendre Rougier historien de la scolastique exige de situer philosophiquement et historiquement *La Scolastique et le thomisme*, ses origines et ses prolongements immédiats. Un mot de chronologie. Le noyau dur de la conception rougérienne de la scolastique paraît acquis dès la thèse de doctorat publiée en 1920 chez Félix Alcan sous le titre : *Les paralogismes du rationalisme. Essai sur la théorie de la connaissance*, alors que Rougier était professeur de philosophie au lycée d'Alger. Une affirmation, fondamentale pour ce qui nous occupe, de cette monumentale « Thèse

²Cf. [Rougier 1960a (1973)]. Les chapitres VI (p. 106 et suiv.) à IX (p. 168 et suiv.) sont une reprise de *La Scolastique et le thomisme* et une première version du digest proposé dans [Rougier 1966]. On trouvera ici les parallèles les plus significatifs. Sur le lien organique des diverses publications de Rougier relatives à la scolastique, son réalisme et sa faillite, cf. ici-même la contribution de L. Cesalli.

pour le doctorat ès lettres présentée à la faculté des lettres de l'université de Paris » est que beaucoup de pseudo-problèmes sont « issus de notre tendance à hypostasier nos concepts et à prendre pour réelles les distinctions de notre esprit »³. Voilà, sous une forme synthétique, le ressort le plus tendu du diagnostic posé sur la scolastique dans la péroration sur laquelle s'achève l'ouvrage de 1966, qu'il faut citer *in extenso* pour prendre la mesure de la longanimité théorique de son auteur :

La scolastique ne repose pas seulement sur un pseudo-problème. En faisant sienne l'ontologie d'Aristote, elle a accredité une mentalité qui n'a pas de prise sur le réel, qui tient pour légitimes certaines illusions structurelles de notre esprit : notre tendance à réaliser nos concepts et à réifier toutes choses. En établissant que cette mentalité était substantiellement liée au dogme révélé, elle a menacé, pendant mille ans, de fourvoyer l'esprit humain dans une impasse sans issue, lui faisant manquer sa chance la plus grande : l'étude scientifique de l'univers et l'amélioration continue, grâce à la science, de la condition humaine. [Rougier 1966, 173–174]

Que dit exactement ce texte ? 1) que la scolastique repose sur un pseudo-problème ; 2) qu'elle a fait sienne l'ontologie d'Aristote ; 3) que, ce faisant, elle a accredité une mentalité qui n'a pas de prise sur le réel — en l'occurrence, cette mentalité que Rougier désigne comme *réaliste* et définit comme tendance à la *réification* des concepts ; 4) qu'elle a établi ou prétendu établir que cette mentalité était consubstantielle au dogme révélé. Une bonne partie de ce syndrome était décrite ou au moins vivement esquissée dans *Les paralogismes du rationalisme*. Pour aller à l'essentiel : en 1920, Rougier pensait déjà l'histoire de la scolastique d'un seul tenant — une perversion de l'aristotélisme, induite par l'idée de création, fondée sur l'interprétation ontologique erronée d'une distinction logique des *Seconds Analytiques*, retournant contre Aristote sa propre règle d'or (« une définition n'implique jamais l'existence du défini »), détournement/retournement maladroitement esquissé dans le néoplatonisme, porté à sa perfection première dans la philosophie arabe, et pleinement actualisé par le thomisme sous la forme d'une théorie précise — la distinction réelle entre essence et existence —, devenue au fil du temps « fondement de la philosophie chrétienne ». Un mot sur le « pseudo-problème ». On devrait, dit Rougier, « s'attendre, en bonne méthode, à voir les Docteurs de la Scolastique trancher » le « double problème » de la Bible et de la raison « avant d'aborder celui de l'accord

³Cf. [Rougier 1920b, 397].

de la raison et de la foi ». Or, et c'est ce qui irrite sans doute le plus le lointain disciple de Renan qu'est en un sens l'auteur de *La Scolastique et le thomisme*, il n'en est rien [Rougier 1966, 18]. D'une part, en effet, les scolastiques « ne soupçonnent pas le problème biblique », et « ne mettent pas un instant en doute la validité des dogmes que les décisions conciliaires prétendent tirer des enseignements des livres saints » ; d'autre part, et surtout, « ils admettent, comme allant de soi, l'existence d'une raison naturelle, commune aux Gentils et aux chrétiens, patrimoine de tout homme venant en ce monde, et ils en identifient le contenu à partir de telle ou telle philosophie de l'Antiquité », en l'occurrence l'aristotélisme. Deux « circonstances » expliquent le phénomène :

1) La première est « la croyance en l'unité de la philosophie antique », croyance due « au vaste effort de *synchrétisme* des dernières écoles d'Alexandrie et d'Athènes qui s'évertuèrent à coordonner le platonisme, l'aristotélisme, le stoïcisme, le néo-pythagorisme en une synthèse unique » ; à « une série de *confusions* » : confusion du nom de Plotin avec celui de Platon, attribution à Aristote d'une *Théologie* dont Rougier sait qu'elle est un « écrit essentiellement néoplatonicien », et d'un « extrait de Proclus, qui joua un très grand rôle tant chez les philosophes de l'Islam que chez les docteurs de la chrétienté : le *Livre des causes* »⁴ ; à la prégnance enfin du modèle « symphonique » néoplatonicien, dont Rougier rappelle qu'il inspire aussi bien un Boèce, qui traduit Aristote pour « prouver l'accord » de Platon et du Stagirite ou un Farabi, qui « écrit un traité sur la *Concordance entre Platon et Aristote* », qu'un Bessarion, qui « au siècle d'or de la Renaissance compose sa *Symphonia Platonis cum Aristotele* » [Rougier 1966, 20].

2) La seconde est « l'aristotélisation du monde méditerranéen grâce à la publication de l'œuvre du Stagirite par Andronicos de Rhodes au cours des années 60 après J.C. » : grâce à cette publication, on enseigne, en effet, la philosophie péripatéticienne « dans les grandes villes de l'Empire ». « Trois générations de commentateurs » se succèdent ainsi, dont Rougier retient « en particulier » Porphyre, auteur d'une *Isagoge*, « introduction aux *Catégories* d'Aristote », qui « impose la logique d'Aristote à la dernière grande école philosophique de la Grèce, l'École néoplatonicienne » [Rougier 1966, 20–21]. Or, poursuit Rougier, « cette logique, avec sa théorie des catégories, des universaux, de la substance et des accidents, de la puissance et de l'acte, de la matière et de la forme, comporte

⁴La thèse est pertinente : l'influence des apocryphes aristotéliens est capitale pour l'ensemble de la pensée médiévale — avec des différences en pays de Chrétienté et en terre d'Islam. Les travaux récents l'ont confirmé. Sur le *Liber de causis* et les pseudo-aristotéliens arabes, cf. [Taylor 1986] et [Ancona Costa 1995].

toute une ontologie dont elle ne peut se dissocier ». Et de pointer le fait capital dans cette « aristotélisation du monde méditerranéen » : premièrement, « la dogmatique chrétienne » est, de part en part, originairement et « intimement liée à l'aristotélisme »⁵ ; deuxièmement, l'aristotélisation du monde méditerranéen — la *translatio studiorum*, « le transfert des études de la Grèce et de Rome en Occident » — prend la forme, après l'émigration en 529 des derniers « philosophes grecs à la cour de Chosroès I^{er} », de l'imposition, via l'*Organon*, transmis « aux Syriens, et, par leur intermédiaire, aux Juifs et aux Arabes », d'une « mentalité commune chez les peuples riverains de la Méditerranée » : la mentalité réaliste. Le texte de 1966 résume en ces termes le processus :

Pendant des siècles, Byzantins, Syriens, Juifs, Arabes, Latins d'Occident apprirent dans la même logique la même ontologie rudimentaire, comprenant l'Arbre de Porphyre, c'est-à-dire la hiérarchie ontologique des espèces et des genres, la théorie des catégories, la théorie des transcendants, celle de la substance et des accidents, de la forme et de la matière ; créant une mentalité commune qui consiste à tirer la structure du réel de l'analyse du langage, à raisonner sur des concepts au lieu d'observer des faits d'expérience, à tenir pour adéquat le morcellement conceptuel que la pensée discursive fait subir aux choses en expliquant le monde en termes d'essences, de propres, de substances et d'accidents.

Ce scénario fait de *La Scolastique et le thomisme* un livre gigogne. On peut le lire pour comprendre comment une mentalité commune, la mentalité réaliste, « a permis aux peuples riverains de la Méditerranée de se comprendre en dépit de différences de races et de langues » ; comment elle a « conduit les scolastiques à croire en l'existence d'une raison commune et à son aptitude à élaborer une *philosophia perennis* » ; comment aussi elle a alimenté « le faux problème de la scolastique ». Rougier le dit, en effet, clairement :

Les docteurs du Moyen Âge eussent-ils réussi à prouver la compatibilité de la philosophie antique avec les dogmes révélés qu'ils n'auraient pas, pour autant, établi l'accord de la raison et de la foi. [Rougier 1966, 23–24]

L'aristotélisme, *a fortiori* le péripatétisme syncrétique et symphonique des commentateurs grecs et des philosophes arabes, n'est pas la raison. Les scolastiques ont identifié la Raison à Aristote. Ce faisant,

⁵Sur ce thème, cf. [Rougier 1960a (1973), 124].

ils ont programmé leur échec. La logique d'Aristote n'a « survécu » que « sous la forme de la logique des classes ». Quant à sa métaphysique, poursuit Rougier, elle « a été complètement ruinée par la philosophie empiriste, qui naît avec la dernière des grandes écoles de la scolastique, celle des ockhamistes, des nominalistes, des terministes de quelque nom qu'on la désigne, et qui conduit à rejeter la possibilité de toute théologie rationnelle ». En substituant à la notion de « raison naturelle commune » — la pensée d'Aristote naturalisée — la notion de « mentalité réaliste commune », Rougier va bien au-delà de l'autopsie de la scolastique en tant qu'elle « repose sur le faux problème de la raison et de la foi ». C'est là qu'il y a, pour nous, aujourd'hui encore, aujourd'hui surtout, matière à discussion. On retiendra ici deux points.

1. Rougier n'est pas le seul à s'être demandé si la pensée médiévale ne s'était pas d'entrée de jeu *fourvoyée*. C'est l'opinion dominante, pour ne pas dire scolaire, qui a longtemps présidé en France à l'occultation administrative de ce sombre âge de la pensée que furent, comme on dit ailleurs, *the dark Ages*, grâce à quoi les fauteurs de programmes des classes terminales ont pu, d'un ministère l'autre, envisager sans remords d'intimer durablement un passage direct d'Aristote à Descartes dans l'enseignement de la philosophie. Diverses raisons étaient évoquées : la principale, également chère, entre autres, à B. Russell, étant qu'il n'y avait pas de philosophie au Moyen Âge, puisque tout y était théologie. Certains, plus récemment, se sont demandé si la philosophie médiévale n'était tout simplement pas un « projet impossible » — j'emprunte le mot à C. Steel (cf. [Steel 1998]). Rougier a encore un autre point de vue. Il ne dit pas que la théologie ne sera jamais une philosophie authentique — ce qu'il pense, pourtant ; ni qu'une philosophie incapable non seulement de s'opposer à elle, mais bien, et d'abord, de se distinguer d'elle, ne sera jamais qu'un vain babil — ce que, pourtant, tout dans son œuvre tend à démontrer. Il nous présente un organisme condamné de naissance, non par une maladie contractée de l'extérieur — comme toute maladie, si l'on en croit la *doxa* —, mais, plutôt, par un défaut de conception initiale : un organisme *intrinsèquement* malade.

Si l'on survole l'histoire de la scolastique dans l'Occident latin, on s'aperçoit que les docteurs du moyen âge ont épuisé toutes les solutions possibles au sujet de l'accord de la raison et de la foi, tel qu'ils le concevaient ; et qu'ils sont partis des solutions les plus catégoriques pour aboutir finalement à un constat d'impuissance, ce qui prouve que *la scolastique est morte d'elle-même, pour des raisons purement intrinsèques*. [Rougier 1966, 167]

Une philosophie *intrinsèquement* destinée à faillir. Il faut comprendre pourquoi. Sur ce point Rougier n'est pas clair. Est-ce la « christianisation indolore » d'Aristote qui est le péché originel de la scolastique, avec son cortège d'infidélités à Aristote ? Est-ce la mentalité réaliste qui la porte, l'encadre et l'accompagne à chaque étape de sa constitution, de Scot Érigène à Thomas, puis de Thomas jusqu'à son effondrement ? Est-ce l'implication originaire d'Aristote dans la formulation des dogmes à justifier ensuite en raison ? Est-ce le pseudo-problème qui lui donne naissance : l'accord de la raison et de la foi comme tel ? Ou la forme que le problème revêt précisément dans la scolastique : accorder Aristote et l'Écriture ?

On a une idée plus précise si l'on regarde comment Rougier présente la fuite loin de cet univers enchanté : rejeter un double fardeau — celui de la Raison-Aristote, d'une part, de la Bible et de la théologie, de l'autre, plus exactement « s'émanciper du double joug de l'Écriture et d'Aristote » [Rougier 1966, 157]. Il est clair qu'il faut, pour Rougier, rejeter les deux comparses, et non pas simplement l'inféodation d'Aristote à la théologie, telle que la proclame la maxime *captivare intellectum in obsequium Christi*, dont L. Bianchi a récemment retracé l'histoire [Bianchi 1983]. Rougier ne dénonce pas le statut ancillaire de la philosophie dans la scolastique⁶ : il rejette la scolastique, sa philosophie, sa théologie, ses *Écritures*, et le faux problème qui la structure. La seule *issue* est la philosophie empiriste et la science. La singularité de Rougier n'est pas dans cette affirmation, typique de l'empirisme logique, elle est, allant plus loin, de soutenir que le faux problème scolastique a dicté *logiquement* toutes les réponses qui lui ont été successivement apportées dans l'histoire, en quoi réside le caractère intrinsèque, endogène de la faillite de l'École : toutes se sont avérées des impasses, car il n'y a pas de bonnes réponses à de mauvaises questions. Ce qui caractérise la scolastique, c'est que toutes les réponses sont données dans la question qu'elle pose. Or cette question n'en est pas une. Les réponses ne peuvent donc mener dans leur enchaînement logique qu'à une conclusion fatale. Mais dira-t-on, d'où Rougier tire-t-il le *principe de cet enchaînement* ? D'où tient-il que la succession logique ordonnée qu'il pointe soit celle qu'atteste empiriquement l'histoire ? A la seconde question, on peut répondre d'avance : de son étude historique et critique de l'archive. Mais on demandera aussitôt si cette étude est valable ou valide de ce double point de vue, et plus précisément, si une torsion n'est pas imposée aux matériaux pour les contraindre à entrer dans le schéma conceptuel. Il y aurait beaucoup à dire sur ce point : il est sûr que les dossiers actuels se prêteraient

⁶Sur ce thème, cf. [Solère & Kaluza (éds.) 2002].

moins à une torsion de ce genre que la documentation lacunaire, peu fiable, souvent de seconde main, sur laquelle travaille Rougier. Mais il serait trop long d'entrer ici dans le détail. L'histoire est cumulative — et ces dernières années elle tend à l'emballement : le médiéviste ne peut plus maîtriser les informations qu'apportent les chercheurs. Ce que l'on peut en revanche résoudre, c'est la question de savoir d'où Rougier tient l'architecture logique du processus qu'il pointe.

Il faut distinguer ici deux ordres : *a priori*, étant donné les éléments en présence, on peut par combinaison produire conceptuellement les solutions. C'est ce que fait Rougier à diverses reprises. Il n'y a plus alors qu'à leur faire correspondre des contenus historiques. Mais l'ordre dans lequel ces solutions se présentent n'est pas fixé d'avance, l'enchaînement n'est pas dicté par les termes combinés. Il n'y a pas d'harmonie préétablie entre la succession historique — sur laquelle on ne peut agir : Duns Scot est bien postérieur à Thomas — et l'énumération des solutions possibles, que l'on peut faire dans l'ordre que l'on veut. Ce problème est réel pour l'historien. En matière de périodisation, Gilson s'en tient à un modèle triadique, curieusement d'origine réformée, celui de l'*aetas triplex* : promesse, réalisation, déclin, instituant le XII^e siècle en « âge des promesses », le XIII^e en « âge d'or » (l'âge des « grandes synthèses ») et le XIV^e en « âge de la décadence »⁷. De tels schèmes — comme les âges du monde — sont monnaie courante, en histoire comme en philosophie de l'histoire. Gilson critique celui de Brentano (Cf. [Gilson 1939]). Tout schéma est critiquable. La démarche de Rougier est originale : il tire le principe d'harmonisation entre les deux séries logique et historique — thème qui lui est propre —, d'un texte médiéval. Il utilise ce que j'appellerai un modèle *victorin* d'harmonisation entre logique et histoire. A le lire, en effet, on voit que, pour lui, toute l'histoire de la scolastique est programmée dans [...] un texte de Hugues de Saint-Victor, cité en [Rougier 1966] :

Parmi les choses qui se présentent à l'esprit, les unes viennent de la raison, *ex ratione* ; d'autres sont suivant la raison, *secundum rationem* ; d'autres sont au-dessus de la raison, *supra rationem* ; il en est enfin qui sont contre la raison, *contra rationem*. Ce qui procède de la raison est nécessaire ; ce qui est suivant la raison est probable ; ce qui est au-dessus de la raison est admirable⁸ ; enfin, ce qui est contre la raison ne doit pas être cru. Les deux extrêmes sont incompatibles avec

⁷Sur l'archéologie des diverses versions « ternaires » de l'histoire du Moyen Âge philosophique et théologique — et leur origine « réformée » —, cf. [Ricklin 2002].

⁸C'est-à-dire de l'ordre du « miracle ». On se souviendra, en passant, qu'Albert le

la foi ; car ce qui vient de la raison, étant objet de science, n'est pas objet de croyance, et ce qui est contre la raison *on ne peut y croire par aucun raisonnement*⁹, puisque la raison y répugne et ne peut y donner aucun acquiescement. Cela seul peut donc appartenir à la foi qui est suivant la raison ou au-dessus d'elle. Dans le premier cas, la foi est aidée par la raison et la raison perfectionnée par la foi, parce que ce que l'on croit est conforme à la raison ; et si la raison ne comprend pas la vérité de l'affirmation, du moins elle ne s'oppose pas à ce qu'on y ajoute foi. Pour ce qui est au-dessus de la foi, la foi n'est aidée par aucun *raisonnement*, car la raison ne saisit pas ce qu'affirme la foi ; et pourtant, il y a quelque chose qui avertit la raison de vénérer la foi qu'elle ne comprend pas. Tout ce que nous avons dit sur Dieu de conforme à la raison a été soutenu par des arguments probables et la raison y a acquiescé de bon gré ; mais tout ce qui est au-dessus de la raison vient de la révélation divine et la raison n'y a aucune part. [Rougier 1966, 75–77]

De cette quadripartition, Rougier ne retient d'abord que trois éléments, *ex ratione*, *secundum rationem*, *supra rationem*, puis classe sur cette base les dogmes chrétiens :

Appliquons cette distinction tripartite aux dogmes chrétiens. Il en est, comme l'existence de Dieu et son unité, qui sont *ex ratione* et que la raison établit par une démonstration nécessaire ; il en est, telle la trinité des personnes, qui sont *secundum rationem*, dont on peut seulement établir la possibilité rationnelle ou la convenance morale, mais que nous ne savons exister, en fait, que par les Écritures ; il en est enfin tel le dogme de l'Incarnation, qui sont *supra rationem*, dont la révélation scripturaire seule nous avertit et nous instruit. [Rougier 1966, 77]

Grand, dans sa *Summa de mirabili scientia dei* — à savoir sa *Somme de théologie* dite « de Cologne » —, soutient la thèse que l'étonnement est réservé au théologien. C'est donc à lui, l'homme des « miracles » et de la « puissance absolue », que revient l'émotion fondamentale dont Aristote voulait faire l'origine de la recherche philosophique : *theologus miratur, sed non philosophus*. La théologie, et elle seule, parce qu'elle procède de l'admirable, de l'extra-ordinaire, mérite donc d'être dite *procéder de l'étonnement*. Sur l'histoire philosophique de l'admiration, d'Aristote jusqu'à la « rupture cartésienne », cf. [Renault 2000].

⁹On modifie ici la traduction de Rougier (« ne peut être cru par aucune raison »), qui est doublement ambiguë et manifestement fautive.

Mais il ne s'en tient pas là : une fois classés les dogmes du point de vue de leur « rationabilité », il réintroduit la catégorie *anti rationem*, puis soutient que toutes les opinions au sujet des dogmes ont été soutenues l'une après l'autre, d'un mot successivement. Ainsi, c'est donc bien à partir de la taxinomie de Hugues de Saint-Victor que Rougier pense et narrativise l'histoire de la pensée médiévale en en donnant une lecture chronologique linéaire : les étapes de la pensée médiévale correspondent aux opinions successives sur le statut rationnel des dogmes.

Il se trouve ainsi que toutes les opinions possibles au sujet du degré de rationabilité des dogmes révélés ont été, tour à tour, soutenues : on les a considérés *successivement* comme : *ex ratione* ou apodictiquement nécessaires ; *secundum rationem* ou logiquement possibles sans qu'on puisse nécessairement démontrer leur existence ; *supra rationem*, ou transcendants à la raison humaine, sans pour cela qu'on puisse prouver leur absurdité ; *anti rationem*, soit que l'on conclût que Dieu peut à son bon plaisir se servir des voies rationnelles ou de voies miraculeuses, soit que l'on conclût que les mystères révélés sont vides de sens.

De là, il affirme que « la diversité des interprétations prouve l'inexistence du problème » scolastique de l'accord de la raison et de la foi [Rougier 1966, 173]. On peut juger que cette conclusion n'est qu'une pétition de principe. L'historicisation du dispositif victorin permet en tout cas de comprendre pourquoi la scolastique est censément vouée à la faillite : toutes les possibilités de répondre sont non seulement données d'avance en elles-mêmes, mais leur succession elle-même est intimée structurellement à l'histoire. Reste à savoir à qui pense Rougier pour chaque étape du processus qu'il décrit. L'analyse fouillée du remplissement historique de la grille logique empruntée à Hugues de Saint-Victor est donnée dans les pages qui précèdent la conclusion. Là, ce sont non pas quatre, mais sept positions qui sont énumérées (toutes se laissant cependant aisément répartir dans le dispositif quadripartite de base) :

T1. On peut soutenir que la raison naturelle, sans l'aide des Écritures et en partant des principes qui lui sont propres, est capable de démontrer apodictiquement les dogmes révélés. C'est la position des « dialecticiens ».

T2. On peut admettre que la raison naturelle est capable de démontrer les dogmes de la foi sitôt qu'elle en a été informée par la Révélation, théorie « parfaitement illogique », qui est celle que, selon Rougier, Gilson « prête aux grands docteurs de la première

scolastique »¹⁰.

T3. Contrairement à **T1** et **T2**, qui soutiennent, chacune à leur manière, que la raison porte caution de tout le contenu dogmatique, on peut soutenir que la raison est capable de démontrer par ses propres forces une partie seulement du donné révélé¹¹.

T4. On peut considérer que la raison, incapable d'établir la possibilité intrinsèque des mystères révélés, tels que la Trinité, l'Incarnation, l'eucharistie, la création *ex nihilo*, peut néanmoins établir indirectement qu'ils ne sont pas contradictoires, en réfutant les objections des hérétiques. C'est « la position de Thomas d'Aquin et, par la suite, celle de l'Église »¹².

T5. On peut admettre qu'entre les vérités philosophiques et les vérités théologiques il ne puisse y avoir ni entraide ni conflit, parce qu'il n'y a aucun point de contact. C'est l'opinion des ockhamistes.

T6. On peut admettre, au contraire, que des vérités théologiques sont anti-rationnelles, c'est-à-dire qu'elles contredisent les vérités philosophiques. C'est la théorie de la « double vérité » des averroïstes latins, et, seulement, en ce qui concerne la Trinité, celle de Suárez, qui admet que le principe de contradiction n'est pas tenu de s'appliquer à Dieu.

T7. On peut, de la contradiction des dogmes révélés avec les prin-

¹⁰[Rougier 1966, 169]. Rougier cite cette formule gilsonienne : « tout se passait (pour eux) comme si la raison était capable de prouver des connaissances qu'elle était incapable d'acquérir », à laquelle il oppose que beaucoup d'auteurs (Anselme, Abélard, Richard de Saint-Victor, Bonaventure) « prétendent établir tel dogme par des raisons nécessaires, sans l'autorité des Écritures » et « invoquent comme preuve de la possibilité d'une pareille démonstration le fait que les philosophes païens, qu'aucune révélation surnaturelle n'a favorisés, ont connu et enseigné ces dogmes ».

¹¹[Rougier 1966, 170] : « Pour préciser, en matière de théologie, la compétence de la raison, il faut être en possession de critères capables de définir où s'arrête sa juridiction, c'est-à-dire où cesse le domaine de la philosophie et où commence celui de la foi ». Rougier souligne que cette répartition est variable selon les auteurs : Hugues de Saint-Victor « distingue la théologie mondaine et la théologie divine par leur objet réciproque : l'économie de la création relève de la théologie mondaine ; l'économie de la rédemption relève de la foi ». Selon Rougier cela signifie que pour Hugues : « la création et la Trinité » sont « inféodées à la *philosophie* ». « Les albertino-thomistes rejettent », en revanche, cette répartition que Rougier lui-même semble juger « arbitraire » (il emploie, en tout cas, le terme) : « identifiant la philosophie naturelle avec la philosophie d'Aristote », ils « soustraient aux exégèses de la raison la Trinité et la création temporelle qui deviennent articles de foi ».

¹²Rougier distingue ici les *mystères* et les *fondements de la foi* : « La raison peut démontrer les fondements de la foi : l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la convenance de la révélation : c'est le domaine de la théologie naturelle ou rationnelle. Pour les mystères : ceux-ci sont *supra-rationnels*, ils ne peuvent donc être démontrés ; mais ils ne sont pas *anti-rationnels*, on peut donc réfuter apodictiquement les arguments qui tendraient à prouver qu'ils sont absurdes. »

cipes de la raison, conclure à l'absurdité de ceux-là et à l'urgence de les rejeter : ainsi font les rationalistes du XVIII^e siècle [Rougier 1966, 172–173].

Embarrassé dans le détail, Rougier n'est guère convaincant pour ce qui est de l'historicisation de **T2** et de **T3**, dont, sur le plan logique, **T4**, la position de Thomas, n'est d'ailleurs qu'une variante. Plus intéressant est le bloc formé par **T5-T7** (où la succession chronologique *réelle* est mise à mal, du fait de la rigidité du dispositif emprunté à Hugues de Saint-Victor : l'ockhamisme est, en effet, postérieur à l'averroïsme latin, les premiers averroïstes sévissant dans les années 1265, même s'il lui est, de fait, coextensif aux XIV^e et XV^e siècles)¹³. Éliminons d'emblée ce qui ne vaut pas ou plus : contrairement à ce que pose Rougier, **T6** n'est pas considérée aujourd'hui comme *la* thèse basilaire des « averroïstes ». Personne ne l'a soutenue *sua sponte* au XIII^e siècle, et l'on peut — c'est du moins la thèse que j'ai défendue depuis plus de dix ans — montrer avec de bons arguments que les véritables inventeurs de cette doctrine sont les premiers adversaires des averroïstes — Thomas en 1270, critiquant Siger — et ceux qui les ont condamnés en 1277 — Étienne Tempier (auquel on doit la formule des « deux vérités contraires »). Qu'elle ait été soutenue ensuite, et jusqu'au XVI^e plaide pour l'existence d'un phénomène que Rougier n'a pas même entrevu : la créativité du censeur, et [...] la dépendance de l'historiographie à l'égard de la censure (Renan et Mandonnet, premiers historiens de l'averroïsme ayant pris pour argent comptant l'invention de Tempier — en vertu du principe ouvertement revendiqué par l'auteur d'*Averroès et l'averroïsme*, selon lequel « toute condamnation dans l'histoire ecclésiastique suppose une erreur professée »). Plus pertinente en revanche est la définition de **T5**. Incontestablement, c'est sous cette bannière que l'on placerait aujourd'hui un Siger de Brabant ou un Boèce de Dacie — les deux seuls auteurs du XIII^e siècle dont le nom soit associé dans les sources médiévales à la censure de 1277. Chose que Rougier n'eût pas imaginé : on pourrait aussi y placer le propre maître de Thomas, Albert le Grand, auquel les averroïstes latins sont directement redevables. L'analyse rougiérienne de **T5** pourrait, en tout cas, sur la base de la documentation actuelle, caractériser dans ses premiers attendus aussi bien les thèses d'Albert et de Boèce de Dacie que celles d'Ockham :

La philosophie et la théologie sont deux disciplines parallèles,
la première fondée uniquement sur la raison et l'ordre natu-

¹³Concernant **T7**, on notera que Rougier laisse de côté le libertinage, dans ses liens avec l'averroïsme. Sur les sources médiévales du libertinage, cf. [Niewöhner & Pluta (Hrsg.) 1999] et [Chubilleau & Puisais (éds.) 2001].

rel des choses, la seconde, uniquement sur la foi et l'ordre surnaturel ; elles n'ont rien à redouter l'une de l'autre, parce qu'elles ne courent aucune chance (sic !) de se rencontrer.

Il n'en serait sans doute pas de même pour les éléments subséquents :

Il n'y a pas de théologie rationnelle : il n'y a qu'une théologie positive. La religion repose sur un pur fidéisme. L'existence de Dieu, le monothéisme, l'immortalité de l'âme au même titre que la création temporelle, la Trinité, l'incarnation prennent rang parmi les articles de foi.

Cela étant, l'attribution de l'ensemble de **T5** (et de ses attendus) aux ockhamistes et celle de **T6** aux averroïstes, quelque rectification qu'on doive leur apporter aujourd'hui, ouvre des perspectives dignes d'être prises en compte — même si, pour finir, *on ne peut y souscrire en tant qu'historien*. On sait que pour Gilson l'averroïsme aurait dû se dissoudre dans l'ockhamisme, s'il avait été vraiment « moderne ». Pour Rougier, quelque chose de l'averroïsme est passé dans l'ockhamisme. En première lecture, on s'étonne de voir *La scolastique et le thomisme*, classer Jean de Jandun, « prince des averroïstes » pour les médiévaux, « singe d'Aristote et d'Averroès », pour lui-même, parmi [...] les ockhamistes. Mais l'étonnement se dissipe, dès que l'on s'aperçoit que, pour Rougier, l'ockhamisme englobe l'averroïsme, et que, selon une formule frappante, c'est un averroïsme « manœuvré par des croyants » :

Avec lui [Ockham] réapparaît, *manœuvrée par des croyants, la théorie averroïste des deux vérités* : la vérité ecclésiastique qui est qualifiée d'absolue, la vérité rationnelle, qui est qualifiée de relative. Sans aller jusqu'à les déclarer contradictoires, Ockham ne parvient pas à construire une métaphysique qui les relie l'une à l'autre. Le scotisme avait prouvé les embarras et finalement l'impuissance d'une théologie qui prétend rejeter la distinction réelle de l'essence et de l'existence des Arabes, de certains scolastiques du XII^e siècle [pour XIII^e ?] et des Thomistes. Ockham *montre l'impossibilité de toute théologie*, dès lors que l'on révoque le réalisme de l'École et la mentalité qui le justifie¹⁴.

La formule est discutable, comme celle de Twetten, qualifiant la pensée d'Albert le Grand d'*aristotélisme arabe pour les croyants*¹⁵, mais

¹⁴[Rougier 1966, 148]. Cf. [Rougier 1960a (1973), 161].

¹⁵Cf. [Twetten 2001, 357] : « Albert is not the founder of a Christian aristotelianism or of a Latin averroism. If Van Steenberghe's compromise is felicitous, "founder of Latin aristotelianism", one may further specify the complexity of Albert's thought as

pas pour les mêmes raisons. Il est complètement invraisemblable que Guillaume d'Ockham et les ockhamistes aient repris aux averroïstes la notion de « double vérité » pour la manœuvrer en croyants. Ce qui est vrai, en revanche, et que voit bien Rougier, c'est que les deux courants répudient la solution consistant à « donner du problème scolastique une *solution moyenne*, à égale distance du rationalisme intempérant des dialecticiens et du fidéisme des *simpliciores* » : la solution thomiste [Rougier 1966, 88]. Là où Gilson célèbre chez Thomas « une victoire de la philosophie dans la théologie », déplore chez Duns Scot « une victoire de la théologie sur la philosophie », dénonce en Guillaume d'Ockham celui qui consomme « leur séparation », et soutient que, à partir de lui, on assiste à un développement séparé, ouvrant la voie ici au « fidéisme », là au « scepticisme » et au « criticisme », Rougier, qui pointe pourtant lui aussi en direction du fidéisme, attribue à l'ockhamisme deux « effets très différents », et sur la longue durée : 1) le repli du catholicisme post-tridentin sur le formalisme rituel et la foi aveugle¹⁶ ; 2) la « substitution de la mentalité empiriste à la mentalité scolastique ». Pour ce qui est du second point (laissant de côté volontairement le premier), l'ockhamisme ne dissout pas le « rêve du XIII^e siècle » comme le dit Gilson, il « favorise la science expérimentale, en l'affranchissant du double joug de la métaphysique d'Aristote et de la *théologie* »¹⁷. Il ne restera plus qu'à l'affranchir du joug de l'*Écriture* pour que la « la science des Modernes puisse se développer »¹⁸. Le scénario est décapant. Il est certainement faux pour un lecteur de 2004 : qui songerait à dire aujourd'hui avec Rougier que Guillaume d'Ockham a « montré l'impossibilité de toute théologie » ! Reste que l'on ne peut, pour des raisons historico-philologiques, lui

an “Arab aristotelianism for believers” — as can be seen on the question of celestial causality ». Pour la formule « aristotélisme latin », cf. [van Steenberghen 1982, 32]. Je discute les deux dans [Libera 2005].

¹⁶[Rougier 1966, 151–152] : « En déboutant la raison de toute prétention à l'égard du dogme, en ramenant la religion au fidéisme, il allait favoriser la secrète tendance du catholicisme romain, qui se fait jour surtout après le concile de Trente : la tendance à réduire la vie spirituelle de la masse des fidèles à l'adhésion pure et simple aux dogmes qu'il faut croire sans réflexion, ni contestation, ni amour, et la vie chrétienne à l'observance passive des pratiques religieuses et à l'accomplissement des œuvres pies. Le christianisme romain tend alors à n'être qu'un *formalisme rituel*, pour lequel l'idéal du fidèle devient le bon paroissien qui pratique et qui croit sans discussion. Mieux vaut, selon l'Église, renoncer à raisonner sa foi et même à la penser que courir le risque de devenir hérétique, de compromettre son salut et de troubler la communion de l'Église ». Cf. [Rougier 1960a (1973), 163].

¹⁷[Rougier 1966, 152]. Cf. [Rougier 1960a (1973), 164].

¹⁸[Rougier 1966, 157] : « Pour que la science des Modernes puisse se développer, il lui fallait s'émanciper du double joug de l'Écriture et d'Aristote. » Pour Rougier, c'est Galilée qui donne ici l'impulsion décisive.

préférer celui de Gilson, récemment relayé par l'encyclique de Jean-Paul II, qui est tout aussi faux. Rougier évalue l'ockhamisme à partir de son propre référentiel, qui n'est pas celui de l'accord de la Raison-Aristote et de la dogmatique chrétienne, ni davantage celui de la non-séparation de la philosophie et de la théologie, mais celui du coup double réalisé par « la science des Modernes », qui a « rejeté toute la physique d'Aristote », et par « la philosophie empiriste anglaise », qui a « ruiné définitivement l'ontologie d'Aristote à laquelle la dogmatique chrétienne est intimement inféodée ». D'où l'évaluation positive d'Ockham et de l'ockhamisme — pour le moins minoritaire en 1925.

Pour s'évader de la mentalité scolastique, il fallait répudier le réalisme des universaux qui suscitait quantité de pseudo-problèmes comme celui de l'analogie ou de l'univocité de l'être, de la pluralité ou de l'unité des formes substantielles, de la nature du principe d'individuation, de l'unité ou de la multiplicité numérique de chaque espèce angélique ; qui conduisait à des théories erronées, telles que la fixité des espèces et la distinction ontologique des caractères essentiels et accidentels ; qui suscitait enfin des erreurs logiques, tel que le fait de traiter les notions de classes comme des notions d'individus, en pensant que l'attribut d'un attribut peut convenir au sujet de ce dernier [Rougier 1966, 161–162].

Guillaume n'a pas réussi la *Grande évasion*, mais, en s'en prenant au réalisme des universaux, il l'a activement préparée et largement favorisée. C'est là tout ce que dit Rougier. On peut le dire aujourd'hui autrement, et mieux. On peut aussi trouver l'opposition entre « théologie naturelle » et « théologie positive » assez inadéquate pour rendre compte de la situation réelle de la théologie au XIV^e siècle, qui voit plutôt s'opposer deux théologies, que l'on dirait aujourd'hui respectivement « forte » et « faible »¹⁹, celle du « maître » et celle de la « bonne vieille » (la *vetula*), celle que pratique Ockham dans ses écrits théologiques et celle que défend Pétrarque dans le *De sui ipsius et multorum ignorantia*²⁰. Ce n'est pas là qu'il faut attaquer *La Scolastique et le thomisme*. Comment reprocher à un historien des années 1920 de ne pas raisonner sur la base des connaissances (ou supposées telles) de 2004 ? Ce qui gêne, c'est l'incapacité de Rougier à situer Ockham dans le dispositif logique prédonné qu'il veut et croit manifestement pouvoir imposer au récit historique. En

¹⁹Sur la « théologie scientifique » et la « théologie faible » au Moyen Âge, cf. [Fumagalli Beonio Brocchieri 1994].

²⁰Sur la figure de la *vetula* dans la théologie du XIV^e siècle, cf. [Bianchi & Randi 1993a].

un mot, on n'arrive pas à voir si, pour lui, l'auteur de la *Summa logicae* appartient ou non à la scolastique : mon impression est qu'il n'est *ni* vraiment *dehors* *ni* vraiment *dedans*. Dire que « son volontarisme divin est la négation même de tout l'effort dialectique de la scolastique » [Rougier 1966, 147], c'est le placer *dehors* ; dire qu'il a établi « l'impuissance de la raison naturelle à démontrer apodictiquement les préambules de la foi » [Rougier 1966, 149], *dehors* encore, mais pour une autre raison, qui ne va pas nécessairement de pair avec la première ; mais, s'il est vrai que, ce faisant, il accomplit le dernier pas d'un processus entièrement déterminé par le « pseudo-problème » auquel, comme tous ses prédécesseurs, il est confronté, c'est en tant que scolastique qu'il l'accomplit, et selon le scénario logiquement programmé dans le dispositif victorin, donc *dedans*. Du coup, le lecteur a du mal à accorder l'évaluation positive des « effets de l'ockhamisme » du point de vue de l'empirisme et de la « science des Modernes » avec la thèse que le « constat d'impuissance [d'Ockham] prouve que la scolastique est morte *d'elle-même*, pour des raisons *purement intrinsèques* » [Rougier 1966, 167]. L'idée selon laquelle l'échec théologique d'Ockham aurait pu favoriser un changement de mentalité, un passage de la mentalité scolastique à la mentalité empiriste, me paraît en même temps peu claire, et issue d'une fâcheuse superposition de thèmes : la réfutation du réalisme, l'incontestable réussite d'Ockham, pour beaucoup d'historiens du moins dont Rougier lui-même, étant indûment recouverte par l'échec supposé d'un projet — la démonstration des préambules de la foi — dont beaucoup d'historiens nieraient qu'il l'ait jamais caressé. Rougier me paraît ici victime de la confusion entre définition nominale et définition empirique qu'il a si souvent dénoncée chez les autres : toute la scolastique reposant sur un « faux problème » (de par sa définition nominale), tous ses accomplissements (empiriquement constatables) doivent être des échecs, s'il est vrai que son accomplissement ne peut être, thèse oblige, que sa propre faillite. C'est assurément se fourvoyer que de pousser si loin les contraintes d'un modèle d'intelligibilité de l'histoire. Je ne vois pas en quoi on devrait nécessairement considérer en termes de faillite le travail d'une pensée conduisant à son propre dépassement ou, au moins, à celui de son horizon de départ. Plus factuellement, l'entreprise ockhamienne n'est certainement pas fondée sur le problème de conciliation que Rougier traque inlassablement dans l'archive médiévale de Scot Érigène à Suárez : elle a d'autres ancrages, d'autres points de départ, d'autres objectifs, d'autres intérêts. Le lecteur d'aujourd'hui *doit* ici lui fausser compagnie, s'il veut simplement comprendre Ockham. Doit-il pour autant désertier toute son œuvre ?

2. Deux récits historiques se superposent chez Rougier, celui, préformé, des figures du problème scolastique ; celui, plus attentif aux sources, des avatars de la distinction réelle, fondement de l'unique solution « permettant de donner une *signification ontologique* aux dogmes fondamentaux de l'Incarnation et de la Trinité et de réfuter », *selon ses partisans*, « les objections des hérétiques ». Autant qu'une histoire du « faux problème » scolastique, *La Scolastique et le thomisme* est une histoire de l'ontologie. Celle-ci est-elle plus proche de nos standards que celle-là ? Résiste-t-elle mieux au passage du temps ? Peut-être. C'est là, en tout cas, le meilleur de l'œuvre de Rougier. Pour s'en persuader, une lecture croisée avec les textes afférents de Gilson serait nécessaire : non plus seulement ceux du début du XX^e siècle, comme *Le Thomisme* de 1919 ou *La philosophie au Moyen Âge* de 1922, mais bien aussi cette « enquête à travers l'histoire de la métaphysique, de Parménide à Kierkegaard », qui a nom *L'Être et l'essence*, parue en 1948 ; sa version anglaise, *Being and some philosophers* (dont Gilson achève la préface le 15 décembre 1948 à Toronto), produit final de deux séries d'enseignement (les cours du Collège de France, les conférences de 1946 à l'Institut Pontifical d'Études Médiévales de Toronto) ; sans oublier, car il est capital, le substantiel appendice sur le vocabulaire de l'être joint en 1962 à la seconde édition du livre français, où s'engage une discussion de l'ontologie de Heidegger (ce que Gilson a lui-même appelé, d'un terme d'ailleurs généralement et justement récusé par les heideggériens : « la nouvelle philosophie de l'être »)²¹. Ce débat avec Heidegger n'a pas peu fait pour le succès philosophique de Gilson dans les années 1970. Comme l'écrit P. Aubenque, qui fut l'un de ses principaux artisans, avant d'être relayé par J.-L. Marion et J.-F. Courtine :

[...] indépendamment des ses vertus propres, ce livre, [...] immédiatement reconnu comme un livre de philosophe alors qu'il était aussi un livre d'historien, eut à la fois le mérite et la chance de venir à son heure, de répondre à l'attente diffuse d'un public philosophique qui venait de « découvrir », à travers Sartre et surtout Heidegger, l'importance et, pourrait-on dire, l'actualité persistante de la question : « Qu'est-ce que l'être ? »²².

L'existentialisme, d'abord, la *Seinsfrage* de Heidegger ensuite, ont donc fait la fortune de *L'Être et l'essence*, contribué à recycler le thomisme

²¹L'importance des deux appendices de la seconde édition de *L'Être et l'essence* [Gilson 1948 (1962)] est bien mise en lumière dans la note que J.-F. Courtine a rédigée pour situer l'ouvrage posthume de 1983 [Gilson 1983].

²²Cf. [Aubenque 1980, 79].

gilsonien des années 1920 et à tirer la philosophie médiévale d'une incontestable ghettoïsation, en en faisant le protagoniste suprême d'une nouvelle gigantomachie : le conflit entre l'essentialisme platonicien et l'existentialisme thomiste. Si cette dernière expression ne suscite plus guère que le sourire, la rencontre Gilson-Heidegger placée sous le signe de « l'histoire de l'être » n'a en revanche rien de forcé. Elle s'autorise, en un sens, de Heidegger lui-même, du moins le « premier Heidegger », celui qui, dans une lettre du 9 janvier 1919, à la fois solennelle, embarrassée et programmatique, prend congé du « système du catholicisme », au nom de sa « vocation intérieure à la philosophie », rompant avec son maître Krebs — l'éditeur de Dietrich de Freiberg — sans rompre pour autant avec le modèle d'une essence scolastique de la pensée médiévale articulée sur le modèle thomiste de l'ontologie ; celui qui dans ses *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1927 — reprenant les éléments d'un cours de 1919-1920 sur les *Fondements philosophiques de la mystique médiévale* —, avait tenté une réévaluation historique du mode de penser scolastique et de la théologie mystique du Moyen Âge en remontant à l'« essence scolastique de la mystique spéculative » à partir de l'horizon fourni par la distinction thomiste de l'*essentia* et de l'*existentia*. L'histoire rougérienne de la différence réelle n'a pas eu la chance dont a bénéficié celle de Gilson. On se l'explique d'abord difficilement, dans la mesure où rien ne distingue en apparence le projet rougérien de celui du Heidegger des années 1920 — à commencer par l'affirmation — inacceptable pour le médiéviste que je suis — d'une « essence scolastique de la pensée médiévale » conçue à partir de l'ontologie thomiste, de quelque manière qu'on l'interprète. On comprend, cependant, mieux ensuite, quand on se rend compte que, si le « premier Heidegger », Gilson et Rougier attribuent un rôle fondamental à la différence de l'être et de l'essence dans leurs visions respectives de l'histoire de la « scolastique », Rougier en conduit l'étude comme celle d'une thèse philosophique *fausse*, dans un horizon qui lui est propre, et que la philosophie française — notamment sous l'influence de Heidegger — a précisément longtemps refusé, celui de l'*empirisme logique*. Le projet heideggérien d'une « sortie de la métaphysique », la critique de l'onto-théo-logie, la « déconstruction » derridienne ont attiré dans les années 1970 et 1980 l'attention sur une *geste philosophique* que Rougier avait menée à terme dès les années 1920 : la fin de la métaphysique. L'infortune rougérienne, que la publication de *La Métaphysique et le langage* en 1960, n'a en rien modifiée — alors qu'elle relançait le débat sur un terrain partiellement nouveau, celui de la critique « linguistique » de la métaphysique, entamée par Benveniste —, est d'avoir, dès le départ, conduit son propos en lieutenant de l'empirisme. Je dis « dès

le départ », car, selon moi, l'essentiel de l'apport de Rougier à l'histoire de l'être et de l'essence est donné dès un chapitre fondamental des *Paralogismes du rationalisme*, qui n'a reçu aucune attention de la part des médiévistes : je veux parler du chapitre IV, consacré à « L'argument *a constantia subiecti* ».

Je plaide depuis des années pour une histoire de la pensée médiévale fondée sur une histoire des « réseaux conceptuels » — entendant par là les « autorités », les « règles », les « distinctions », les « arguments », les « positions » et les « solutions » constituant les « complexes question-réponse », version collingwoodienne de la *Problemgeschichte*²³ — éclairée par celle des « pratiques intellectuelles »²⁴. Le texte publié en 1920 par Rougier correspond dans une certaine mesure à cette démarche. C'est à la fois l'histoire d'un complexe, et le « traçage » d'un argument. Le texte s'ouvre sur un extrait des *Nouveaux essais sur l'entendement humain* de Leibniz, sur lequel j'ai moi-même ouvert un travail sur la « référence vide » et les « antécédents médiévaux du Paradoxe de Meinong », publié en 1991 en hommage à Paul Vignaux²⁵, ignorant que Rougier m'avait, en cela, précédé soixante-dix ans plus tôt :

Les Scolastiques ont fort disputé *de constantia subiecti*, comme ils l'appelaient, c'est-à-dire comment la proposition faite sur un sujet peut avoir une vérité réelle si ce sujet n'existe pas.

Avant d'aborder l'histoire de l'argument *a constantia subiecti*, Rougier rappelle la division quadripartite des propositions selon les *Topiques*, I, 6 : **P¹** : les propositions qui énoncent les propriétés constituant la définition du sujet, « comme l'homme est un animal raisonnable », **P²** : celles qui énoncent une partie d'un tel ensemble de propriétés, comme « l'homme est un être animé », **P³** : les propositions énonçant une propriété qui, tout en ne figurant pas dans la définition du sujet, lui appartient en propre et peut se démontrer syllogistiquement en partant de sa définition, comme « l'homme est musicien », **P⁴** : les propositions qui énoncent un accident, comme « Socrate a le nez camard ». Dans l'idiome de Kant, **P¹** et **P²** sont des propositions dites « analytiques »,

²³Cf., pour une synthèse, [Libera 1999, 2000].

²⁴Sur les « pratiques intellectuelles », cf. [Weijers & Holtz (éds.) 1997] et [Weijers 1996]. Cet aspect du Moyen Âge et du travail du médiéviste est regrettamment absent chez Rougier. Cela réduit sa notion de « mentalité » à celle d'une simple schème conceptuel et contribue à donner l'impression que, malgré sa critique drastique du réalisme, les entités historiques qu'il manipule sont des abstractions réalisées. *Le texte ici discuté fait exception.*

²⁵Cf. [Libera 1991].

P^3 étant une proposition hypothétiquement nécessaire, et P^4 , une proposition synthétique *a posteriori*. C'est sur P^1 et P^2 et P^4 que Rougier concentre son enquête. Il rappelle d'abord que, pour les scolastiques, P^1 , P^2 sont des propositions dites « essentielles », « parce qu'elles attribuent à un sujet un prédicat constitutif de son essence et compris dans sa définition, si bien que le sujet le possède par soi et immédiatement selon ce qui le constitue en propre : *per se et primo, secundum quod ipsum est* ». Il précise ensuite que, toujours selon les scolastiques, les propositions essentielles ont deux propriétés : a) elles sont nécessairement vraies ; b) leur vérité « s'impose invinciblement à notre esprit, dès qu'on en entend les termes ». Enfin, il remarque que, pour eux, les jugements d'existence se classent dans la catégorie P^4 , l'existence « se comportant comme un accident au regard de l'essence », ce qui veut dire que « l'homme est un animal raisonnable » est une proposition analytique vraie *a priori*, tandis que « l'homme existe » est une proposition synthétique vraie *a posteriori*, « la vérité de la première ne dépendant pas de la seconde ». Cela posé, Rougier en vient à l'argument *a constantia subiecti*. Étant parti de Leibniz, c'est, à l'évidence, dans l'horizon de l'analyse leibnizienne de la fonction de l'argument que Rougier le restitue : la question des vérités éternelles, sur laquelle, comme on le sait, Leibniz s'oppose à Descartes. Dans la formulation rougérienne, l'argument se présente donc ainsi : « La vérité des propositions essentielles est indépendante de l'existence contingente de leur sujet ; par suite elle est éternelle ». En effet, « l'homme est un animal raisonnable » et « l'homme est un être animé » ne cesseraient pas de demeurer vraies alors même qu'aucun homme n'existerait empiriquement. Assez curieusement Rougier ne s'intéresse pas à l'expression *constantia subiecti*. Il entreprend donc de tracer la généalogie de l'argument de la « constance du sujet » sans tracer celle de sa désignation : c'est de mauvaise méthode — et c'est une limitation drastique de son enquête, qui pèse sur ses résultats proprement historiques, puisque, au bout du parcours, le lecteur est forcé de constater qu'aucun des textes allégués dans le dossier rougérien de « l'argument *a constantia subiecti* » ne parle de *constantia subiecti*, en dehors du passage de Leibniz cité à deux reprises, la seconde fois plus au long. Qu'importe, dira-t-on ? On aura tort. Faute d'une enquête de ce genre, Rougier superpose en effet deux arguments : « l'argument de la suppression » (utilisé à partir d'Alexandre d'Aphrodise pour affronter « l'aporie de la substance », induite par l'interprétation de *Catégories*, 5, 2b5-6 : « Faute pour les substances premières d'exister, aucune autre chose ne pourrait exister ») et celui de la « constance du sujet » proprement dit, qu'atteste la condamnation oxonienne du 18 mars 1277, qui voit l'évêque de Can-

torbéry, chancelier d'Oxford, le dominicain Robert Kilwardby (†1279), interdire l'enseignement d'une thèse de *logique modale* affirmant qu'*il ne peut y avoir de vérité nécessaire sans constance du sujet (veritas cum necessitate tantum est cum constantia subiecti)*.

Pourquoi cette superposition ? Parce qu'elle est inévitable en 1920 : les dossiers correspondants aux deux arguments étant encore inexplorés, y compris là où ils se recoupent, mais aussi parce que l'intérêt véritable de Rougier, le fil directeur de son enquête *lui viennent du texte de Leibniz où il a trouvé l'expression*, autrement dit : le problème posé par les *Nouveaux essais* — quel est le fondement des vérités éternelles ? — et la manière, contrefactuelle (comme dans l'argument de la suppression), selon laquelle il y est formulé : « que deviendrait le fondement réel de la certitude des vérités éternelles, si aucun esprit n'existait ? » — non pas *si aucun objet de référence n'existait*, mais bien *si aucun esprit n'existait*. Objet. Sujet. Le changement est d'importance : il sépare deux époques : celle où domine le problème de la référence vide, auquel s'adressent les condamnations oxoniennes de 1277, celle où domine un nouveau problème : celui de la science divine et du fondement des vérités éternelles.

C'est l'histoire de cette *nouvelle* problématique, empruntée à la formulation leibnizienne, qui est retracée en sous-main par Rougier en même temps que celle de l'ancienne, sous le titre d'« argument de la constance du sujet ». Comme il empruntera à Hugues de Saint-Victor le principe de sa démonstration de la faillite de la scolastique, c'est à Leibniz que Rougier emprunte sa grille de lecture de l'argument (pourquoi pas « problème » ?) de la *constantia subiecti*. Qu'elle soit prospective ou rétrospective l'histoire qu'il pratique est une histoire à filtres. Cela posé, plus qu'une histoire de l'argument lui-même *tel que Rougier l'entend*, c'est plutôt, pour des raisons qui apparaîtront (et que résume la formule lapidaire qui clôt le chapitre IV : « L'argument *a constantia subiecti* pose [...] *directement* la question du réalisme » [Rougier 1920b, 130]), celle des « différentes interprétations réalistes de l'argument » qui est proposée, la thèse rougérienne étant qu'il existe « autant d'interprétations différentes de cet argument, qu'il y a d'espèces de réalisme ». On l'aura compris, c'est à une sorte de mini récit de l'histoire de la scolastique que nous invite l'auteur, et par là même à une autre traversée des thèmes centraux de *La Scolastique et le thomisme* : le ou, plutôt, les réalistes, l'être, l'essence, la différence réelle [...] bref : la constance de Rougier. Reste le parcours proprement dit, que l'on ne peut suivre ici en détail. Qu'il suffise de noter que, en la circonstance, Rougier s'engage dans une voie de recherche entièrement négligée dans *L'Être et l'essence* et la tradition gilsonienne, qui n'a été reprise que dans les dernières décennies

— mais sur d'autres bases. Il y va de l'histoire de la question : « la proposition *L'homme est un être animé* demeurerait-elle vraie, quand bien même il n'existerait aucun homme sensible ». Bien qu'elle relève aujourd'hui de l'histoire de l'argument de la *suppression*, c'est elle qui fournit à Rougier le discriminant des interprétations réalistes de l'argument *a constantia subiecti*. Examinant la réponse que ferait un péripatéticien, Rougier s'adresse à un texte prélevé sur la recherche alors en cours — ce qui est rare chez lui : la *Quaestio utrum haec sit vera Homo est animal, nullo homine existente*, de Siger de Brabant, éditée en 1908 par le médiéviste belge Pierre Mandonnet²⁶. Ce texte, apparenté au genre littéraire des *sophismata*²⁷, appartient à un domaine — l'histoire de la logique médiévale — totalement en friche en 1920 : aucune contribution significative n'ayant été faite en la matière depuis *Die Geschichte der Logik im Abendlande*, la gigantesque et très idiosyncrasique compilation de Carl von Prantl — en dehors des premiers travaux d'édition et des monographies de M^{gr} Grabmann. Rougier lit le texte comme une « réponse directe à un passage du *Libellus de intellectu et intelligibili* d'Albert le Grand, où il est affirmé, conformément à l'argument *a constantia subiecti*, que la proposition *L'homme est un être animé* demeurerait vraie, alors même qu'il n'existerait aucun homme particulier ». Il se trompe sur ce point : Albert n'est qu'un des auteurs pris à partie par Siger. Mais il a raison sur tout le reste : la réponse albertinienne — dans l'idiome kantien de Rougier : les propositions essentielles sont toujours vraies parce qu'elles sont analytiques — est bien celle du *De intellectu* ; elle est bien rejetée par Siger, et pour un motif, où son « averroïsme » s'exprime d'une manière plus nette que dans la plupart des textes où l'ont traqué les historiens : la question posée dans le *sophisma*

« énonce une condition doublement irréalisable. En effet, d'une part, comme l'enseigne la Cosmologie péripatéticienne, les espèces sont éternelles, d'où l'impossibilité physique d'en supposer la disparition ; d'autre part, comme l'enseigne la métaphysique péripatéticienne, la nature ou l'essence humaine n'est jamais séparée des hommes concrets particuliers, passés, présents et futurs, d'où l'impossibilité ontologique de parler d'une nature humaine qui en serait distincte. Supposer que la nature humaine existe, en l'absence de tout homme sen-

²⁶ Une bibliographie sur la question est donnée dans [Libera 2002b]. Rougier revient sur l'argument dans [Rougier 1925a, III, chap. 1] : « Les disputes quodlibétiques du XIII^e siècle sur la distinction de l'essence et de l'existence », § I, 570–573 (« L'averroïsme parisien : Siger de Brabant et l'argument *a constantia subiecti* »).

²⁷ Sur ce genre littéraire et pédagogique on consultera le site *Sophismata* (projet FNRS 11-63902.00) sur www.unige.ch/lettres/philosophie/sophismata/.

sible, serait supposer que l'homme ne soit pas homme, ce qui est une contradiction dans les termes, puisque la nature humaine n'existe que par les individus singuliers qui la réalisent » [Rougier 1920b, 105–106].

Excellente analyse, qui montre comment, traitée par un péripatéticien authentique, la question logique de la référence vide passe nécessairement dans l'*ambitus* du réalisme péripatéticien, de sa métaphysique et de sa cosmologie. Prise avec une autre question — exhumée cette fois par Rougier du *Système du monde* de Pierre Duhem : peut-il y avoir de la neige une science véritable, alors même que toute neige serait fondue ?, question qui sous une forme qui peut sembler futile revient à demander comment la connaissance des choses qui s'engendrent et périssent tour à tour pourrait être qualifiée de science si les espèces n'étaient pas éternelles, s'il n'existait pas en l'occurrence toujours, en quelque lieu du monde, de la neige et de l'eau — la question disputée par Siger, avec la solution qu'il lui donne, mettent Rougier sur la piste de ce qui deviendra le problème fondamental de *La Scolastique et le thomisme* : la conciliation de l'aristotélisme avec le dogme, « les Écritures, révélant que le monde a commencé et qu'il cessera d'exister, et que les espèces créées ne sont point éternelles » [Rougier 1920b, 106]. Mais elles le conduisent aussi sur une voie plus novatrice. Notant que : « admettre le réalisme péripatéticien serait avouer que les propositions essentielles [...] ont commencé et cesseront un jour d'être vraies ; ce serait nier la possibilité de la science des choses créées et la preuve de l'existence de Dieu tirée des vérités éternelles », Rougier, partant d'une discussion typique du XIII^e siècle, centrée sur la proposition *Homo est animal, nullo homine existente*, met au jour le complexe questions-réponses, qui, aux yeux d'un historien actuel, domine tout le XIV^e siècle. Il le fait en notant la « hauteur dans la sécurité de son dédain », avec laquelle, à l'époque de Descartes, Suárez stigmatise les « théologiens modernes qui concèdent que les propositions nécessaires ne sont pas éternellement vraies, mais qu'elles ont commencé d'être vraies avec la création des choses, et qu'elles perdent leur vérité, lorsque les choses périssent », « doctrine qui est non seulement contraire à la philosophie moderne, mais même à celle des Anciens, et qui a toujours été condamnée par les Pères de l'Église »²⁸. Rougier prend le texte de Suárez comme visant des « théologiens modernistes de son temps ». C'est une erreur — liée à un contresens sur le terme *moderni* : la thèse des « modernes » est en réalité débattue depuis le XIV^e

²⁸[Rougier 1920b, 106–107]. Cf. *Disput. met.*, 31, 12, 39 : « Verumtamen haec sententia non solum modernis philosophis, sed etiam antiquis contraria est, immo et patribus Ecclesiae. »

siècle. Rougier rectifie d'ailleurs le tir, en redonnant quelques pages plus bas la même citation, semblant suggérer cette fois que les « théologiens modernes » sont les « Nominalistes, à la manière d'Ockham, qui vont prétendant que, "l'existence étant supprimée, l'essence périt, si bien que ces propositions, dans lesquelles les prédicats essentiels sont attribués au sujet, ne sont pas des propositions nécessaires ni des vérités éternelles" » [Rougier 1920b, 113]. C'est beaucoup plus proche de la vérité. Mais ce n'est pas tout. Dans sa présentation de la réfutation scolastique de l'interprétation platonicienne de l'argument *a constantia subiecti*, Rougier mentionne la proposition qui portera l'essentiel de la discussion du XIV^e et du XV^e siècle : la thèse, condamnée « le 13 janvier 1241 par l'assemblée des maîtres réunis par Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris » : « Beaucoup de vérités ont existé de toute éternité, qui ne sont pas Dieu lui-même (*Multae veritates fuerunt ab aeterno, quae non sunt ipse Deus*). Intuition remarquable : la discussion de la thèse affirmant que « *mundum fore* » et « *Deum esse* » ont été de toute éternité *sans être Dieu* est le support privilégié de la sémantique des propositions des *theologi moderni*, c'est sur elle que roule le problème du statut des vérités éternelles, et c'est en liaison avec la censure de 1241, que, au XV^e siècle, un Pierre d'Ailly ou un Paul de Venise s'attaque à la doctrine du « signifiable complexement » (*significabile complexe*) de Grégoire de Rimini²⁹. Évidemment, Rougier n'a pas en main toutes les cartes : la plupart des textes qu'il lui eût fallu connaître pour dresser un panorama moins lacunaire des problèmes qu'il aborde, en allant de Siger à Suárez, étaient inédits en 1920³⁰. Ses analyses n'en sont que plus méritoires, et sans équivalent jusqu'aux années 1970/1980, où s'entament les recherches qui vont lier les questions du signifié propositionnel³¹ et de la référence vide à celle de la science divine³². Je parle d'analyses, car

²⁹Sur ce thème, cf. [Libera 2002a]. On notera que la thèse condamnée en 1241 est explicitement reprise par Ockham, *Quaestiones variae*, q. 3 (*quaest. disp.* 1), trad. C. Michon, in [Michon (éd.) 2004, 301].

³⁰Pour s'en tenir à un exemple éminent, celui de Grégoire de Rimini, ce n'est qu'en 1936 que H. Élie publie *Le complexe significabile* [Élie 1936] où se trouvent confrontées les ontologies médiévales du signifiable par complexe (propositionnel) et certaines théories modernes, dont celle de l'*Objektiv* de Meinong. Les travaux de H. Élie resteront d'ailleurs presque aussi longtemps au purgatoire des *philosophes* que ceux de Rougier. Ce sont les travaux récents sur la « théorie des objets » meinongienne, d'une part, la phénoménologie dite « réaliste », d'autre part, qui les en ont tirés. Les amis du Cercle de Vienne en feront peut-être un jour autant pour *La Scolastique et le thomisme*.

³¹Cf. [Kretzmann 1970], [Nuchelmans 1973, 1980], [Ashworth 1985], [Perler 1990, 1992].

³²Cf. [Hoenen 1993] et, surtout, [Boulnois, Schmutz & Solère 2002], ainsi que [Bardout & Boulnois 2002].

Rougier ne se contente pas de décrire. Il intervient. Comme on pouvait s'y attendre, c'est contre la « doctrine commune de l'École » que porte son effort. Il commence par signaler les « difficultés inextricables » que présente la position thomiste, qui est que « les propositions vraies et nécessaires sont éternelles, parce qu'elles sont dans l'intellect éternel, qui est l'entendement de Dieu seul »³³ :

Admettons qu'il existe des vérités éternelles et un entendement divin où elles soient perpétuellement entendues. Est-ce parce qu'elles sont vraies que Dieu les connaît comme telles, ou sont-elles vraies parce que Dieu les connaît comme telles ? Admettre la première alternative, c'est poser en thèse que les vérités éternelles sont indépendantes de l'intellect divin, et l'on tombe dans l'exemplarisme platonicien. Admettre la seconde alternative, c'est poser en thèse qu'elles résultent d'un acte de la volonté divine [Rougier 1920b, 114–115].

Cela posé, il présente la critique de Thomas par Suárez (si, les créatures cessant d'exister, les propositions essentielles « demeurent vraies non en elles-mêmes, mais dans l'intellect divin, toutes les propositions affirmant d'un sujet un accident ou un caractère contingent, effectivement réalisé, sont éternellement vraies dans l'intellect divin »), puis sa réponse à la difficulté soulevée : les propositions (essentiels) ne sont pas vraies parce que Dieu les connaît, mais bien plutôt Dieu les connaît comme telles parce qu'elles sont vraies, en fait elles sont éternellement vraies « non seulement en tant qu'elles subsistent dans l'entendement divin, mais encore *en elles-mêmes* et abstraction faite de cet entendement », ce qui exclut aussi bien qu'elles soient vraies par l'effet d'un décret divin. « Rendre compte de la nécessité des propositions essentielles, sur lesquelles porte l'argument *a constantia subiecti*, sans faire intervenir l'intellect ou la volonté divine ; sans recourir à Dieu, en tant que cause efficiente de ces vérités » : tel est le formidable problème auquel est confronté Suárez. Il y répond en recourant au principe d'identité. Être un homme et être un être animé « ne constituent en réalité qu'une même chose », et « cette identité est suffisante pour fonder la nécessité que nous avons en vue ».

Toute la vérité, en effet, d'une proposition affirmative est fondée sur quelque identité ou unité des termes extrêmes que

³³*I Pars*, q. 10, a. 3, *ad 3m* : « Ad tertium dicendum quod necessarium significat quendam modum veritatis. Verum autem, secundum philosophum, VI Metaphys., est in intellectu. *Secundum hoc igitur vera et necessaria sunt aeterna, quia sunt in intellectu aeterno, qui est intellectus divinus solus.* Unde non sequitur quod aliquid extra Deum sit aeternum. »

nous appréhendons d'une manière composée au moyen de la conjonction du prédicat avec le sujet, bien que, en réalité, il n'y ait rien de plus que l'entité même de la chose³⁴.

Rougier commente : « Il semble donc que Suárez doive admettre, sinon la proposition condamnée en 1241, par Guillaume d'Auvergne, qui énonce un fait : *multae veritates fuerunt ab aeterno, quae non sunt ipse Deus* ; du moins cette proposition qui énonce une simple possibilité fondée en droit : *Si Deus non esset, nihilominus istae veritates essent verae* ». Il montre ensuite comment Descartes « prend exactement le contre-pied de Suárez » [Rougier 1920b, 122], puis Leibniz, celui de Descartes [Rougier 1920b, 124], avant de conclure que « de quelque manière qu'on le retourne, l'argument *a constantia subiecti* conduit à des antinomies insolubles » [Rougier 1920b, 125–126].

Si les propositions essentielles sont vraies en elles-mêmes et indépendamment de tout entendement humain ou divin, on tombe dans l'exemplarisme platonicien, avec toutes les difficultés qu'il soulève. Si elles sont vraies, parce qu'elles sont connues par Dieu comme telles, on est enfermé dans ce dilemme : ou elles sont de simples conventions posées par la volonté indifférente de Dieu, ce qui est contraire à sa sagesse et ne rend pas compte de leur nécessité intrinsèque ; ou elles se présentent comme telles à l'entendement de Dieu, ce qui est une limitation de sa liberté et de sa toute-puissance, et laisse irrésolue la question de savoir d'où vient leur nécessité. [Rougier 1920b, 125–126]

On a ici en miniature l'essentiel de la démarche historico-critique de Rougier : une critique des fondements de l'ontologie scolastique, qui est en même temps celle des fondements scolastiques de la métaphysique des modernes ; une critique qui est cependant aussi (ou plutôt : avant tout) une critique *philosophique*. Il ne suffit pas, en effet, de montrer que l'argument *a constantia subiecti* conduit à des antinomies. Il faut aussi montrer que la « seule théorie à retenir » dans le complexe scolastique, Descartes et Leibniz compris, celle de Suárez, qui consiste à dire que « les propositions essentielles sont des vérités éternelles, parce que toute proposition d'inclusion, dans laquelle le prédicat est contenu dans la définition du sujet, est vraie immédiatement et évidente par elle-même », que cette théorie, dis-je, est inacceptable et pourquoi. C'est ce que fait

³⁴ *Disp. met.*, 31, 12, 46 : « Omnis enim veritas propositionis affirmativae fundatur in aliqua extremorum identitate vel unitate, quae licet a nobis concipiatur complexo modo et per modum coniunctionis praedicati cum subiecto, tamen in re nihil est praeter ipsammet rei entitatem. »

Rougier. En philosophe. En empiriste. En pourfendeur de ce que *La Scolastique et le thomisme* appellera les « faux problèmes ». Les scolastiques et leurs continuateurs peuvent dépenser tous les trésors de leur intelligence à rendre compte du statut de vérité éternelle, *a priori* et inconditionnellement nécessaire d'une proposition essentielle comme « l'homme est un animal raisonnable », *subsistant en soi indépendamment de notre esprit et du monde sensible* — ce qui, notons-le au passage, correspond presque littéralement à la description des Pensées peuplant le « Troisième royaume » frégéen —, ils peuvent pour cela mobiliser tour à tour l'intellect ou la volonté divine : ils n'aboutiront jamais. Et pour une raison simple : la proposition « l'homme est un animal raisonnable » *n'est pas une proposition essentielle*, ce n'est pas une proposition analytique vraie *a priori*, c'est une proposition synthétique au sens de Kant, que nous pouvons seulement « vérifier *a posteriori* », en constatant « qu'elle est généralement vraie, mais qu'elle peut être fautive », comme le prouvent « certains cas tétalogiques ».

Tout l'effort scolastique est donc vain, qui découle d'une « méprise », qui est le fruit du réalisme, qui lui fait traiter comme une vérité de définition essentielle ce qui n'est qu'une vérité de définition empirique ou une loi de la nature, fondée sur l'expérience, une loi empirique. Ayant ouvert le bal avec Siger, Rougier lui accorde la dernière danse, et résout pour lui le problème soulevé en 1267 [Rougier 1920b, 128–129] :

A la question posée par Siger de Brabant : *Utrum haec sit vera Homo est animal, nullo homine existente*, nous répondrons qu'on ne pourrait jamais établir *a priori*, sans un recours à l'expérience, la cohérence logique de la notion d'homme. Si donc il n'y avait pas d'homme, ou, plus radicalement, si l'univers n'existait pas, un esprit pur pourrait bien formuler l'énonciation homme = animal raisonnable, mais elle serait pour lui vide de sens. Il ne pourrait pas établir que cette notion *animal raisonnable* désigne une classe d'être logiquement non contradictoire et physiquement possible [...]. les propositions que les scolastiques appellent essentielles, que Kant considère comme analytiques *a priori* ne sont pas immédiates, mais dérivées : elles dépendent d'une convention nominale, d'un jugement d'existence et du principe logique de substitution ou du principe de simplification. Elles ne sont pas nécessaires et évidentes par elles-mêmes, mais conditionnelles et hypothétiques. Elles ne sont pas éternelles, car elles cessent avec les conventions verbales qui les créent et la possibilité d'établir les jugements d'existence qui les fondent.

Comme on eût dit au Moyen Âge : *sic perit tota quaestio*. Telle aurait pu être la devise de Louis Rougier, historien de la philosophie médiévale et de la philosophie tout court en sa figure scolastique.

3. Concluons. La scolastique : une faillite ? La première réponse qui vienne à l'esprit est de s'interroger sur la démarche de Rougier lui-même. Paraphrasant sa critique de Hegel et de Hamelin, je serais tenté de me borner à dire que « toute philosophie qui entreprend de reconstruire l'histoire *in abstracto*, à l'aide de simples combinaisons logiques de concepts, de purs processus dialectiques » est « forcément condamnée au paralogisme ontologique » [Rougier 1920b, 181]. C'est certainement le cas de Rougier quand il reconstruit l'histoire de la scolastique à partir du formulaire logique victorin. C'est fâcheux. Mais ce n'est pas le seul reproche qu'on puisse lui adresser. L'idée, assez ambiguë pour finir, de *La Scolastique et le thomisme* est qu'il n'y a pas de salut pour la scolastique en dehors du thomisme, mais que, même en se sauvant ou, plutôt, surtout en se sauvant, elle se perd, et que *se perdant, elle se réalise*, puisqu'elle procède tout entière d'un faux problème. On peut objecter à cela qu'il est possible de soutenir une « vérité philosophique » en réponse à une *fausse question* ou à un *pseudo-problème*. Mais qu'en serait-il de toute la reconstruction rougérienne, si l'on admettait un instant que le problème de l'accord de la raison et de la foi est un vrai problème ? Et qu'en serait-il au-delà, si l'on admettait, au moins heuristiquement, que la scolastique ne procède que très partiellement dudit problème (qu'il soit vrai ou faux), voire pas du tout ? Il resterait un travail d'historien, le travail de Rougier, centré de manière quasi exclusive sur une des figures du réalisme : le réalisme médiéval, la mentalité qui le porte, la mentalité réaliste, les domaines où tous deux s'exercent, à peu de choses près la quasi-totalité du champ philosophique, et les outils conceptuels dont ils disposent, en gros ceux de l'aristotélisme et du péripatétisme, c'est-à-dire aussi du platonisme et du néoplatonisme, complétés par ce qui est à la fois un concept, un problème et une théorie : la différence réelle de l'être et de l'essence. Déclarer la faillite de cet ensemble ne peut avoir qu'un sens : déclarer celle du réalisme. Aura-t-on par là donné au Moyen Âge la place qui lui revient dans l'histoire de la philosophie ? On peut en douter. Un historien n'est pas un syndic de faillite. Mais il doit aussi se garder de deux écueils : chercher à tout prix l'homogénéité ; hypostasier ce que lui livre l'archive ou, si l'on préfère, introduire en histoire des abstractions réalisées — c'est ce que fait Rougier quand il parle de « la scolastique ». Jamais critique du réalisme philosophique n'aura été plus réaliste dans son approche de l'histoire de la philosophie. A *La Scolastique et le thomisme*, j'opposerais volontiers cette recommandation de P. Vignaux :

« L'historien qui a reçu une formation philosophique doit craindre de trop unifier, de systématiser ; il faut qu'il laisse voir la diversité rebelle. Il faut aussi que dans la suite de son exposé, il ne donne pas l'illusion de disposer d'une certitude homogène », mais garde toujours à ses « résumés l'allure d'une recherche³⁵ ». Ce qui est mort dans le travail de Rougier n'est rien de moins que son objet : la scolastique, sa scolastique. On le voit dès les *Paralogismes du rationalisme*, ce que Rougier appelle « scolastique » n'est pas ce que l'on appelle aujourd'hui « philosophie médiévale », ni même « pensée médiévale », en y incluant la théologie : la « scolastique » selon Rougier est un mixte de la première et de la seconde scolastique, de l'ontologie médiévale et de la métaphysique jésuite du XVII^e siècle, de Thomas d'Aquin ou Scot ou Ockham *et* de Suárez — soit la scolastique vue par les néoscolastiques et les néothomistes ; la seule différence est dans le regard. Cette intrication *idéologique* des deux ensembles, le médiéval et le postmédiéval, n'est plus aujourd'hui de mise : les historiens de la pensée médiévale se sont émancipés des schèmes historiques néoscolastiques que Rougier a, au contraire, reproduits. *L'historiographie connaît aussi ses pseudo-problèmes*. Pour le médiéviste, la « scolastique » était, sans doute, le premier de tous. Il est résolu³⁶. On ne pense plus la première scolastique à travers la seconde, ni d'ailleurs la seconde comme un fossile de la première, ce qui fut aussi un temps le cas. L'observation a changé d'échelle. Cela n'exclut pas de suivre un complexe de problèmes construit sur la longue durée, par exemple, pour prendre un thème abordé par Rougier, celui du statut ontologique du possible, de sa « consistance » propre relativement à la pensée divine, puis, par déplacement et extension, relativement à un intellect quelconque, voire indépendamment de tout intellect ou pensée³⁷. Mais chaque complexe est désormais laissé à sa durée propre : la périodisation est relative à l'objet, de même que la perception des continuités et des ruptures, qu'il s'agisse de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge ou du Moyen Âge et de la Renaissance ou de l'Âge classique³⁸. Rougier a fait ici la moitié du chemin : voyant la scolastique partout où la mentalité réaliste était à l'œuvre, il a pour la plupart de ses dossiers fait le choix du voyage au long cours et au moins neutralisé la coupure traditionnelle entre Antiquité tardive et Moyen Âge, inscrivant dans une même histoire, et sur des thèmes précis, néoplatoniciens et aristotéliens, Grecs et Arabes, Arabes et Latins. Il a, en somme, et le premier, véritablement pensé ce qu'il appelait la « sco-

³⁵Cf. [Vignaux 1987 (2004), 64].

³⁶Pour une mise au point historique et conceptuelle, cf. [Solère 2002].

³⁷C'est ce que fait J. Schmutz dans [Schmutz 2003].

³⁸Je renvoie sur ce point aux travaux de L. Bianchi, notamment [Bianchi 1997, 1998 et 2003].

lastique » comme *translatio studiorum*. Cela me paraît plus important que le ton, très Brunetière, adopté pour marteler sa « faillite ». C'est ce qui reste vivant dans ses travaux des années 1920. Mais ce n'est pas tout. Engagé dans une sorte de rivalité mimétique avec ses adversaires — un psychologue dirait dans une sorte d'identification narcissique à l'agresseur —, Rougier a en un sens vieilli avec eux. Mais, si involontairement inféodé soit-il à leurs schèmes historiques, il a aussi voulu nous débarrasser d'une mauvaise philosophie, d'une philosophie à ses yeux morte : la « philosophie scolastique ». Il l'a fait en philosophe, en l'affrontant sur son terrain, usant de ses propres armes. On peut (on doit) lui préférer Angelelli³⁹. Sa critique du réalisme n'en demeure pas moins. Elle est argumentée, donc critiquable, tant sur le terrain de l'histoire que sur celui de la philosophie. Historien *in partibus (in) fidelium*, Louis Rougier est aujourd'hui exilé dans cette Parténia théologico-philosophique qu'est devenue la scolastique. Il est temps de l'en rappeler pour, y mettant enfin un peu de ce pluriel que l'objet exige et que son travail concret, parfois, autorise, discuter sérieusement ses thèses face aux réalismes anciens et médiévaux.

³⁹Cf. [Angelelli 1967]. Une traduction française de ce texte capital, véritable réhabilitation philosophique de la « seconde scolastique », est en préparation chez Vrin.