

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 12 (1965)

Heft: 2-3

Artikel: Reverentissime exponens frater Thomas

Autor: Philippe, M.-Dominique

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760399>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 22.01.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

M.-DOMINIQUE PHILIPPE OP

Reverentissime exponens frater Thomas *

La valeur exacte des *auctoritates* dans la théologie de S. Thomas a plusieurs fois été étudiée par d'éminents savants¹. Mais, à quelques exceptions près, on ne l'a envisagée que d'une manière trop partielle, en des enquêtes assez matérielles, ne poussant pas jusqu'à une réflexion méthodologique d'ensemble. Nous ne prétendons pas, dans la présente

* Nous présentons ici le texte d'une communication faite à un groupe de médiévistes, dans le cadre d'un échange sur 'Auctoritas' au Moyen Age. Notre point de vue est donc partiel, encore qu'il nous paraisse capital.

¹ M. D. CHENU, «*Authentica*» et «*Magistralia*», *Deux lieux théologiques aux XII^e et XIII^e siècles*, in *Divus Thomas (Plaisance)* II (1925), pp. 257-285. – B. T. I. (= 3, 1926) N° 632, p. 86. – M. RIQUET, *Thomas et les «auctoritates» en philosophie*, in *Archives de Philosophie* III, 2, *Etudes sur S. Thomas (1225-1925)*, 1925, pp. 117-155. – B. T. I (= 3, 1926), N° 633, pp. 86-87. – M. D. CHENU, «*Maître Thomas est-il une «autorité»?* Note sur deux lieux théologiques au XIV^e siècle», in *Revue thomiste*, VII (1925), pp. 187-194. – B. T. I (= 3, 1926), N° 997, p. 211. – K. BALIC, *Sv. Toma Akvinski i drugi naučitelji*, in *Bogoslovska Smotra*, XXV (1937), pp. 47 sq., 133 sq., 261 sq., 373-388. – B. T. VI N° 200, p. 149. – G. GEENEN, *L'usage des «auctoritates» dans la doctrine du Baptême chez S. Thomas d'Aquin* in *Ephem. theol. Lovan.*, XV (1938), pp. 278-329. – I. BACKES, *Thomas von Aquin und die Tradition der Väterzeit* in *Pastor Bonus* XLIX (1938), pp. 94-99. – G. GEENEN, *De opvatting en de houding van den h. Thomas van Aquino bij het gebruiken der bronnen zijner theologie* in *Bijdragen v. d. phil. en theol. fac. (Nimègue)*; 1941, pp. 112-147, 224-254. – B.T. VI (1940-42), N° 148, 149, p. 125 et N° 173, p. 140. – G. GEENEN, art. *Thomas d'Aquin et les Pères*, dans *DTC* XV (139), 1946, col. 738-761. – B.T. VII (1943-46), N° 213, pp. 142-144. – M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*, 2^e éd. 1954, ch. IV, *Les procédés de documentation*, pp. 106-131. Cf. aussi pp. 25-27. – R. J. HENLE, *Saint Thomas and Platonism*, 1956. – B. T. X (1957), N° 203, pp. 119-123. – M. D. CHENU, *La théologie au XII^e siècle*, 1957, chapitre XVII, *Authentica et Magistralia*, pp. 351-361. – B. T. X. (1957), N° 389, pp. 195-203. – U. HORST, *Das Wesen der auctoritates nach Thomas von Aquin*, dans *Münchener Theologische Zeitschrift*, 13 (1962), pp. 155-172. – C. DUZOIS, *Sources patristiques chez S. Thomas d'Aquin*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 33 (1963), pp. 28*-48*.

note, aller au bout de cette réflexion, mais amorcer la direction à suivre pour déterminer, une bonne fois, la vraie valeur d'un élément de la pensée de S. Thomas.

Il s'agit en effet, de saisir en acte d'exercice (*in actu exercito*) la manière dont S. Thomas théologien use des autorités sur lesquelles il appuie ses démarches. L'analyse d'un article de la Somme choisi, non pour l'importance de sa conclusion, mais pour sa complexité, en nous mettant dès l'abord en face d'un cas concret, nous gardera d'un vice de méthode: projeter sur le sujet des catégories préfabriquées (citations de nécessité exégétique, de tradition, d'argument d'autorité, etc.). Cet article, caractéristique par son procédé d'analyse et les questions qu'il soulève, permet d'opérer comme une coupe anatomique dans le «tissu théologique». Mis par là au cœur du problème, nous pourrions chercher, ensuite, comment S. Thomas a formulé, exposé et critiqué sa propre manière de coopérer avec les autorités. Car, grâce à une intelligence extrême de la nature de l'autorité, S. Thomas pose que la théologie peut atteindre un statut scientifique de style aristotélicien. Par mode de conclusion, nous esquisserons comment un usage si intelligent de l'autorité, dès qu'il n'est plus compris, se matérialise et devient la source de la plus grande des tyrannies intellectuelles. Alors, pour échapper au carcan de l'autoritarisme intellectuel, une réaction vitale de libération se produit, et le primat de la critique est proclamé.

1. Somme théologique: I^a q. 5, a. 5. – Analyse

Dans la *Prima Pars* de la Somme théologique, S. Thomas s'applique à la recherche de la manière d'exister de Dieu. Il montre d'abord que Dieu est parfait (*maxime perfectus, universaliter perfectus*), possédant en lui-même les perfections de toutes les réalités. Se pose alors la question de savoir si la bonté convient à Dieu. Avant de conclure que Dieu est *summum bonum simpliciter*, il faut analyser ce qu'est le bien *in communi*. La question 5, intitulée *de bono in communi*, a donc un statut assez particulier. Elle apparaît comme une réflexion métaphysique insérée, intégrée dans un ordre théologique, et en vue d'une recherche théologique. Il ne faut pas s'y méprendre: les six articles de cette question demeurent bien dans une réflexion théologique, mais en constituant une partie éminemment métaphysique.

La question 5 situe d'abord les rapports du bien à l'égard de l'être: le bien et l'être s'identifient dans la réalité, mais ont des *rationes* distinctes. Nous ne portons pas le même jugement quand nous disons: «Pierre existe» ou «Pierre est bon». Le second exprime quelque chose de nouveau par rapport au premier; car Pierre n'est bon que s'il a atteint sa propre fin, celle de sa nature, tandis qu'il existe avant d'atteindre cette fin. Si donc les *rationes* du bien et de l'être sont distinctes, on doit se demander quel ordre existe entre elles. S. Thomas répond: la raison d'être est première *secundum rationem*, selon le *λόγος*, – selon l'ordre de la cause formelle – *primo in conceptione intellectus cadit ens*: Mais selon l'ordre de la causalité, le bien est premier, il possède la raison d'appétibilité qui fonde la causalité finale. Autrement dit: on ne peut affirmer d'une manière absolue que la *ratio entis* est première et que la *ratio boni* est seconde. Il faut distinguer: dans une certaine perspective l'être est premier; selon une autre, c'est le bien. Cette distinction évite un rationalisme (ou un intellectualisme) borné au seul ordre de la science et montre les exigences d'une métaphysique réaliste: dans l'ordre de la causalité le bien est premier. Ceci rejoint la position augustinienne et manifeste ce qu'il y a de légitime en elle. Enfin, bien que l'être soit premier selon la raison, il y a convertibilité des raisons d'être et de bien; tout être en tant que tel est bon.

Après la confrontation du bien et de l'être, S. Thomas en arrive au bien en lui-même: la raison de bien se ramène à la cause finale (a. 4) et cette raison de bien consiste *in modo, specie et ordine* (a. 5). Avec cet article nous sommes au lieu choisi pour analyser l'usage que fait S. Thomas des *auctoritates*.

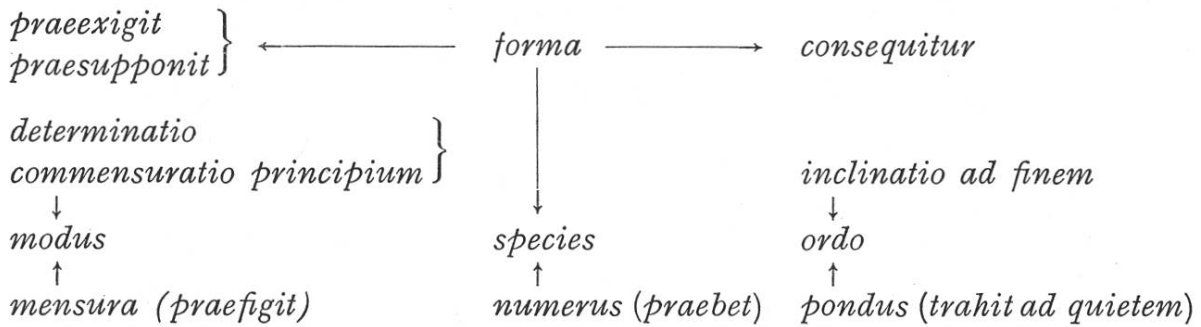
Dans la première objection, S. Thomas souligne que la *ratio boni* ne peut consister *in modo, specie et ordine*; l'autorité de l'Écriture et celle de S. Augustin semblent s'y opposer. Le Livre de la Sagesse proclame que «toutes choses ont été disposées *in numero, pondere et mensura*» (*Sap.* XI, 21). Et S. Augustin, commentant ce passage, précise que *numerus, pondus, mensura* fondent la trilogie *species, modus et ordo*: *Mensura omni rei modum praefigit, et numerus omni rei speciem praebet, et pondus omnem rem ad quietem et stabilitatem trahit.* (*De Gen. ad Litt.* IV, 3). Or, le texte de l'Écriture ne parle pas du bien, mais de tous les êtres. Cette trilogie regarde donc la *ratio entis*, non la *ratio boni*. Voilà deux *auctoritates* de contextes différents utilisées dans la perspective, très déterminée, du discernement entre la *ratio entis* et la *ratio boni*; perspective qui n'est sûrement celle ni de l'une, ni de l'autre de ces autorités.

Voulant préciser en quoi consiste la *ratio boni* en tant qu'elle se distingue de la *ratio entis*, – ce qui n'a de sens que dans une analyse métaphysique d'inspiration aristotélicienne –, on se sert de l'autorité de l'Écriture, interprétée par S. Augustin, pour rejeter la conclusion augustinienne, parfaitement exposée dans le *Sed contra*: le bien consiste dans le mode, dans l'espèce, dans l'ordre ².

Dans le corps de l'article, S. Thomas argumente ainsi: «Chacun est dit bon en tant qu'il est parfait: ainsi est-il *appetibile*». Or est parfait celui à qui rien ne manque selon le mode de sa perfection. Et chacun est ce qu'il est par sa forme; celle-ci présupposant certaines déterminations et d'autres la suivant nécessairement. Donc, pour que quelqu'un soit parfait et bon, il est nécessaire qu'il ait une forme, avec tout ce qu'elle pré-exige et tout ce qui la suit. A cette forme est pré-exigée la détermination (ou la commensuration) des principes matériels ou efficients; ce qui est signifié par *modus*; en ce sens, on dit que la mesure fixe à l'avance le mode, *modum praefigit*. La forme elle-même est signifiée par *species*, car, par la forme, chacun est constitué en son espèce. On dit donc que le nombre donne l'espèce, «car les définitions», signifiant l'espèce, «sont comme les nombres», selon le Philosophe (*Met.* VIII). En effet, comme l'unité ajoutée ou soustraite fait varier l'espèce du nombre, ainsi dans les définitions la différence ajoutée ou soustraite fait varier l'espèce. Enfin, de la forme découle l'inclination vers la fin, ou vers l'action, ou vers quelque chose de ce genre; car chacun, en tant qu'il est en acte, agit et tend vers ce qui lui convient selon sa forme; et ceci appartient au *pondus* et à l'*ordo*. C'est pourquoi la *ratio boni*, en tant qu'elle exprime un être parfait, consiste bien dans le mode, l'espèce et l'ordre.

Ainsi donc, à travers une analyse aristotélicienne, S. Thomas assume la trilogie de S. Augustin qui elle-même prétendait interpréter le texte de la *Sagesse*. Ce qui donne les équivalences suivantes:

² «*Haec tria, modus, species et ordo, tanquam generalia bona, sunt in rebus a Deo facis; et ita haec tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parva, parva bona sunt; ubi nulla, nullum bonum est. Quod non esset, nisi ratio boni in eis consisteret*». (*De Natura boni* ch. 3.) – Il faudrait regarder encore la 5^e objection où, reprenant l'autorité de S. Augustin pour qui *modus, species, ordo* sont causés *ex pondere, numero et mensura*, on oppose à cette autorité celle de S. Ambroise qui affirme que «*Lucis natura est, ut non in numero, non in pondere, non in mensura creata sit*». (*Hexameron*, liv. I ch. 9). Donc, la raison de bien ne consiste pas *in modo, specie et ordine*... puisque la lumière qui est un bien n'est pas créée *in numero, in pondere, in mensura*.



Du point de vue purement historique, réunir de cette manière des études si différentes, élaborées dans des perspectives et des préoccupations si diverses, est un scandale. Peut-on dire que l'autorité est respectée, comme elle devrait l'être, honnêtement, pour ce qu'elle est? Elle est gauchie vers quelque chose qui, de fait, n'est plus sa signification propre et immédiate.

Pour S. Augustin en effet, *modus*, *species*, *ordo*, sont des dimensions constantes qui constituent les réalités bonnes et en manifestent la richesse; ce sont comme les *generalia bona* et S. Thomas veut en faire la structure essentielle de la *ratio boni*!

Un jugement facile qualifie cette manière d'opérer de mauvais concordisme théologique, impliquant même un manque de probité intellectuelle. On use de S. Augustin pour lui faire confirmer ce qu'il n'a pas explicitement dit. On transforme sa pensée. Bref, on ne se sert plus véritablement de l'autorité, on ne la respecte plus, on en abuse.

Si un tel jugement était exact, ce serait grave! Car, ou bien S. Thomas est conscient du procédé, et, intellectuellement, il n'est pas honnête; ou bien il n'en est pas conscient, et ses démarches demeurent superficielles. Quiconque a étudié S. Thomas d'un peu près a de la peine à croire que le théologien, le saint, traiterait avec autant de légèreté les autorités du plus grand des docteurs d'Occident. Il est tout aussi difficile d'admettre que S. Thomas le fasse inconsciemment et qu'il se contente de rapprochements vagues. N'est-il pas possible d'entendre autrement sa manière de faire?

Ne sommes-nous pas en présence d'un fait de liberté, cette liberté du cœur et de l'esprit propre à celui qui ne recherche que la vérité? Liberté qu'il peut s'octroyer précisément parce qu'il considère le Philosophe, S. Augustin, S. Ambroise, comme des *auctoritates* dans la mesure où ils sont témoins de la vérité; bien plus, parce que chacun n'a d'*auctoritas* que dans cette mesure? Alors le théologien, qui est essentiellement

serviteur de la vérité, et ne peut rechercher que la vérité, a le droit de les utiliser dans cette même mesure.

Le théologien recherche la vérité à partir de la foi, en adhérant à la révélation de Dieu. La théologie coopère à cette Révélation, à sa manière et à son niveau. Par le fait même, sa recherche participe de l'absolu de cette Révélation qui lui communique la vérité divine, éternelle, vérité qui n'est liée ni à un temps, ni à un lieu, bien qu'elle se soit communiquée en tel lieu et à tel moment; vérité divine qui n'est pas conditionnée par tel ou tel système de pensée, bien qu'elle ait été exprimée avec les ressources et les limites d'une certaine mentalité humaine. Par le fait même, le théologien peut, au nom de cette Révélation dont il est le serviteur, considérer toute vérité, toute parcelle de vérité, découverte par les hommes de tout temps et de tout lieu (et spécialement par ses pères dans la foi), comme son bien, un bien dont il a le droit et le devoir de se servir en vue de mieux manifester toute la richesse de la Révélation divine. Par l'autorité de la Révélation divine, à laquelle il se soumet dans la foi et à laquelle il consacre sa recherche et les capacités de son intelligence, le théologien use des *auctoritates* (celle des Pères de l'Église et celles des philosophes) avec une très grande liberté, tout en demeurant respectueux à leur égard; car il le fait pour pénétrer plus avant dans la vérité révélée. De cette manière il explicite ces diverses autorités en ayant recours aux intentions profondes de leurs auteurs qui, eux-mêmes, ne cherchaient que la vérité ³.

Il ne considère donc plus ces auteurs comme des étrangers, des personnes lointaines qu'il ne peut atteindre que d'une manière purement extérieure (historique ou scientifique). Avant tout ils sont pour lui σύνδουλοι ⁴ dans le service de la vérité, ils sont des amis qui coopèrent à la même œuvre. Alors, manifester de manière plus parfaite toute la richesse de la vérité divine révélée, lorsqu'il s'agit des Pères, rechercher la vérité de manière plus pénétrante et exacte, lorsqu'il s'agit des philosophes, est «jouer en équipe» avec eux jusqu'à ce point d'amitié qui fait

³ Il serait intéressant d'analyser les trois manières dont quelqu'un peut fausser l'autorité de l'Écriture. S. Thomas note en effet, dans son *Commentaire sur l'Évangile de S. Matthieu*: «*tribus modis depravat quis auctoritatem sacrae Scripturae: aliquando sicut cum dicitur de uno, et exponitur de alio... Secundo modo depravat, quando inducit quis auctoritatem ad aliquid, ad quod non est auctoritas... tertio modo quando illud quod ut per se, de auctoritate accipit, et aliud quod est contra se dimittit, quod est mos heretici...*», ch. IV leçon 4, éd. Cai (Marietti) n° 332.

⁴ Col. I, 7; IV, 7; Apoc. VI, 11; XIX, 10; XXII, 9.

aboutir l'essai inachevé de l'ami. On assiste donc à un véritable dialogue entre le théologien et les esprits en quête de vérité, ces autorités dont il s'aide. Les autorités sont pour lui paroles vivantes, – un peu à la manière de la Parole de Dieu elle-même, à laquelle elles participent plus ou moins directement par leur contenu de vérité; ce ne sont plus des autorités purement figées et juridiques, justiciables d'un simple commentaire philologico-historique. On assiste à un dialogue, à l'un de ces rares dialogues entre gens intelligents, où la communion s'établit au-delà de la faiblesse des expressions et des limites d'intuitions, parce que la bienveillance mutuelle sait reconnaître la direction de la vérité que tous cherchent d'une égale ardeur, dans un réel détachement de soi; dépassant les limites individuelles, chacun, à sa mesure personnelle, perçoit avec joie le point de convergence de l'effort commun.

A la lumière de cette hypothèse de recherche, revenons à notre art. 5. L'autorité de S. Augustin en ses divers textes sur le bien peut être considérée de manière extérieure: ce sont propos de penseur, vues de l'évêque d'Hippone, un homme du V^e siècle dont la pensée était conditionnée par la philosophie néoplatonicienne. Le bien est donc pour lui ce qu'il y a d'ultime dans l'ordre métaphysique; le *modus*, la *species* et l'*ordo* manifestent la présence des réalités bonnes comme leurs notes générales. Là où le bien existe, ces trois notes apparaissent; dans la mesure où ces notes se trouveront réalisées, le bien lui-même le sera. Selon une telle méthode, il s'agit avant tout de respecter une manière particulière de comprendre la bonté des réalités telle qu'elle est, conditionnée par un milieu historique et des influences philosophiques.

Mais le théologien peut aussi considérer l'autorité de S. Augustin en tant qu'il est témoin de la vérité, c'est-à-dire un pionnier de sa recherche, un temps de sa découverte, un «père» qui a saisi et exprimé quelque chose de la vérité. Quand elle le rencontre, l'intelligence qui, avant tout, cherche ce qu'est la bonté et vise à pénétrer le plus profondément possible dans la *ratio boni*, est tout heureuse d'utiliser les recherches d'Augustin et de les affronter, en quelque sorte, aux recherches du philosophe. A ce moment les efforts d'Aristote et ceux d'Augustin peuvent coopérer vraiment à la même œuvre, la découverte de la vérité. En opérant ainsi, le théologien ne respecte-t-il pas éminemment l'autorité d'Augustin et celle d'Aristote, puisqu'il prolonge leurs efforts en se mettant à leur école et en les utilisant de la manière la plus intelligente qui soit? Le plus grand hommage du disciple à son maître est de le dépasser en cela même qu'il a reçu de lui.

Rapprocher le *modus* de S. Augustin de la *dispositio* d'Aristote, la *species* de la *forme*, l'*ordo* de l'*inclinatio ad finem*, est certes donner à cette trilogie une nouvelle signification qu'historiquement elle ne comporte pas. Mais en son intention profonde, loin de la violenter, c'est la préciser et l'enrichir. Au lieu de comprendre ces trois notions uniquement en référence à la Sagesse de Dieu qui fait tout avec mesure, nombre et poids, on explicite en outre les rapports internes de finalité qui relient *modus*, *species*, *ordo*. Cette analyse philosophique d'Aristote selon les diverses causalités ne s'oppose en rien au regard de sagesse chrétienne d'Augustin. Au lieu de s'arrêter exclusivement aux expressions matérielles et littérales, conditionnées par tel ou tel milieu historique et par tel système philosophique, l'intelligence veut saisir la signification profonde de ces expressions, en tant qu'elles manifestent la réalité connue et contiennent une part de la vérité. Il faut aller jusque là, croyons-nous, si l'on veut saisir la pénétration souple avec laquelle S. Thomas, en théologien, utilise les *auctoritates*.

S. Thomas ne sacrifie pas à un rite d'hommage à des autorités dûment mises en niche, il ne procède pas à un inventaire historique de ses prédécesseurs, destiné à mettre en valeur «l'originalité» de son apport personnel; il ne s'attarde pas à une analyse philologique excluant par méthode tout souci de déboucher au-delà d'une «analyse formelle», c'est-à-dire très matérielle; il fait appel à tous les collaborateurs et maîtres de valeur dont l'appui, les lumières, les intuitions, l'aideront à progresser, à serrer au mieux l'ineffable vérité.

*

Le cas éminent du théologien n'est pas exclusif: le philosophe déjà peut agir d'une manière assez semblable à l'égard des autres philosophes, dans la mesure, du moins, où «l'ami de la sagesse» cherche avant tout la vérité. Au nom de la recherche de la vérité, bien commun de tous les philosophes et de tous les hommes, le philosophe peut se servir de l'autorité des autres philosophes pour approfondir sa propre recherche de la vérité. Il les considère alors comme des amis, des coopérateurs, non plus comme des adversaires ou des rivaux. Quand S. Thomas, commentateur d'Aristote, examine la manière dont celui-ci interroge ses devanciers pour savoir comment ils ont saisi les principes et les causes premières des réalités, son attitude est bien celle que nous esquissons. Ne souligne-t-il pas nettement, à propos d'Anaxagore: *Hic prosequitur de opinione Anaxagorae: et circa hoc duo facit: primo ostendit qualiter opinio Anaxa-*

*gorae est suscipienda quasi vera et quomodo quasi falsa in generali*⁵? Il précise même, non sans humour: *Ejus ergo opinio est vera quantum ad hoc quod non expressit, falsa quantum ad hoc quod expressit ...*⁶ *Quia si totaliter accipiatur ejus opinio secundum quod in superficie apparebat ex ejus dictis, apparebit major absurditas propter quatuor rationes... Ista igitur absurditates apparent, si consideretur opinio Anaxagorae superficialiter. Tamen si quis exsequatur «articulariter», idest distincte et manifeste perquirat quod Anaxagoras «vult dicere», idest ad quod ejus intellectus tendebat, licet exprimere nesciret, apparebit hujus dictum mirabilius et subtilius praecedentium philosophorum dictis...*⁷ Et S. Thomas de conclure: *Patet igitur quod Anaxagoras secundum illa quod exprimit, nec dixit recte, nec plene. Tamen videbatur directe dicere aliquid propinquius opinionibus posteriorum, quae sunt veriores, scilicet opinioni Platonis et Aristotelis*⁸.

*

Pour S. Thomas théologien et commentateur d'Aristote, il semble donc bien qu'il y ait une double manière d'envisager et utiliser documents et *auctoritates*: ou bien l'on considère le document en lui-même comme un fait, et l'on en use selon ses propres expressions, tel qu'il se donne à nous; ou bien l'on voit dans le document, qui fait autorité, un signe, un témoignage qui permet de rejoindre une autre chose: la pensée, l'intuition profonde et mal explicitée, la direction de la recherche de celui qui en est l'auteur. On peut alors interpréter ce document selon l'intention profonde de l'auteur. Si celui-ci est philosophe, il recherche avant tout la vérité. L'interpréter dans le sens de la vérité n'est dès lors pas étranger à son autorité. Et la méthode ne fait que continuer et amplifier celle qu'Aristote met en œuvre au passage commenté⁹.

2. Les auctoritates en méthode théologique selon S. Thomas

L'interprétation que nous venons de proposer n'est pas le fruit d'une impression personnelle ni d'une spéculation extrapolante; elle est confirmée par le Docteur commun lui-même, non seulement quand il commente Aristote, mais lorsqu'il fait œuvre propre.

⁵ S. THOMAS, *Comm. Met.*, I, lec. 12. éd. Cathala § 194.

⁶ *Loc. cit.*, N° 194 fin.

⁷ *Loc. cit.*, N°s 195-196.

⁸ *Loc. cit.*, N° 199.

⁹ *Met.*, A, 8, 989 a 30 sq.

Dans la première question de la Somme, analysant ce qu'est la théologie, S. Thomas énonce que la *Sacra Doctrina* est une science, mais une science d'un type très particulier. Car il y a deux genres de sciences : certaines procèdent de principes connus par la lumière naturelle de l'intelligence, telles l'arithmétique et la géométrie ; d'autres procèdent de principes connus par la lumière d'une science supérieure, comme la perspective procède de la géométrie, et la musique de l'arithmétique. La *Sacra Doctrina* est science de cette dernière manière : elle procède de principes connus par la lumière d'une science supérieure qui est la science de Dieu ; celle dont jouissent en plénitude les bienheureux. C'est pourquoi, comme la musique croit les principes qui lui sont communiqués par l'arithmétique, ainsi la *Sacra Doctrina* croit les principes qui lui sont révélés par Dieu ¹⁰.

Voilà qui est net : le statut scientifique de la théologie est celui d'une science subalternée à une autre science. C'est une science qui reçoit ses principes de la Révélation. Elle ne connaît donc pas immédiatement et avec évidence ses principes propres, mais elle y adhère en y croyant sans en avoir l'évidence. La théologie de S. Thomas se reconnaît donc dans une totale dépendance. Bien que capable d'atteindre la perfection scientifique, elle demeure toujours imparfaite et insatisfaisante pour l'intelligence, véritable science d'attente de la vision béatifique.

Pourtant, la théologie possède une certitude unique, car elle se fonde sur la foi surnaturelle, sur l'autorité divine ¹¹. « Cette science possède la certitude *ex lumine divinae scientiae quae decipi non potest* ». Elle a aussi une dignité unique puisqu'à cause de son altitude elle considère ce qui transcende la raison. Bien plus : la fin de cette doctrine, en tant qu'elle est pratique, est la béatitude éternelle ¹² : elle finalise donc toutes les autres sciences.

Précisons : cette science reçoit ses principes immédiats de la science de Dieu. Par la foi, en effet, les vérités révélées sont acceptées comme les principes propres de la recherche scientifique théologique. Les vérités révélées, reçues dans la foi, se fondent directement sur l'autorité de Dieu. Celle-ci n'est donc pas considérée comme extrinsèque à la science théologique, mais comme ce qui la fonde et lui permet d'exister, lui fournissant ses principes propres. L'autorité divine peut remplir ce rôle, puisque, précisément, elle n'est pas purement extérieure à l'intelli-

¹⁰ I^a, q. I, a. 2.

¹¹ I^a, q. I, a. 5.

¹² I^a, q. I, a. 5.

gence du théologien, intelligence surélevée par la foi. Par la foi, l'autorité divine s'introduit vraiment dans la vie de l'intelligence du croyant, sans se confondre avec les exigences naturelles de sa vie intellectuelle, mais en surélevant cette vie. Elle est ce qu'il y a de plus intérieur et de plus intime pour la foi du théologien, elle est sa lumière et, en même temps, ce qui s'impose dans la plus grande transcendance; elle est la norme de toute sa recherche, le principe d'où il part et où il revient toujours. Loin de demeurer étrangère à la vie de l'intelligence du croyant, l'autorité divine lui offre de nouvelles possibilités de développement et une nouvelle fécondité. On peut donc dire que la recherche théologique jusque dans ses exigences scientifiques prend naissance dans la Révélation divine reçue par la foi; elle a pour point de départ l'autorité divine. Normalement, toute connaissance qui se fonde sur l'autorité humaine ne peut engendrer qu'une opinion, une connaissance « dialectique », de sorte que, suivant la valeur de cette autorité, on possédera une opinion plus ou moins parfaite¹³. Par contre l'autorité divine peut être à l'origine d'une véritable connaissance scientifique. Car, précisément, cette autorité divine est toute différente des autres; elle n'est pas seulement extérieure, elle est aussi principe de vie spirituelle et de détermination intellectuelle. Elle engendre une adhésion certaine de foi qui, bien qu'obscure, est capable d'assumer à son service les sciences philosophiques.

Cette adhésion aux articles de foi est, en conséquence, plus certaine que nos connaissances métaphysiques les plus certaines, puisqu'elle est capable de les assumer et de les mettre à son service. S. Thomas le souligne: *Licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus*¹⁴.

Nous sommes bien en présence d'un type d'autorité ultime, permettant à l'intelligence humaine surélevée par la foi de se mettre immédiatement à l'école de Dieu. Elle ne supprime pas pour autant notre recherche et nos labeurs. Bien au contraire, elle les suscite et les exige. *Cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei*¹⁵.

¹³ Cf. S. THOMAS, *Quod.* III, a. 31, ad. 1um: « *Probare autem per auctoritatem non est demonstrative probare, sed fide rei opinionem facere.* »

¹⁴ I^a, q. I, a. 8, ad 2um.

¹⁵ *ibid.*

Se mettre à l'école de Dieu ne supprime pas davantage la lucidité. Le théologien sait les diverses manières dont il doit user des diverses autorités. De l'autorité de l'Écriture canonique il se sert *proprie et ex necessitate argumentando*¹⁶, comme le savant se sert des principes propres de sa science. L'autorité des Docteurs de l'Église est utilisée *quasi arguendo ex propriis sed probabiliter*. Quant à celle du philosophe, il en use *quasi extraneis argumentis et probabilibus*. Nous voyons par là comment le théologien relativise l'usage de l'autorité des Pères de l'Église à celui de l'autorité de l'Écriture révélée par Dieu. L'autorité des Pères n'intéresse le théologien que dans la mesure où ce qu'ils affirment est conforme à ce qui est affirmé par l'Écriture canonique. Il utilise l'autorité des Pères relativement à la lumière de l'Écriture. L'autorité des philosophes, enfin, ne l'intéresse que dans la mesure où ce qu'ils disent exprime la vérité ou y conduit. Il en use alors pour manifester les vérités révélées¹⁷.

Ainsi donc, l'autorité n'est pas considérée pour elle-même, mais, avant tout, relativement à une autre réalité. L'autorité des Pères relativement à celle de l'Écriture, et celle des philosophes relativement à la vérité que l'intelligence humaine est capable d'atteindre par elle-même. L'autorité de l'Écriture possède seule un absolu, en tant précisément qu'elle nous communique la vérité divine qui est la vérité première. Cependant cette autorité est elle-même tout ordonnée à la vision béatifique. Si Dieu nous parle et s'il nous demande de croire à sa parole, c'est pour nous communiquer sa vie, sa lumière, sa vérité, et nous la communiquer un jour dans la clarté de la vision béatifique. L'intention profonde de Dieu, en nous parlant, est de nous communiquer sa vérité et de nous conduire à la vision béatifique.

Le double usage de l'autorité que nous avons présupposé plus haut est donc méthodologiquement légitime. Il fait appel, à la fois, à l'autorité et aux intentions de l'auteur mis en cause. Le fait est très net quand il s'agit des Pères de l'Église ou des philosophes, puisqu'on peut considérer leurs autorités: soit comme un fait ponctuel dans une étude synchrone ou diachronique de l'histoire de la pensée humaine, c'est-à-dire en elles-mêmes ou pour elles-mêmes, soit comme une étape, un pas, une force dans la marche collective vers le vrai, c'est-à-dire en tant que ces autorités ont valeur par rapport à l'Écriture sainte ou à la vérité que l'intelligence est capable de découvrir par elle-même. Même lorsqu'il

¹⁶ *ibid.*

¹⁷ *in Boet. de Trin.*, q. 2, a 3, ad 8um.

s'agit de l'autorité divine exprimée dans l'Écriture, un double usage s'impose¹⁸. On peut, en effet, user de cette autorité en la considérant en elle-même dans une pure adhésion de foi: «Dieu l'a dit, amen»: on donne son acquiescement à la parole divine exclusivement comme à la vérité révélée garantie par l'autorité divine elle-même. On peut aussi se servir de cette autorité selon sa finalité propre. Si Dieu parle, c'est pour communiquer sa vérité, pour conduire à la vision béatifique. Dès lors on adhère à la vérité révélée comme à une source divine de lumière, capable de féconder toute une recherche nouvelle de vérité. Le croyant-théologien fait sienne la vérité révélée à titre de principe propre en sa recherche théologique, et il coopère à cette vérité révélée en élaborant sa connaissance théologique.

Prétendre rejeter la seconde manière d'user de l'autorité divine pour exalter la première, n'est-ce pas, en définitive, transposer au niveau de la foi l'attitude du nominalisme et du positivisme? Formalisant l'autorité divine, voulant la considérer exclusivement en elle-même, hors de toute finalité propre, on la matérialise alors même qu'on prétend proclamer son absolue transcendance. Par contre, exalter la seconde manière d'user de l'autorité de l'Écriture au détriment de la première, n'est-ce pas oublier le caractère propre de la Révélation divine qui s'impose au croyant? La pure adhésion de foi à la parole de Dieu possède en elle-même quelque chose d'absolu (le croyant n'est pas nécessairement un théologien). Il ne faut donc pas confondre l'autorité divine de l'Écriture et l'autorité des hommes; il ne faut pas transposer au niveau de l'adhésion de foi surnaturelle les mœurs de notre raison humaine. Autre chose la foi surnaturelle, autre chose la foi humaine. La vérité révélée demeure en elle-même indépendante de nos mœurs intellectuelles et par l'adhésion de foi elle surélève la vie de notre intelligence. Certes Dieu, en nous révélant sa vérité, s'adapte avec miséricorde aux conditions de notre intelligence – il se sert de la parole et du discours humains –; par miséricorde il réclame du croyant sa coopération de théologien; mais sa vérité ne se relativise pas du fait de cette coopération. L'usage que le

¹⁸ Notons bien que l'usage de l'autorité divine de l'Écriture considérée en elle-même implique pour le catholique qu'elle soit considérée à travers le Magistère de l'Église et la Tradition, puisque l'Écriture est confiée à l'Église qui doit la garder. La distinction qu'on pourrait faire entre l'usage de l'autorité de l'Écriture considérée en elle-même et son usage à travers le Magistère de l'Église et la Tradition est donc une distinction théorique qui ne peut proprement impliquer deux usages de l'Écriture pour le croyant. Car le théologien, avant d'être théologien, est croyant.

croyant fait de l'autorité divine pour élaborer la théologie est une surabondance de miséricorde. C'est pourquoi elle est le fait de la grâce chrétienne et n'existe pas à proprement parler dans l'Ancien Testament ¹⁹.

En dernier lieu, ce double usage de l'autorité se fonde sur la nature même de l'autorité telle que S. Thomas la conçoit. L'autorité, pour lui, est liée à la personne et inséparable de celle-ci. C'est vraiment la propriété de la personne parfaite. Dans la mesure où la personne a atteint sa fin, dans cette même mesure elle est capable de raffermir une personne moins parfaite, n'ayant pas encore atteint sa fin. L'autorité suppose donc une supériorité réelle; elle est l'apanage de celui qui, en raison de sa supériorité, est capable d'aider ceux qui lui sont inférieurs, en assumant leur responsabilité. Elle s'exerce de diverses manières, ordonnant toujours l'inférieur vers son propre bien et l'aidant efficacement à l'atteindre. De fait l'autorité peut s'exercer soit dans le domaine de la vie pratique (celui de la vie familiale: éducation, celui de la vie politique: exercice des lois), soit dans le domaine des connaissances scientifiques et philosophiques: l'enseignement. Dans ce dernier cas on est en présence de l'autorité du maître, celui qui sait parfaitement et qui, par le fait même, est capable de communiquer sa connaissance à ceux qui ne la possèdent pas. L'autorité du maître est donc à la fois relative à la perfection de sa connaissance – il a autorité dans la mesure où sa connaissance est parfaite – et relative à ceux qui sont capables de recevoir son enseignement. Le disciple qui reçoit l'enseignement d'un maître adhère à cet enseignement – oral ou écrit – en lui faisant confiance, et s'en sert pour acquérir la vérité. Il utilise les paroles ou les écrits du maître comme ce qui peut suppléer à sa propre ignorance et lui permettra de dépasser plus rapidement cet état d'ignorance. Le disciple qui reconnaît l'autorité des paroles ou des écrits d'un maître peut donc s'en servir de deux manières: – ou il adhère purement et simplement à ces paroles ou à ces écrits qui font autorité, en les considérant en eux-mêmes, et les reçoit comme une expression quasi définitive; – ou il peut, tout en y adhérant, en user pour atteindre la vérité dans une recherche inlassablement poursuivie. Ceci, vrai de toute autorité, l'est éminemment de l'autorité divine. Dieu, étant le seul

¹⁹ Ceux qui rejettent la théologie scientifique de S. Thomas n'ont-ils pas un désir secret, inconscient, de retourner à l'Ancien Testament et de remplacer le théologien par le prophète? Mais à la différence des prophètes de l'Ancien Testament qui recevaient leur mission de l'Esprit Saint, ne voudraient-ils pas souvent s'ériger eux-mêmes en prophètes? Phénomène de régression bien connu: il matérialise toujours, car il substitue les exigences de l'origine à la lumière de la cause finale.

Maître véritable qui sait tout parfaitement, est le seul dont l'autorité soit souveraine. C'est pourquoi son enseignement est le seul qui réclame une adhésion de foi plénière. Aussi certains pensent-ils que rien n'est plus grand que de demeurer dans une telle adhésion, en excluant tout ce qui pourrait lui enlever de sa pureté initiale. Une telle attitude oublie que l'enseignement de Dieu, en raison même de sa perfection, est, plus que tout autre, ordonné à la communication de la vérité plénière. C'est pourquoi Dieu réclame de celui qui le reçoit, non seulement une adhésion très pure de foi, mais aussi l'effort le plus aimant et le plus intelligent possible de coopération en vue de la vision béatifique. La *Sacra Doctrina* de S. Thomas ne peut se comprendre que dans cette perspective.

3. De l'autorité à l'autoritarisme, de l'autoritarisme au primat de la révolte

Cette intelligence de l'autorité, et tout spécialement de l'autorité divine, qui a permis à S. Thomas d'édifier la *Sacra Doctrina*, est quelque chose de très grand qui montre, à la fois, la libéralité de la miséricorde du Dieu-Révéland, et la vitalité de notre intelligence surélevée par la foi. Dieu, en nous enseignant, veut que nous soyons des disciples dociles et intelligents, des disciples-amis, qui coopèrent efficacement avec leur Maître; car ils savent que toute la connaissance de leur Maître est pour eux, qu'un jour ils connaîtront avec clarté tout ce qu'il connaît. Mais en raison même de cette intelligence si pénétrante de l'autorité, le chef-d'œuvre de *Sacra Doctrina* édifié par S. Thomas demeure vulnérable et fragile. En l'humanité les chefs-d'œuvre sont non seulement rares, mais aussi des réalités fragiles, celles qui se désagrègent et se détériorent le plus facilement!

Quant au respect des auteurs humains, n'est-il pas plus grand quand il retrouve l'intention profonde, modeste et désintéressée qui faisait la force et la ténacité de leur recherche? Ces maîtres humains n'ont-ils pas cherché à conduire leurs disciples, lecteurs ou auditeurs, à la vérité qu'ils avaient perçue au-delà d'une expression qu'ils étaient les premiers à savoir limitée, imparfaite? Dépasser la lettre, la forme, le mode de pensée, pour atteindre l'objet qu'ils voulaient montrer, n'est-ce pas la plus parfaite, la plus fidèle manière de les entendre, la plus respectueuse utilisation de leur autorité, dès lors qu'une longue investigation a permis de situer exactement leurs dires et leurs pensées?

Peu après cette conception générale et si audacieuse de la *Sacra Doctrina* selon S. Thomas, apparaissent les doctrines de Guillaume d'Ockham et de son disciple Gabriel Biel, qui ont eu une si grande influence sur tout le développement de la théologie. Certes Guillaume d'Ockham ne refuse pas les *auctoritates*. Apparemment il semble les reconnaître avec les mêmes nuances que S. Thomas. Il précise, en son *De Sacramento altaris*: *Si per doctores intelligant doctores modernos mutuo se reprobantes publice et occulte et etiam in scriptis... negare eos non est inconueniens. Nihil enim quod dicunt est recipiendum nisi quod possint probare per rationem evidentem vel per auctoritatem sacrae scripturae vel per determinationem Ecclesiae vel per doctores approbatos ab Ecclesia* ²⁰.

Cependant, si l'on essaie de préciser ce qu'il entend par autorité, on s'aperçoit vite que ce mot n'a plus la même signification: elle se ramène pratiquement à un pouvoir. Celui qui a l'autorité est celui qui a le pouvoir de commander efficacement. L'autorité n'est plus considérée d'une part en fonction d'une nature parfaite qui a atteint sa fin, et d'autre part en fonction d'inférieurs qu'il faut aider à acquérir leur propre fin; la notion de nature et celle de fin n'ont plus aucune signification réelle dans une telle doctrine. Pour Guillaume d'Ockham en effet, seule la réalité individuelle, le suppôt, est réelle. La nature est une construction de l'esprit, quelque chose de fictif. Pour lui la vie de l'intelligence se ramène d'une part à une connaissance expérimentale, quasi intuitive, des singuliers existants, et d'autre part à une connaissance de l'universel, fruit de l'intelligence, et lui permettant de classer et d'ordonner les réalités individuelles. Il n'y a place que pour une description des réalités existantes et une logique rationnelle. Il n'y a plus de coopération réelle et profonde de l'intelligence et de la réalité; aucun dialogue n'est plus possible, seul demeure le monologue. On décrit et on classe, mais on ne connaît plus vraiment, en devenant *intentionnellement* l'autre. La réalité ne saurait plus être considérée que d'une manière tout extérieure.

Il est facile de saisir les conséquences immédiates de cette attitude en notre propos. On ne peut plus envisager un double usage de l'autorité; elle s'impose à l'inférieur qui doit la subir. Elle l'oblige à se soumettre,

²⁰ *De Sacramento altaris*, q. 3; voir *Quaestio prima principalis. Prologi in primum librum Sententiarum*, éd. P. P. Böhner, B. Goetschmann, Zurich, où il cite souvent l'autorité de saint Augustin, celle du Philosophe et du Commentateur: «*ad auctoritates Philosophi et Commentatoris dico... sicut patet ad primam auctoritatem Philosophi et Commentatoris...*» (ad 3um dubium, p. 47).

elle le contraint d'obéir. Ceci non pas en vue de son achèvement et de sa propre perfection, mais comme un fait qui s'impose. Formalisée et comme hypostasiée, l'autorité réclame ceci ou cela.

Dès lors il n'y a plus aucune possibilité de concevoir une coopération, une recherche de la vérité commune au maître qui enseigne et au disciple qui reçoit son enseignement. L'autorité exige d'être acceptée pour elle-même, sans qu'on l'ordonne immédiatement à l'acquisition de la vérité; elle s'impose d'une manière tyrannique, aliénant vraiment l'intelligence du disciple. Ceci est d'autant plus vrai qu'en théologie l'autorité considérée est l'autorité suprême. Celle-ci s'impose d'une manière absolue, sans aucun recours. Le croyant se trouve alors en présence de la toute-puissance de Dieu qui réalise tout ce qu'il veut selon le bon plaisir de sa liberté souveraine. Son intelligence de croyant n'a plus qu'à se livrer à ce bon plaisir, essayant uniquement de saisir tout ce que Dieu peut faire. L'adhésion de foi se réduit à un pur acte d'obéissance qui reconnaît l'autorité souveraine de Dieu, et la théologie se ramène à l'étude de l'extension du pouvoir de Dieu, la recherche des possibles (tout ce que Dieu veut réaliser *de potentia absoluta*). Cette fausse exaltation de l'autorité de Dieu, identifiée à sa toute-puissance, tend à réduire à rien la vie de l'intelligence. On serait tenté de dire que l'exaltation de l'autorité de Dieu réclame une annihilation de l'intelligence du croyant.

C'est dans ce climat théologique proclamant une autorité de Dieu telle qu'elle empêche l'intelligence du croyant d'être elle-même selon ses exigences les plus naturelles, qu'il faut situer certaines réactions philosophiques. Pour retrouver sa spontanéité vitale et ce qui lui est le plus naturel, l'intelligence éprouve alors le besoin de se libérer de toute autorité et de tout ce qui pourrait l'empêcher d'être pleinement elle-même. Cette tyrannie, née de la fausse exaltation de l'autorité, a donné à l'intelligence humaine un sens très aigu de son autonomie, de ce qui lui est propre. Aussi n'est-il pas étonnant que sa réaction première soit le rejet de tout ce qui vient de l'extérieur, de tout ce qui n'est pas immédiatement la conscience de sa propre activité. Attitude défensive hypercritique; au lieu d'accepter d'abord et de critiquer ensuite, elle commence par s'opposer en critiquant, pour redécouvrir au plus intime d'elle-même, de sa conscience, la certitude dont elle a tant besoin, non sans avoir rejeté ce qui, jusque-là, était pour elle source première de toute certitude et de toute sécurité: l'autorité de Dieu. La fausse exaltation de l'autorité devait inévitablement entraîner une fausse exaltation d'autonomie.

N'est-ce pas ici l'attitude profonde de Descartes? En présence d'un certain nominalisme larvé, qui avait pénétré dans la scolastique, il éprouve le besoin impérieux de redécouvrir au plus intime de sa conscience cette source vitale de la connaissance et de la certitude. En s'opposant au nominalisme, à la tyrannie de l'autorité, il manifeste l'exigence vitale de son intelligence. Une telle réaction est saine, mais est-elle suffisante? Ne demeure-t-elle pas trop dépendante de cela même qu'elle rejette? N'est-elle pas en premier lieu une attitude critique défensive? Celui qui se défend demeure relatif à son adversaire, bien souvent il en garde les mœurs! Descartes réagit contre le carcan de l'autoritarisme théologique – il veut faire table rase –, mais il s'enferme dès lors dans la certitude de sa propre pensée. Descartes a-t-il eu assez d'audace et assez de force dans sa réaction? N'est-il pas resté à mi-chemin, au niveau des contraires qui demeurent dans un même genre? A l'extériorité de l'autorité il a substitué l'intériorité de son *cogito*.

Pour se libérer complètement du formalisme de la doctrine nominaliste, il eût fallu redécouvrir le réalisme de la nature et surtout de la cause finale. Car ce n'est pas l'autorité qui, en elle-même, s'oppose au développement de notre intelligence, mais telle manière de la comprendre et d'en user. Ce qu'il faut rejeter avant tout, c'est la cause de cette formalisation de l'autorité qui, oubliant ce pourquoi l'autorité existe, l'érige en absolu.

Au terme de cette esquisse, il semble donc que les inquiétudes des uns, la sévérité des autres dans leurs appréciations de l'usage que fait S. Thomas des *auctoritates*, trouvent leur cause dernière non dans les limites de la méthode ou l'immaturité scientifique du Docteur commun, mais dans la vigueur et la pureté de sa pensée où le plus grand nombre n'a pu accéder ou se maintenir. Son tort, si tort il y a, est de dépasser en perspicacité ses *auctoritates* dans la ligne même où elles ont œuvré à la découverte et à l'expression du vrai. Parce qu'au-delà d'une bonne intelligence du texte cité (car il en connaît admirablement le contexte)²¹, S. Thomas retrouve l'esprit en travail de l'*auctor* auquel il se réfère, il dépasse la matérialité du signe et, mieux que l'auteur, explicite la pléni-

²¹ L'excellente enquête que vient de mener le P. LE GUILLOU sur la connaissance qu'a S. Thomas de la théologie orientale en est la preuve éclatante. Cf. «La sacra doctrina, théologie du Mystère» dans *Le Christ et l'Eglise, Théologie du mystère*, éd. Centurion 1963. – Pour saisir la valeur de toute citation du Docteur angélique, il faut aller à son contexte immédiat et à son contexte large.

tude du signifié. On serait tenté de dire que c'est non seulement la plus charitable mais la plus fidèle des expositions, puisque la plus aimante et la plus pénétrante de la vérité cherchée et trouvée dans le commun dialogue de l'écrivain autorisé avec son commentateur ²².

²² Il reste que cette liberté du Docteur angélique est un exemple difficile à suivre. Beaucoup le confondront avec une fausse «liberté des enfants de Dieu» dont se réclament souvent anarchistes, autodidactes et faux savants. On devra donc sans cesse rappeler les voies d'ascèse scientifique, le dépouillement spirituel, l'amour de la vérité, sans lesquels cette vraie liberté ne peut naître et fructifier. Chez S. Thomas, elle est le fruit d'une vie contemplative, longuement mûrie par les pratiques actives des observances primitives des prêcheurs. Déjà le philosophe, comme philosophe, doit lui aussi pratiquer la longue ascèse des enquêtes scientifiques (linguistiques, exégétiques, historiques), pour se dépouiller des intuitions faciles et ne pas prendre pour exactes ses opinions sur un auteur. Cette voie ascétique est nécessaire pour acquérir un peu du détachement de soi sans lequel tout dialogue avec les *auctoritates* serait un leurre, faute de cet exclusif amour du vrai.