



**HAL**  
open science

# Les premiers Loci communes de Philippe Melanchthon : invention et économie de la doctrine sacrée

Arthur Huiban

► **To cite this version:**

Arthur Huiban. Les premiers Loci communes de Philippe Melanchthon : invention et économie de la doctrine sacrée. Philosophie. 2014. dumas-01151379

**HAL Id: dumas-01151379**

**<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01151379v1>**

Submitted on 12 May 2015

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**Arthur  
HUIBAN**

**Université Paris I  
M2 Philosophie  
2013-2014**

**MEMOIRE**

Les premiers *Loci communes* de Philippe Melanchthon : invention et  
économie de la *doctrine sacrée*.

**Sous la direction de  
Philippe Büttgen**



Je profite de cet espace pour adresser mes remerciements à Philippe Büttgen, à qui je dois l'orientation de mes « études luthériennes » vers les *Loci communes* de Melanchthon.

Au-delà de l'aide précieuse dont j'ai pu bénéficier à l'occasion de nos entrevues directes, c'est dans un dialogue constant avec ses articles et ouvrages publiés que se sont nourries les réflexions du travail que je présente ici.

Que ma mère se voit aussi remerciée pour son soutien constant.

Puisse ce travail être encore dédié à la mémoire de mon cher père ; ainsi qu'à celle de mes amis et promotionnaires Amadou Diallo et « Laso » Camara, trop tôt partis.



## CONSIDERATIONS PRELIMINAIRES

### §1. Perspectives.

*Invention et économie de la doctrine sacrée.* Les suggestions d'associations notionnelles auxquelles nous invite le titre du travail que nous présentons ici peuvent paraître, à bien des égards, problématiques et suspectes. Au-delà de toutes les réticences qui peuvent être les nôtres quant au fait de prêter à une formalisation de la théologie de la Réforme un titre – celui de *doctrina sacra* – qui renvoie plutôt à l'univers lexical de la science médiévale<sup>1</sup>, les mobiles de cette suspicion trouvent d'abord leur site dans l'évidence d'une certaine *disharmonie interne* des concepts associés aux termes de notre conjonction. En quel sens peut-on bien parler d'« invention » ou d'« économie » de la doctrine sacrée ? La doctrine, n'est-ce pas d'abord, ce qui, *par naissance*, ne s'invente et ne s'économise pas ? L'objet de la *scientia divinae* ne vient-il pas précisément contraindre le théologien à rompre par avance le cercle de toute logique inventive ou de toute restriction économique ? Le « sacralité » et la consécration qui résonnent encore dans le titre de la « *doctrina sacra* » n'énoncent-ils pas d'emblée cette *mise à part* et cette *exception* du régime doctrinal dont nous nous enquerrons ici ? A ces interrogations natives répondent la conception usuelle – et devrait-on dire : le pressentiment – d'une nécessaire *massivité* de l'édifice de la *doctrine*. Que cette massivité se conçoive comme la propriété d'un matériau inflexible, fixe ou a-plastique – réverbération seconde du mobile de fidélité au *donné* de la *révélation* qui constitue son *subjectum* ; ou qu'elle énonce encore la prolixité, l'abondance, et l'exhaustivité attendues de la somme théologique, c'est partout le même refus d'une certaine « inventivité » et d'une certaine « économie » qui semble déjà s'avouer<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Si Melanchthon ou Luther emploient bien le vocable de la *doctrina* pour désigner leur propre enseignement théologique, il est rare que l'épithète « *sacra* » y soit accolé. La formule « *doctrina sacra* » désigne dans la théologie médiévale, et par exemple dans la *Somme théologique* de Thomas l'*objet* de la science théologique, plus que cette science elle-même. En ce sens, la *doctrina sacra* se confond en fait avec le *revelabile* lui-même – l'ensemble des articles de la foi qui fournissent les premiers principes des inférences théologiques. Nous reviendrons plus loin sur ces quelques points.

<sup>2</sup> Comme nous le verrons dans notre introduction, les principes de clarté, d'organisation et même de brièveté sont toujours énoncés comme les premiers impératifs de méthode de la construction des sommes théologiques « scolastiques ». En première instance, l'impératif d'économie – à la fois comme principe de brièveté et comme principe de structure – ne semble donc jamais particulièrement spécifier la forme discursive de la première théologie de la Réforme. Pourtant, nous verrons que sa portée méthodologique et son sens doctrinal en feront en même temps le *nerf* et l'originalité de la science wittenbergeoise.

Pourquoi parler, dès lors, d'invention et d'économie de la doctrine sacrée ? Les deux expressions renvoient – et nous aurons l'occasion d'y revenir incessamment – aux deux offices ou fonctions primitives que l'art oratoire classique assignait à l'activité discursive. « Invention » et « économie » sont les deux termes sous lesquels nous choisissons de traduire les concepts rhétoriques latins de l'*inventio* et de la *dispositio*. Si le premier choix de traduction est évident phonétiquement, le second se justifie quant à lui dans la logique propre à la tradition des arts du discours. La « dispositio » de Cicéron, Quintilien ou Boèce est une traduction latine de l'οἰκονομία de la rhétorique grecque<sup>3</sup>. Ce terme entend d'abord désigner, selon les paradigmes d'interprétation et les préférences lexicales, la *configuration*, l'*agencement*, l'*organisation* ou la *structure* d'une *oratio*. Nous voudrions montrer qu'il se charge, dans la dialectique et dans la rhétorique de Melanchthon, d'une nouvelle connotation – littéralement économique cette fois-ci – pour se greffer progressivement à un impératif *d'abréviation discursive*, revendiqué avec force, notamment dans la nouvelle théologie.

Ce principe méthodologique, dont l'importance et la validité sont communément professées par Melanchthon et Luther, est la pierre d'angle d'une tentative – elle aussi commune en un sens – de reconstruction de la somme théologique. Contre les modèles médiévaux des commentaires sur les *Sentences* de Pierre Lombard ou des *sommes théologiques* comme celle de Thomas d'Aquin, la Réforme proposera très tôt un contre-modèle abrégatif, économique de la *summa theologicae*. De la logique cumulative de l'exhaustivité – la *summa* au sens d'une recollection complète du *revelabile* et des opinions des *auctores* à son sujet – à la logique abrégative de la réduction – la *summa* au sens d'une restitution de l'essentiel –, nous aurons à exhiber une série de médiations, un ensemble de filiations et de motivations qui nous apparaîtront transcender très largement la clôture que nous assignons ordinairement à la sphère des seules problématiques théologiques.

Transcender la sphère de la seule théologie, et même peut-être, en vérité, se résoudre *pleinement en dehors de son territoire propre*. Le travail qui suit prend pour objet d'étude le fait de l'interdisciplinarité et le sens de la coopération des sciences et des arts dans l'université « du dernier Moyen-Âge » (ou, ce qui revient sans doute au même, « du premier âge moderne. ») Il s'ordonne à la problématique large du rapport entre *théologie* et *science* –

---

<sup>3</sup> C'est surtout dans la rhétorique grecque tardive, et notamment chez Hermagoras que le terme d'οἰκονομία, qui désigne d'abord chez Aristote la science de l'administration du foyer, finit par revêtir la signification rhétorique de l'« organisation » du discours. Ce terme d'οἰκονομία désigne encore évidemment chez Paul ce que nous pourrions désigner sous le titre du « programme sotériologique ». Toute la science mélanchthonienne circule en un sens dans la richesse sémantique de ce terme, bien que son usage soit plutôt rare dans les écrits oratoires du réformateur. Nous reviendrons par la suite en détail sur ces quelques références.

attaché au pressentiment du fait que la formalisation de la doctrine chrétienne, est, bien plus que le lieu de la constitution d'une dogmatique, aussi la sphère de décision d'une réflexion d'*épistémologie*. Il assigne à ce fil directeur un horizon temporel et une clôture spatiale unique : *l'université de Wittenberg en 1521*, soit le lieu et la date de la première « Réforme protestante ». A cet instantané dans l'histoire des évolutions des formes disparates de la *doctrina sacra* – et à cette découpe étroite dans les sites effectifs de sa réalisation – nous rattachons un *corpus* textuel arrêté : celui des premiers *manuels scolaires* « officiels » – c'est-à-dire publiés – de Philippe Melanchthon. Manuels pédagogiques comme témoins d'une réforme de la doctrine et d'une révolution des figures de la scientificité : c'est autour de ces trois thèmes – doctrine, science, pédagogie –, autour du jeu de leurs différences et jusqu'à la présomption de leur identification possible, que gravite l'étude que nous présentons ici.

Nous y parviendrons peut-être finalement à une première conclusion étonnante : sous une vue lointaine et sous un regard schématique, les relations *formelles* que la doctrine théologique de la première Réforme noue avec la « science » et avec les fonctions didactiques de sa profession paraissent tout à fait homologues à celle sous lesquels Thomas ordonnait trois siècles plus tôt le programme de sa *propre théologie*. Nous y retrouverons partout la même exigence de *certitude*, partout la même visée de rigueur démonstrative, partout encore la même attention au *factum* du *revelabile*, partout enfin le même souci de fidélité à l'objet scripturaire. C'est, chez Melanchthon comme chez Thomas – mais ce nom ne représente peut-être alors ici qu'une certaine *exemplarité* de la science médiévale toute entière – dans le cercle d'un dialogue soutenu avec les discipline de l'analyse, de l'interprétation et de l'expressivité que s'ourdit la construction de la science de Dieu. C'est des *praecepta* de l'analytique, de la grammaire, de la dialectique et de la rhétorique que se nourrissent encore la genèse et la formalisation de ses propres principes de méthode. Mais quoi alors ? La Réforme fantasmerait-elle un adversaire dont elle recyclerait en fait, avec ingratitude et pour ainsi dire aussi par infraction, tous les mobiles méthodologiques profonds, tous les entrelacements thématiques ou doctrinaux et, en dernier recours, toutes les lignes natives de questionnement ?

Nullement. C'est que si l'homologie et l'identité structurelle du rapport de la théologie à ses instances fondationnelles (disons grossièrement : *l'ars disserendi*) sont en un sens totales, les termes mêmes de cette association sont en même temps profondément bouleversés sous le geste de la « rénovation » wittenbergeoise. C'est que la *certitude* assumé n'y autorise plus le recours systématique à *l'interprétation allégorique* de la Bible mais impose un *littéralisme* qui revêt par ailleurs l'allure étrange de ce que nous caractériserons plus loin comme une *monadologie lexicale* ; c'est que la *demonstratio* s'y défait en partie de

ses attaches dans *la syllogistique aristotélicienne* pour tendre à s'identifier à la figure d'une restrictive *analytique terminologique* encadrée par une rénovation des procédures définitionnelles ; c'est que le *revelabile* devient l'histoire d'une Parole déchirée entre les manifestations de son *accusation* et les rémissions de sa *promesse* – Parole prise dans la révélation synchronique et clivée du jeu de la Loi et de l'Évangile ; c'est que l'Écriture devient le lieu d'une abréviation hiérarchisante, et le produit d'un regard qui s'y autorise à détacher une essence doctrinale (une *summa*) du fond incertain du tissu des chroniques, des actes, des prescriptions et des mythologies. C'est dans l'espace de ces déplacements que s'originent les atrophies du regard wittenbergeois et les revendications de ses centralités thématiques ou scripturaires : centralité paulinienne, centralité des *Romains*, centralité de son troisième verset, centralité *de la justification par la foi* etc. Dans la théologie de Wittenberg, la *scriptura sacra* devient le lieu d'un spasme, d'une contracture, d'une contraction : d'une compression de la vue dans la clôture de sens d'un cercle organique de *termes simples* et configurés topiquement dans un entrelacs de dépendances réciproques. Nous aurons à y découvrir la « performativité » mystérieuse de ce que nous décrirons plus tard comme *l'excroissance dogmatique du mot* et la *surabondance doctrinale* de la terminologie - comme de « ce petit mot de testament », qui renfermerait dans les seules bornes de son extension de sens, « le résumé intégral de tous les prodiges et grâces accomplis en Christ<sup>4</sup> ». Ici le système se décline dans la grammaire de la topique. Et la topique assume fonction d'*index tabulaire*.

Nous devons ainsi resituer le sens de la Réforme en théologie dans une perspective disciplinaire plus large, et dans un mouvement qui inclut – aussi contre intuitif que cela puisse paraître en première approche – une très nette portée épistémologique. On ne comprend le sens de cette théologie qu'à réenraciner son développement dans l'horizon exhaustif de ses extensions logique, grammaticale, dialectique et rhétorique ; qu'à étudier aussi la logique de la complémentarité de ces dernières, et l'ordre de leur éventuelle articulation hiérarchique. Le projet réformateur n'inclut pas seulement l'exigence d'une rénovation de la science divine ; mais la réforme de la théologie coïncide toujours aussi avec une réforme générale du sens même de la *scientificité*. Il nous faudra tenter d'assigner les rôles respectifs des différents *artes* au sein du programme de cette reconstruction ; et d'établir finalement encore les grandes lignes schématiques de la topographie du nouvel édifice universel du savoir. C'est dans les

---

<sup>4</sup> Martin Luther, *Ein Sermon von dem Neuen Testament, das ist von der heiligen Messe*, WA 6 (349-378). Nous suivons ici sa traduction par M. Weyer, publiée dans les œuvres luthériennes de l'édition de la Pléiade : « Sermon sur le Nouveau Testament » in Martin LUTHER, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1999, p. 681. Voir notre introduction et notre dernier chapitre à ce sujet.

termes d'une juridiction que se laisseront souvent formuler le problème de la coopération des sciences : celle de la découpe de leurs lignes de clôture, celle du partage de leurs territoires. Il nous faudra réassigner à cette juridiction souvent anonyme et silencieuse le lieu de son exercice légitime et l'instance de sa décision.

Nous parlions ici d'« édifice universel du savoir ». Il nous faudra encore tâcher d'interroger si ce titre peut pleinement répondre de ses prétentions. Ce qui s'énonce en lui – par delà la question de l'étude des modes de l'interdisciplinarité – c'est déjà l'esquisse d'un certain *réseau de dépendances internes*, la figure d'une certaine *systematicité*. Et non plus seulement, à vrai dire, la figure interne du système de la seule somme théologique, mais aussi et plus essentiellement la figure du système possible des sommes de tous les *artes* constitués – problème du sens de la *systematicité* que pourrait ou devrait dessiner la coopération intégrale des sciences et la logique de leur interaction. C'est à la question de ce sens que s'ordonnera finalement notre recherche. Un sens qu'il nous faudra prétendre extraire de la fréquentation du *corpus* textuel lui-même – un sens dont nous devons nous garder de projeter par avance *l'ombre éternelle* dans la surface même de l'exercice de sa restitution.

Si la légitimité de cette projection pouvait se justifier, notre parcours des productions pédagogiques de Melancthon, et surtout ces productions elles-mêmes, gagneraient certes en un sens une fondation philosophique irrécusable et une portée théorique inespérée : le *corpus* constituerait alors le lieu de l'attestation de schémas de structures nécessaires, le site de l'exemplification d'un *a priori* discursif universel et constamment répété. Mais cette production perdrait par là aussi, et dans le geste même de cette extension, son sens d'être historique et, si l'on ose dire aussi, sa *valeur évènementielle* dans l'histoire des idées. L'histoire de la disparité des formes de vérité serait oblitérée sous la rémanence du jeu des répétitions de structures éternitaires. Et l'exhibition des modes de *systematicité* d'un *corpus* factuel n'attesterait de rien de neuf en dehors d'un réseau de synthèses, de complémentarités, de dépendances formelles, de schémas d'organisation qui puiseraient, du fond même de leur pérennité, une efficacité constructive toujours rejouée. C'est l'aspérité de l'histoire des formes de vérité et l'originalité du « moment Réforme » dans cette histoire – mais il nous reste à montrer que cette originalité est réelle – qui se verraient alors réduites dans la recuite affadissante du « même vieux chou ». Et l'énoncé du « système » dicterait d'emblée la soumission de l'« histoire. »

## §2. Méthode.

Les difficultés qui semblent affleurer à la rencontre du point exact du *problème de cette systématisme* doivent nous permettre d'esquisser ici quelques brèves considérations de méthode. Nous avons déjà en partie délimité la nature de notre objet et les contours de son site corpusculaire. Nous avons fait le choix d'une *découpe transversale*, c'est-à-dire d'une extraction synchronique d'un moment textuel dans l'histoire disparate des figures discursives des sommes théologiques. Nous avons encore employé le vocable embarrassé du système. Bientôt nous revendiquerons aussi la dispense d'une étude des circonstances historiques et psychiques – que les mobiles y soient rationnels, affectifs ou inconscients – de la production textuelle. Un doute nous saisit tout à coup : *synchronie, système*, économie des questions de *genèse* et du *référentiel subjectif* du discours. Ne sommes nous pas ici en train de régresser à l'archaïsme – qui plus est en sa plus plate orthodoxie – de la méthode de *l'analyse structurale*<sup>5</sup> ? En réalité ce doute enrichit aussi, au-delà même des identités historiques et des labels philosophiques qui peuvent recouvrir sa formulation expresse, le sens de notre inquiétude précédente : c'est que la seule orientation de notre *choix* d'étude – le mode de délimitation de son objet, son interrogation directrice, bientôt aussi les linéaments de sa méthode – paraît supporter aussi *l'acompte* de la résolution de son problème. La « figure du système » que nous visons à découvrir ici n'est-elle pas présupposée d'avance dans la décision même d'ordonner son étude à la découpe d'un *corpus clos* ? Le *factum* de l'organicité de la production doctrinale ne transparait-il pas déjà *en creux* dans le programme de son extraction synchronique et dans *la mise en question* de sa solidarité possible ? L'orientation problématique de notre étude n'insinue-t-elle pas déjà à elle seule l'« hypocrisie de la réponse » dans le cœur même de la question à laquelle nous soumettons le texte ? En bref : n'apportons-nous pas d'emblée avec nous les *ficelles* du *divers* dont nous interrogeons pourtant précisément les modes d'empaquetage ?

Ces doutes paraissent être encore confirmés par les principes de méthode et par l'option *explicative* pour lesquels nous nous résoudrons finalement. Nous tâcherons autant que possible de nous astreindre ici à l'exercice d'une *interprétation doctrinale*. Dans l'espace de l'opposition interprétative classique entre l'*explication* et la *compréhension*<sup>6</sup>, c'est d'abord

<sup>5</sup> Nous entendons ici cette analyse structurale dans le sens que voulait notamment lui conférer Paul Ricœur, c'est-à-dire, si l'on peut dire schématiquement, comme le *moment explicatif* de l'herméneutique. Voir, « La structure, le mot, l'évènement » in P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969.

<sup>6</sup> Cette opposition que nous devons notamment à Dilthey dessinait au départ la ligne de partage entre le domaine des *sciences de l'esprit* et le domaine des *sciences de la nature*. Ricœur réintègrera les deux moments dans la clôture même des sciences de l'esprit (donc dans le domaine de ce qui relève de l'enquête herméneutique) et en fera le jeu de la coopération de l'analyse close, structurale et systématique (explication) et de l'interprétation

dans le cercle du premier moment de l'interprétation que circuleront donc les quelques développements de ce travail. Au-delà des brèves recontextualisations historiques qui ouvriront les différentes sections de cette étude, et au-delà aussi de l'exception de notre premier chapitre qui sera consacré à un commentaire d'une œuvre étrangère au *corpus* délimité (le *corpus* des manuels pédagogiques de Melanchthon parus en 1520 ou 1521), c'est à un commentaire textuel « clos » que nous indexerons globalement la chair des analyses du travail que nous présentons ici. La méthode de ce commentaire de texte sera balisée par un certain nombre de principes directeurs qu'il ne nous paraît pas inutile de justifier brièvement. Sans doute ces principes sont-ils profondément contestables dans leurs conséquences, comme dans leurs conditions d'application rigoureuse. Sans doute aussi ne constituent-ils pas la vérité dernière d'une « herméneutique » dont il n'est pas même certain qu'ils puissent bien prétendre délimiter seulement l'espace d'un *moment transitoire*. Si le choix de l'interprétation doctrinale est ferme, ses prétentions sont donc en même temps tout à fait modestes et bienveillantes : elle ne présume aucune exhaustivité interprétative ni aucun « monopole de signification ». Et son exercice ne requiert non plus aucune hypothèse préalable au sujet des « fondements ontologiques » de la compréhension.

En ce sens, au-delà des insuffisances évidentes que notre travail manifeste dans la borne *de son programme propre*, le programme général d'une *interprétation doctrinale* est de toute façon encore *insuffisant en soi* et appelé à être complété par le travail propre de *l'histoire* (y compris sous les figures spécifiées de la généalogie économique, politique, ecclésiologique et psychologique individuelle), de la *théologie* (dont le travail, y compris sous la forme d'une *dogmatique* vise à rendre aussi le sens textuel vivant à une époque et à une communauté possible), éventuellement aussi d'une *analyse littéraire* (attachée au jeu du mot qui n'est encore pour nous que le prétexte du sens) etc. Pourtant la « petite pédagogie » d'une brute restitution doctrinale nous paraît en même temps receler – et jusque dans sa naïveté même – une *épaisseur de sens* dont il se pourrait bien qu'elle constitue tout de même un certain *pivot* de toute *analyse interprétative*. Et en ce sens, la délimitation précise de ses principes, à laquelle nous n'avons pas ici la prétention d'apporter l'occasion d'une réelle contribution, revêt sans doute encore un intérêt central.

Le premier de ces principes, c'est certainement le refus de la pratique systématique et impatiente « du soupçon textuel » et de la localisation du *sens primaire* d'un *corpus* dans l'envers ou dans les marges de sa littéralité. Ce principe tient tout entier dans l'identification

---

ouverte et référentielle (compréhension). Voir la note précédente pour la référence.

stricte qui pourrait être revendiquée ici entre *commentaire textuel* et *interprétation doctrinale* : la doctrine, la théorie, la signification primaire d'un écrit (au sens d'abord étroit de la proposition logique, de « ce sur quoi il y a discussion » : de ce qui peut être vrai ou faux) ne réside nulle part ailleurs que dans la borne des ressources sémantiques de son expression effective – nul « hors texte », nul verso, nulle réserve enfouie de significations inavouées, nulle excédence d'idées et d'arcanes théoriques ne doivent être invoqués, avant du moins que ne soit pleinement saisi le sens doctrinal et premier du *corpus* traité. C'est ainsi qu'une analyse doctrinale se refusera systématiquement à s'enquérir des arrières-sens et des *impensés* du texte – si l'on entend par là un « reste » qui en motiverait *de loin* les mobiles profonds et échapperait pourtant aussi à son expressivité ou à la logique de son économie interne. Ceci n'implique pas qu'il ne faille jamais commenter le jeu des *renvois*, des *omissions* et des *distractions* de la pensée : ces omissions appartiennent à l'épaisseur même de la chair textuelle ; elles en constituent un *factum* ; elles s'y attestent dans le jeu de ses mises en exergues ; elles se justifient dans l'évidence des ruptures et des suspensions des séries d'associations discursives. Dans notre cas ce principe sera de toute façon facilité par l'idéal d'expressivité qui anime la composition des écrits pédagogiques à Wittenberg : nous verrons que cet idéal commande très largement l'exigence d'une constante *déclaration* et d'une constante *explicitation* des accusations, des critiques, des dispenses ou des références du discours. Ce point revêtira une importance insigne lorsque nous aurons à traiter la question du statut de l'anthropologie dans l'œuvre théologique de notre *corpus*. Mais n'anticipons pas plus sur ce point.

Ce principe général d'une fidélité au sens textuel se décline dans une série de trois principes que nous listons et présentons ici brièvement. Si les deux premiers semblent s'accorder avec l'idée d'une *analyse structurale*, c'est sans doute dans le troisième qu'il nous faudra trouver l'originalité propre d'une méthode d'explication et d'interprétation « positive », et peut-être aussi la résolution des difficultés que nous soulevions plus haut. Ces trois principes – qui constituent plutôt des lignes d'horizon possibles que des principes-recteurs réels du travail qui nous présentons ici – doivent se décrire comme :

a) Le principe du *monadisme* ou de l'*atomisme* doctrinal : c'est en lui-même, et dans la seule clôture de sa positivité thématique, que le *corpus* étudié exhibe et construit des *modes de renvois*, des *marques d'influences* et des *réseaux d'oppositions* à un ensemble de doctrines, d'œuvres ou de programmes théoriques antérieurs ou contemporains. La doctrine de ce *corpus* doit donc être, autant que possible, étudiée comme une entité non poreuse, close sur

elle-même, « sans portes ni fenêtres », sans prise causale et sans source d'ouverture directe aux extériorités textuelles. Nous n'entendons pas nier par là le jeu des incidences doctrinales, l'effectivité des interactions d'idées, et l'efficience ou la générativité « thétiques » des rencontres théoriques. Sans doute ces différents modes d'interférences président-elles à la constitution de toute production discursive réelle. Sans doute leur étude fournit-elle aussi au commentateur le matériau nécessaire à une reconstitution génétique des étapes de l'engendrement des « systèmes » et des pensées qui s'exhibent finalement à même la littéralité des œuvres effectivement produites. Sans doute encore « Melanchthon » – par exemple, et puisqu'il s'agira de lui – n'est-il rien d'autre qu'une certaine syntaxe des pensées d'Erasme, d'Agricola, de Luther et de quelques autres influences dont on pourra tenter, dans le cadre d'une étude historique, d'éclairer les identités et d'assigner la mesure des rôles respectifs.

Seulement, ces influences théoriques ne peuvent être prises pleinement, *dans le cadre d'une analyse doctrinale*, comme des entités à la fois *extérieures* et *explicatives* : elles sont soit *manifestes* et *internes*, soit *externes* et *inefficientes*. Une influence théorique – la suite, par exemple, de la fréquentation récurrente d'un ouvrage ou d'une étude répétée de la pensée d'un « maître » – n'a aucune *opérativité réelle* sur la constitution *discursive* de la doctrine *formulée*. La référence explicite au sermon luthérien *sur les Bonnes œuvres* a bien, dans l'économie du *locus de lege* de la somme de 1521, une incidence argumentative et doctrinale sur la théorie mélanchthonienne de la loi. Mais ce *Sermon sur les bonnes œuvres* lui-même n'a pas pour autant, *dans la sphère propre de son autonomie textuelle*, de valeur explicative réelle quant au fait de la constitution de la *formalisation* de cette doctrine « législative ». Toutes les réminiscences qui ne sont pas expresses et référencées – ou du moins attestables dans le jeu d'ombre et de lumière que commande l'économie corpusculaire elle-même – doivent donc se voir, dans une certaine mesure, exclues du processus de l'interprétation textuelle. En particulier, une analyse rigoureusement doctrinale semble devoir s'excepter très largement de la pratique du commentaire comparatif des *corpora* textuels<sup>7</sup>. Et quand elle s'y livre finalement, c'est moins le *factum* des influences que l'heureux hasard d'une concordance (ou peut-être d'une harmonie préétablie !) qui devrait d'abord retenir son attention.

Il n'est nullement besoin d'aller « voir dans Paul » pour comprendre le paulinisme de Melanchthon ; nullement besoin de « fouiller » dans les sources textuelles médiévales pour

---

<sup>7</sup> Pratique à laquelle nous nous soumettrons pour notre part pourtant bien souvent. Encore une fois, ces quelques principes – dont il n'est pas bien certain qu'ils puissent se voir rigoureusement mis à l'œuvre – désignent plutôt des idéalités et des lignes d'horizon possibles que des normes réellement contraignantes du travail qui suit.

comprendre la condamnation luthérienne de la « scolastique ». Pour l'analyse doctrinale, c'est dans le seul enclos du luthéranisme que Luther recompose l'*unité de représentation et de doctrine* de quelque chose de tel que la « scolastique ». Et c'est dans la borne du seul *corpus* de ses écrits que se répète aussi, sous une forme propre et reconstitué, le jeu des influences augustinienes ou bibliques qui commandent la constitution de sa propre doctrine du péché. Mais les *Sentences* de Lombard elles-mêmes n'ont rien à nous apprendre sur l'accusation luthérienne des *Sentences* – et la question de la fidélité de la reformalisation expresse de la doctrine luthérienne du péché à ses éventuels antécédents augustinienes n'a rien non plus à nous apprendre sur la doctrine propre de Luther. La différence et l'opposition d'un *corpus textuel* à ces envers doctrinaux sont donc – que l'on nous permette ici d'user encore d'un vocabulaire archaïque – *synchroniques et internes* ; et non *diachroniques et externes*. En dehors de cette intériorité textuelle, la mention des références extérieures ne se charge d'aucune portée *explicative réelle* dans le strict cadre de l'exercice du commentaire doctrinal.

b) Principe du *monadisme discursif* et de l'étanchéité des logiques propres aux différents régimes de causalité. Ce point appartient évidemment déjà, à titre de conséquences, à la sphère d'autorité du principe de méthode précédent. De la même manière que la doctrine d'un *corpus* ne peut être expliquée ou restituée par le jeu méta-textuel des contrariétés et des affinités *implicites* qu'elle noue avec d'autres *corpora* constitués, la signification théorique d'un discours ne peut être non plus recomposées à partir de sa mise en rapport avec des réalités qui n'appartiennent pas au même *ordre de successions causales*. C'est dans la borne de la seule réalité discursive et dans la sphère d'application des règles qui organisent l'entrelacement de ses énoncés patents que le discours doit se voir finalement décrit et expliqué dans ses fondements et dans le lacis de ses différents modes d'options constructives. Une thèse, un énoncé ou un mouvement argumentatif peuvent bien se laisser indiquer comme les conséquences et comme les suites d'un ensemble d'axiomes, d'une multiplicité inductive d'exemples ou d'un argument d'autorité ; mais non pas comme les effets d'une *intention consciente*, d'un *inconscient psychique*, d'une *infrastructure économique*, d'une *circonstance historique*, d'une *attitude vitale*, d'un *esprit du peuple*, d'une *conception du monde*, d'un *jeu de technologies de pouvoirs* ou de quoi que ce soit qui n'appartienne pas à la réalité close du discours et à son ordre de succession.

Nous ne nions pas, à nouveau, que ces facteurs externes puissent avoir quelque chose comme une « incidence » réelle – dont il faudrait toutefois décrire plus avant la nature formelle – sur les orientations thématiques, sur les choix théoriques, ou sur les évolutions

thétiques du processus de constitution d'une pensée. Et en ce sens, la recombinaison génétique des étapes de la composition d'un système d'idées – qui pourrait prendre ici le nom de « généalogie » – peut bien s'autoriser dans une certaine mesure des références insistantes à l'un ou plusieurs de ces « infrastructures sous-jacentes », de ces « soubassements réels » ou de ces « sites » présumés de la générativité des doctrines. Mais cette référence ne vaut rien dans le cadre d'une *analyse doctrinale*, c'est-à-dire lorsqu'il s'agit d'étudier non pas la pensée mais le texte, non pas le divers d'une représentation présumée, mais l'entrelacs d'une série d'énoncés effectivement produits.

c) Principe de caractérisation conjonctive de l'économie du *corpus* textuel. Les modes d'articulations et l'algèbre intégral des relations qui tissent *le fil de l'organisation interne* du *corpus* étudié ne doivent pas être reconstitués sous la figure d'une *combinatoire des différences* mais sous le jeu d'une *grammaire des identités*, des répétitions, des réitérations et des conjonctions d'idées. La *systematicité* d'un ensemble textuel ne peut donc être présupposée sous l'allure générale d'une « structure » (entendu au sens saussurien d'un réseau d'écart différentiels) mais doit être attestée – si elle existe – par une simple somme de répétitions et de coïncidences thétiques. Par là, la *dépendance interne* des différents éléments du système (par exemple : un *praeceptorum* de la dialectique, et un *locus* de la théologie) ne doit pas s'entendre comme la simple incomplétude *logique* de leur notion ou de leur formulation respective, et donc comme la suite de leur inter-conditionnement, mais seulement comme le réseau des échos et des résonances dans lesquels se complètent et s'enrichissent, par réitération ou par coïncidence successives, leur sens et leur portée initiales.

C'est le jeu de ces coïncidences qui seul peut fonder la thèse d'une *systematicité* du *corpus* étudié. Cette *systematicité* et cette interconfiguration des fragments corpusculaires n'impliquent donc pas qu'un *certain moment textuel*, détaché de l'ensemble des écrits étudiés, ne puisse pas déjà valoir aussi comme une réalité discursive et signitive *autonome*, et même, en un certain sens, déjà *complète*. Prescrire le « confinement » de l'attention exégétique à la seule considération des coïncidences et des répétitions, c'est en effet aussi rendre compte du fait que deux moments discursifs puissent *renvoyer l'un à l'autre* et se « solidariser » sans pour autant se rendre mutuellement indispensables et abstraits. A ce principe répond encore le réquisit d'une oblitération des catégories du *fondement* dans l'investigation *systematique* d'un *corpus*. C'est ainsi que nous nous dispenserons autant que possible, dans le cercle même des « internalités » du texte, de faire usage de toutes les catégories synthétiques de la *conséquence* et de la *fondation* autrement que selon leur fonction *logique* étroite, et donc à l'échelle d'une

inférence effectivement pratiquée (y compris sous le mode d'une argumentation « mutilée »). Le principe de la « justification par la foi » pourra bien nous apparaître, par exemple, s'il est présenté comme tel dans un mouvement argumentatif clos, comme *la prémisse* et comme le *fondement* de la thèse d'une articulation tripartite des sacrements. Mais quelque chose comme « la dialectique de Melanchthon » ne pourra en revanche jamais se laisser décrire, au-delà d'un strict usage métaphorique du terme, comme le « fondement » et le *principe réel* de quelque chose comme la « théologie de Melanchthon ». De tels blocs discursifs répugnent par essence à entretenir un lien de *fondation* ou d'inter-conditionnement fort, *sauf à être répétés expressément l'un dans l'autre*.

Si la théologie et la dialectique de notre auteur « font système », ce n'est ni par la reconstitution d'une combinatoire différentielle, ni par l'usage d'une ossature fondationnelle et schématique, mais seulement par la preuve d'une somme de redondances et de répétitions patentes qu'il nous faudra donc en rendre compte. C'est le seul constat du fait que la théologie, exemplifie et répète *effectivement* les normes théoriques de la science formelle de l'argumentation qui nous conduira à émettre l'hypothèse d'une systémativité de la scientificité wittenbergeoise : cette systémativité n'est pas l'effet ou la consécution d'une *somme de principes* « épistémologique » dans la théologie ; c'est la répétition et le radotage de cette épistémologie concrètement « retenue » (sous formes d'axiomes ou de règles implicites de méthode), réitérée et mise à l'œuvre dans la sphère de la doctrine chrétienne. Ce principe sera à la fois facilité et compliqué, dans notre cas, par le fait que la systémativité du *corpus* n'est pas seulement un *factum* aveuglement opératoire dans la constitution des principes, mais qu'il est encore, nous le verrons, objet d'un intérêt, d'une réflexion et d'une thémativité expresse. Or le principe de notre « grammaire des réitérations » n'implique pas que *nos auteurs* conçoivent nécessairement cette systémativité sous la figure d'une simple répétition du même (bien que nous verrons que c'est tout de même en l'occurrence le cas). Il faut évidemment distinguer ici *l'ordonnancement interprétatif* sous lequel notre analyse doctrinale doit rendre compte de la configuration explicite du *corpus* étudié et la *conception* que nos auteurs thémativisent par ailleurs au sujet de cette *configuration*. Il se pourrait bien que Melanchthon entende rendre compte de l'articulation de sa dialectique et de sa rhétorique sous l'allure d'un lien de *fondation* : mais nous ne pouvons pas, de *notre côté*, nous satisfaire de cette simple prétention, et nous y tenir comme à un principe réellement opérant dans sa production discursive<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Mais n'est-ce pas par là réintroduire tout de même une certaine forme de « pratique du soupçon » ? Assurément, si l'on entend par ce « soupçon » la confrontation *infra-textuelle* des modes de construction du discours et des annonces expresses qui se laissent formuler à son sujet. Et en ce sens, cette confrontation n'est

Cette distinction peut paraître subtile, mais nous croyons qu'elle fait pourtant toute la différence entre une analyse « dogmatique » et une analyse « positive » et « critique » de la doctrine d'un texte. A ce titre seulement la question de la systématique peut être posée dans l'interprétation textuelle sans que ne s'y joue quelque chose comme une *projection anticipée* de ses structures. En bref, il nous faut partout et toujours nous en tenir au donné textuel et au jeu des répétitions : il n'y a pas à « tirer de conséquence » d'une conjonction, il n'y a pas à « conclure » d'un réseau de coïncidences : la conjonction porte en elle-même la charge de ses conséquences ; la coïncidence se charge de la valeur d'une *conclusion*. D'où ce qui s'avouera peut-être comme l'apparent rabâchage et l'apparente diffraction du présent propos – cette redondance est inévitable ; elle appartient à la chair même de toute analyse doctrinale systématique : elle tient toute entière dans cette idée que l'organicité d'un *corpus* est soit fantasmée et recomposée dans les coulisses d'un *a priori* interprétatif, soit toute entière déjà tangible dans *chacun* de ses atomes discursifs.

---

rien d'autre que le recueil patient des difficultés, ou éventuellement même des contradictions du texte. Mais ce soupçon là ne consiste pas à déborder le *sens* au nom d'un non-dit ou d'un arrière-fond *méta-textuel* – comme on le fait par exemple lorsqu'on s'enquiert des conditions diététiques, physiologiques, psychologiques ou psychanalytiques du discours.



## INTRODUCTION

### §1. Première perspective problématique.

L'historiographie de la Réforme a souvent réservé un sort tout à fait équivoque au cas des premiers *Loci communes* de Philippe Melanchthon. La portée doctrinale, la fonction de formalisation et de systématisation théologiques, mais aussi l'importance historique du manuel de 1521 pour la pédagogie et la transmission de la dogmatique luthérienne dans le monde réformé ont été partout reconnues – et peut-être même parfois exagérées<sup>9</sup> – par les historiens et les théologiens du protestantisme natif. Mais cette reconnaissance souvent rituelle s'est toujours et paradoxalement affiliée avec ce qu'il faut bien décrire aussi comme un certain désintérêt de la recherche pour une étude poussée sur la genèse, la méthode et les ressorts théoriques précis de l'ouvrage du disciple wittenbergeois de Luther. Il n'existe, à l'heure d'aujourd'hui, encore aucune véritable édition critique des *Loci* de 1521<sup>10</sup>, ni même d'analyses doctrinales pleinement approfondies sur un point spécifique de ses développements thématiques<sup>11</sup>. C'est souvent au détour d'études d'abord biographiques, par le biais de travaux consacrés au versant rhétorique et « linguistique » du *corpus* mélanchthonien, ou à l'occasion d'exposés généralistes sur les principes de sa théologie que le manuel a pu

---

<sup>9</sup> Déjà Dilthey voyait dans la « dogmatique » de Melanchthon l'expression du principe central de la *Weltanschauung* de toute la Réforme protestante : « Dans ce sens, la première édition de la Dogmatique de Melanchthon était l'écrit dogmatique qui correspondait le mieux au véritable esprit protestant. » (Voir, notamment la discussion de la « dogmatique de Melanchthon », dans *Conception du Monde et analyse de l'Homme*, Paris, Cerf, 1999, p. 255 et suivantes.) L'interprétation de Dilthey a sous doute contribué à forger l'intérêt de H. G. Gadamer lui-même pour la théologie mélanchthonienne (voir sa discussion de la doctrine du réformateur et son « ancrage rhétorique » déjà dans *Vérité et Méthode*). De manière générale, nous renvoyons les remarques qui composent cette introduction à la lecture croisée des notes à la traduction allemande de Pöhlmann des *Loci communes* (Horst Georg Pöhlmann, *Loci communes 1521, Lateinisch – Deutsch*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1997), à la biographie mélanchthonienne de Wilhelm Maurer (W.Maurer, *Die junge Melanchthon (Band 1 der Humanist)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), à la biographie de Martin Greschat désormais traduite en français (M. Greschat, *Philippe Melanchthon : théologien, pédagogue et humaniste*, Paris, P.U.F., 2011) à la discussion doctrinale de Ernst Bizer (E. Bizer, *Theologie der Verheissung*, Neukirchen, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1964) et à l'ouvrage de T.Wengert sur l'exégèse mélanchthonienne de Jean (T.J. Wengert, *Philip Melanchthon's Annotationes in Johannem*, Genève, Droz, 1987.)

<sup>10</sup> Cette édition critique est notamment appelée des vœux de Sigfried Bräuer dans son article de 1999 « Philippe Melanchthon et ses *Loci communes* de 1521 » publié dans *Luther et la réforme*, Paris, Desjonquères, 2001.

<sup>11</sup> La « recension doctrinale » la plus complète des *Loci communes* reste à ce jour peut-être encore celle d'Ernst Bizer dans l'ouvrage suscitée. Mais cette lecture courte (une cinquantaine de pages sont consacrés aux *Loci* dans l'ouvrage de 1964) est, malgré sa profonde richesse, encore évidemment bien loin d'épuiser les ressources de commentaires et d'interprétations du manuel théologique de 1521.

finalement trouver place dans la littérature secondaire consacrée à la première théologie de Wittenberg.

Les amarres de ces analyses dans des perspectives définies par des enjeux, des intentions théoriques ou des problématiques d'abord étrangères à un intérêt strict pour les *Loci*, expliquent en partie le fait que l'on se soit souvent attaché et restreint, dans les études de l'ouvrage, à des considérations comparatives ou à des questions de filiations et d'héritage<sup>12</sup>. En quel sens, à partir de quand et jusqu'où Melanchthon était-il luthérien ? Que doit-il par ailleurs à l'humanisme d'Erasmus, de Valla, d'Agricola, mais aussi aux œuvres oratoires classiques grecques et romaines ? Quelle relation entretenait-il avec les autres réformateurs ? Partageait-il pleinement la haine luthérienne pour la philosophie et la théologie de l'École ? Ces questions dessinent entre autre l'espace polarisé des assignations possibles de l'œuvre théologique du *praeceptor Germaniae* sous les deux grands labels de l'*humanisme* et de la *Réforme*. C'est la question de la fidélité de Melanchthon à ces deux estampilles – et celle de leur compatibilité – qui a ordinairement constitué l'angle problématique et le fil directeur des études consacrées aux *Lieux Communs* dans la littérature savante germanophone et anglophone contemporaines. Ainsi, si les grandes lignes dogmatiques, les effets historiques ou le jeu des influences et des héritages du manuel sont globalement bien connus, il n'en va pas de même pour ce qui concerne son style discursif, sa structure ou son économie internes, et la méthode de sa théologie.

C'est précisément à cette question de méthode et de forme que s'ordonne d'abord l'étude que nous présentons ici. Nous concentrerons restrictivement notre attention, dans les développements qui suivent, sur la seule version précoce du manuel théologique – celle là même qui témoigne le mieux, selon une opinion couramment admise<sup>13</sup> et qu'il nous faudra interroger, de l'empreinte de la doctrine de Martin Luther. S'il est vrai que les *Loci communes* de Melanchthon constituent bien la première expression formalisée et systématique de la dogmatique luthérienne, ce sont des questions touchant aux formes de cette systématité qu'il nous faudra d'abord poser. Ces questions que nous énumérerons plus bas à l'occasion du premier parcours de l'*épître dédicatoire* de l'ouvrage s'assignent toutes à la matrice d'une interrogation centrale : *par quelle méthode et sous quelle forme discursive Melanchthon entend-il porter et investir, dans son manuel de 1521, le programme d'une reconstruction de la somme théologique ?*

---

<sup>12</sup> C'est notamment l'assignation trop stricte des commentaires des *Loci communes* à une discussion sur les rapports de Melanchthon à l'humanisme que regrette T. J. Wengert dans son introduction à l'ouvrage suscitée.

<sup>13</sup> Voir la note 10.

## §2. Éléments biographiques.

Philippe Melanchthon naît le 16 février 1497 à Bretten sous le nom de Philipp Schwarzerd<sup>14</sup>. Après la mort précoce de son père en 1508, c'est l'humaniste Jean Reuchlin – connu aujourd'hui comme l'un des tous premiers hébraïstes non-juif – qui se charge de son éducation. Melanchthon maîtrise très jeune le latin et le grec et entame ses études universitaires à Heidelberg dès le mois d'octobre 1509. La faculté des arts d'Heidelberg, où notre étudiant achève son baccalauréat en deux ans, est à cette époque marquée par un certain déchirement entre le modèle d'une formation conservatrice dans les sciences du discours – fidèle à la logique, à la dialectique et à la philosophie de la *via antiqua* – et l'influence florissante de Rodolphe Agricola qui séjourna et mourut dans la ville une trentaine d'années plus tôt. Melanchthon, empêché dans la poursuite de ses études par la direction de l'université qui le juge trop jeune pour l'obtention du master, quitte Heidelberg en 1512 et rejoint la faculté des arts de Tübingen.

C'est à l'université de Tübingen, plus largement acquise au programme humaniste d'une réforme des *studia*, mais surtout constituée autour du modèle de l'enseignement occamiste (*via moderna*), que le jeune étudiant s'attache à une fréquentation poussée des rhétoriques classiques de Cicéron, Quintilien ou Boèce, et aussi des écrits logiques et épistémologiques d'Aristote. Melanchthon commence à enseigner à Tübingen peu après l'obtention de son master le 25 janvier 1514. De l'époque de ce premier enseignement, sur lequel nous reviendrons plus en détail par la suite, nous sont restés d'abord un ensemble de travaux de traductions et d'éditions des lettres antiques – comme la compilation des œuvres du poète comique Terence en 1516 – mais aussi un manuel pour l'apprentissage du grec, les *Institutiones graecae grammaticae*, parus au début de l'année 1518, et qui constituera un ouvrage-référence de la pédagogie humaniste, surtout dans ses versions ultérieures. Les cours et les travaux de Melanchthon connaissent un succès assez retentissant, et malgré le relatif avant-gardisme de l'enseignement à Tübingen, le jeune enseignant finit par être assez vite jugé subversif par les cadres de l'université restés fidèles au programme d'études de la *via moderna*. Reuchlin manœuvre au printemps de l'année 1518 pour garantir un poste d'enseignement à Melanchthon dans la nouvelle université de Wittenberg, fondée en 1502, et régie par le prince-électeur de Saxe, Frédéric III.

---

<sup>14</sup> Nous renvoyons aux deux ouvrages référencés plus haut (Maurer et Greschat) pour toutes les considérations biographiques qui suivent. Pour une présentation plus axée sur la constitution des *Loci communes*, voir aussi les considérations préliminaires de Pöhlmann (*op.cit.*) ou les introductions synthétiques aux deux traductions anglaises de Wilhelm Pauck (W. Pauck, *Melanchthon and Bucer*, Philadelphia, Westminster Press, 1969, p. 1-18) et de Christian Preus (C. Preus, *Loci communes 1521*, Saint Louis, Concordia Publishing House, 2014, p. 2-17)

En 1518, l'enseignement à Wittenberg est presque exclusivement centré sur l'étude de la théologie – *disputatio* dogmatique, lecture de l'Ancien Testament, lecture du Nouveau Testament – et l'institution d'une chaire de grec et d'une chaire d'hébreu commandée par le prince-électeur depuis le début de l'année semble donc d'abord obéir à des intérêts exégétiques plutôt qu'au mobile « humaniste » d'une curiosité savante pour les lettres antiques. Melanchthon est investi à Wittenberg, dans la nouvelle faculté d'enseignement du grec en août 1518, et prononce le 25 du mois son discours inaugural – transcrit et publié presque immédiatement après sous le titre *De corrigendis adolescentiae studiis* – dans l'Eglise de la ville. Le nouvel enseignant complète très vite sa formation en théologie, et s'engage pour la cause luthérienne, impliquée dans une série de disputes doctrinales depuis les quatre-vingt quinze thèses sur les Indulgences. C'est ainsi que Melanchthon accompagne Carlstadt et Luther à la *disputatio* de Leipzig contre Jean Eck en juin et juillet 1519. A la fin de cette même année, Melanchthon devient bachelier en théologie en défendant une série de thèses qui anticipent partiellement les développements doctrinaux des *Loci communes* de 1521. Ces thèses se concentrent notamment sur la question de l'autorité de l'Ecriture et du statut des *auctores* dans la constitution de la dogmatique, mais formulent aussi une première critique de la doctrine thomiste de la transsubstantiation. Melanchthon consacre parallèlement un enseignement poussé à l'exégèse des épîtres pauliniennes, et notamment à l'*épître aux Romains* dès le début de l'année 1519. Une première production strictement exégétique – la *Theologica Institutio in Epistulam Pauli ad Romanos* – est publiée à Wittenberg dès 1519, reprenant la thématique des cours professés dans le cadre de la faculté de grec. Les *Loci communes* de 1521 sont les fruits directs de cet enseignement précoce.

Le contexte wittenbergeois des quelques années qui précèdent la première parution du manuel en décembre 1521<sup>15</sup> est bien connu et abondamment documenté dans le cercle de l'œuvre historique et savante consacrée à l'évènement de la première Réforme protestante<sup>16</sup>. Contentons nous de rappeler ici que l'année 1520 est, pour Luther, l'occasion d'une production littéraire intense, qui répond en partie aux mobiles circonstanciels d'une dispute contre les théologiens « romains » mais qui atteste aussi de l'intention d'une certaine formalisation de la doctrine, notamment sur les sujets de la justification par la foi, sur le projet de la réforme des études et sur la théorie des sacrements. De 1520, l'historiographie

<sup>15</sup> Selon toute vraisemblance, la rédaction des *Loci* a été achevée dès avril 1521, soit avant même l'« épisode » de Worms (Voir Greschat, *op. cit.*, p. 29).

<sup>16</sup> La littérature biographique sur Luther est innumérable. Pour ce qui est d'une simple remise en contexte « évènementielle », et dans l'optique de notre propos, on peut s'en tenir par exemple, en français, à l'ouvrage de Marc Lienhard, *Martin Luther : un temps, une vie, un message*, Paris, Labor et fides, 1991.

luthérienne a souvent retenu les trois « grands écrits réformateurs » – *De la liberté du chrétien*, *Discours à la noblesse chrétienne de la nation allemande* et le *Prélude sur la captivité babylonienne de l’Eglise* – qui reprennent formellement ces trois lignes programmatiques dans des styles discursifs divers et dans le double usage des langues latine et allemande. Mais cette année de 1520 a aussi vu la parution d’un ensemble d’autres œuvres doctrinales centrales comme le *Sermon sur les bonnes œuvres* (doctrine des commandements) et le *Sermon sur la nouveau testament* (doctrine de la messe), explicitement mentionnées dans le corps du texte des *Loci*<sup>17</sup>.

Il n’est guère utile de revenir, par ailleurs, en détail sur les étapes et les conséquences du processus de l’excommunication de Luther en 1521. Cette excommunication est déjà signifiée au réformateur allemand le 3 janvier 1521 par la bulle papale *Decet romanum pontificem*. Le prince-électeur Frédéric III, acquis à la cause luthérienne, obtient de l’empereur Charles Quint que Luther soit jugé en marge de la diète de Worms, et après une dispute « équitable » avec les légats de l’Eglise romaine. La diète reconnaît à nouveau comme hérétique un ensemble de thèses tirées des productions littéraires luthériennes, et le réformateur se voit donc sommé de rétracter sa doctrine le 17 avril 1521. Le refus de cette rétractation entraîne la mise au ban de l’empire, définitivement et officiellement promulguée par Charles Quint le 26 mai 1521 à l’occasion de l’Edit de Worms. Avant cela, Luther avait déjà été extrait de la ville par le prince-électeur de Saxe dans la nuit du 4 mai 1521 et mis en sécurité au château de la Wartburg à Eisenach. En l’absence du maître – qui continue toutefois d’assumer à distance une certaine fonction dirigeante vis-à-vis du volet polémique de l’activité théologique – c’est Melanchthon et Carlstadt notamment, qui deviennent les figures centrales de l’enseignement wittenbergeois, et qui se chargent d’organiser le relais de la doctrine dans l’Empire et sa défense dans un contexte de controverses.

### §3. Melanchthon et Luther

Nous reviendrons plus avant, dans les prémisses de chacun des chapitres qui composent cette étude, sur les circonstances détaillées de la publication des quelques œuvres mélanchthoniennes qui nous intéresseront plus particulièrement pour l’approche analytique de ses *Loci communes*. De manière générale, nous tâcherons de nous assigner, autant que possible, au seul horizon temporel de la fin de l’année 1521, et de ne recourir qu’aux

---

<sup>17</sup> Ces deux traités luthériens sont notamment mentionnés par Melanchthon dans le *locus* de la différence de l’ancien et du nouveau Testament, et plus tard dans la discussion sur la messe.

mentions d'écrits wittenbergeois contemporains ou immédiatement antérieurs pour éclairer le jeu des corrélations théoriques qui situe et enclos la doctrine théologique des *Lieux communs*. Cette assignation nous permettra, conformément aux décisions méthodologiques que nous avons esquissées dans les considérations préliminaires, de ne restituer le fil des influences externes et des évolutions immanentes de la pensée de Melanchthon, qu'à partir de l'évidence d'une série de *convergences ou de coïncidences doctrinales*. La découpe et l'extraction *synchronique* d'un instantané textuel dans l'histoire de la maturation et des révolutions de la *doctrina sacra* doit ainsi nous permettre de dégager les ressorts et l'originalité du programme théologique wittenbergeois, en étendant tout à la fois notre recherche au-delà de son site textuel théologique, mais sans non plus présumer d'unités discursives problématiques, ou de liens arbitraires de synthèse historique. Le caractère *syntopique* qui viendra souvent se surajouter à cette première exigence *synchronique* – et qui énonce l'intention d'une réduction du champ d'investigation dans la clôture d'un lieu unique : l'université de Wittenberg – doit encore renforcer la légitimité des corrélations doctrinales que nous découvrirons par la suite. C'est l'exercice et l'application aussi stricts que possible de cet impératif de méthode qui nous permettra finalement de situer aussi, et au-delà même de toute interprétation strictement « positive », les coordonnées épistémologiques de la doctrine du manuel de 1521 dans le jeu total de ses relations avec *l'ars disserendi* mélanchthonien, avec l'humanisme d'Erasme et d'Agricola, mais surtout dans son rapport à la doctrine de Luther lui-même.

La question de la portée et des limites du « luthéranisme » de Melanchthon en 1521 a été vivement débattue en Allemagne depuis les débuts du dernier siècle et les progrès de l'édition du *corpus* des textes des réformateurs<sup>18</sup>. Cette question de l'incidence de Luther sur l'auteur des *Lieux* est doublement compliquée par la coïncidence « géographique » et universitaire des deux penseurs, et donc par le fait que rien ne permette d'attester ou même de présumer que la constitution de la doctrine luthérienne – telle qu'elle se laisse formuler par exemple à partir de ses productions de 1520 – soit elle-même parfaitement pure et indépendante d'une rencontre avec le travail de Philippe Melanchthon. Quelle que soit la datation que l'on puisse proposer pour la « découverte réformatrice<sup>19</sup> » et la « première formulation finalisée » de la doctrine de Luther – et la question du luthéranisme des *Loci* est souvent tributaire d'une décision sur cette datation –, il demeure certain que Melanchthon était déjà un enseignant respecté et influent, à Wittenberg, au moment de la rédaction des

---

<sup>18</sup> Voir note 10.

<sup>19</sup> En français, on pourra se reporter à l'ouvrage de Marc Lienhard (*ibid.*) qui fait un tour de la question, de ses protagonistes et de ses enjeux dans son dix-neuvième chapitre : « Une question controversée », p. 384. Nous aurons à y revenir plus en détail par la suite.

principaux écrits doctrinaux luthériens. Ce qui se donne à nous comme la *doctrine luthérienne* – et ce titre même est encore problématique – n'est donc, de toute façon jamais quelque chose qui puisse être considéré comme ayant été reçu, de l'extérieur et comme après coup, par Philippe Melanchthon. A la constitution et à la formalisation de cette première doctrine, notre auteur a au moins assisté, sinon même contribué et participé pleinement.

La question plus générale du rapport de Melanchthon au maître luthérien – au-delà donc du cas des seuls *Loci* – a motivé, notamment en Allemagne, la constitution d'une littérature secondaire remarquablement foisonnante<sup>20</sup>. Dans son article « Fünfzehn Jahre Melanchthonforschung »<sup>21</sup>, Peter Fraenkel ordonnait les différents traitements et études de la question de cette relation des deux réformateurs sous l'opposition matricielle des thèses anciennes de Karl Holl et de Werner Elert. Pour Holl<sup>22</sup>, Melanchthon serait dès le départ, mais surtout à partir de la *Confession d'Augsbourg*, à l'origine d'une profonde inflexion de la doctrine théologique de Luther – inflexion conçue, il faut le dire, dans le sens presque univoque d'une trahison ou d'une corruption dogmatique. A l'inverse, Elert<sup>23</sup> a pu voir entre l'œuvre de Luther et ses réaménagements melanchthoniens postérieurs – et même jusque dans les dernières versions des *Lieux communs* à la fin des années 1550 – une évidente continuité et la marque d'une convergence doctrinale presque toujours réitérée.

Sperl, Neuser ou Pfister<sup>24</sup> se sont rangés du côté de la thèse de Holl, là où les travaux de Ernest Bizer semblaient au contraire offrir à la théorie d'Elert, l'occasion d'une confirmation. Franz Hildebrandt souligna encore, dans le prolongement de la thèse initiale de Holl, cinq domaines thématiques dans lesquels Melanchthon aurait opéré de très sérieux ajustements par rapport à la théologie luthérienne initiale : *la tradition, la raison, la Loi, le rôle de l'Etat et l'opposition à l'Eglise catholique*. Cette étude de Hildebrandt était elle-même

---

<sup>20</sup> Toute la discussion qui suit, et de manière plus générale notre traitement de la question des rapports de Melanchthon et de Luther, se réfèrent essentiellement au sixième chapitre de l'ouvrage de T. J. Wengert (*op.cit.*, chap.6 « Luther and Melanchthon on the Gospel of John », p. 143 et suivantes.)

<sup>21</sup> in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, T.22, N°3, 1960 (p. 582-623).

<sup>22</sup> Karl Holl, „Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewissheit“ in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, vol.1 : Luther*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1932, p. 128 et suivantes. Pour Holl, c'est d'abord au sujet de la doctrine de la justification que Melanchthon se serait rendu coupable, très tôt, et peut-être même des ses premiers *Loci communes*, d'une trahison doctrinale et d'une quasi régression à la « scolastique ». Les disciples de Holl se sont souvent aussi concentrés sur l'accusation du *locus* de la loi naturelle que nous aurons à rencontrer au cours de notre étude.

<sup>23</sup> Werner Elert, „Humanität und Kirche. Zum 450. Geburtstag Melanchthons“ in *Zwischen Gnade und Ungnade*, München, Evangelischer Presseverband für Bayern, 1948, p. 96 et suivantes.

<sup>24</sup> Neuser, *Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons*, Neukirchen, Verlag des Erziehungsvereins, 1957 ; Sperrl, *Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*, Munich, C. Kaiser, 1959 ; Pfister, *Die Entwicklung der Theologie Melanchthons unter dem Einfluss der Auseinandersetzung mit Schwarmgeistern und Widertäufern*, Freiburg, Deutsche Pax-Christi-Bewegung, 1968.

encore menée dans une intention apologétique explicite : il s'agissait de défendre la pureté de la théologie de Luther contre les constructions allogènes de l' « humaniste Melanchthon<sup>25</sup> ». Plus récemment, Alfons Brülls et Martin Greschat<sup>26</sup> ont renouvelé la perspective problématique sur la question en reconduisant le débat d'un point de vue initialement centré sur la recherche des points de convergences et d'oppositions doctrinales, à la question du mode de collaboration entre les deux réformateurs. Ainsi, l'évolution des rapports entre Luther et Melanchthon serait moins à comprendre comme le procès d'une lente déchirure théologique que comme la signature de la transition progressive du statut même de Philippe Melanchthon à Wittenberg : de celui d'élève et disciple, à celui d' « égal » de Luther. De manière générale, la recherche contemporaine semble s'attacher désormais à rejeter toute interprétation trop *continuiste* de la relation des deux réformateurs, et à marquer plutôt les étapes et les mobiles de ce qui apparaît finalement comme un déchirement doctrinal progressif.

La plupart de ces thèses n'intéressent le cas spécifique des premiers *Lieux communs* que de manière assez lointaine. A l'heure de la rédaction et de la publication du manuel théologique en 1521, Melanchthon adhère sans restrictions aux grands principes de la doctrine luthérienne, mais aussi, comme nous le verrons, à ses ramifications thématiques et à ses impératifs méthodiques les plus fins. Les quelques innovations doctrinales que dissémine ça et là la conceptualité propre de l'ouvrage – et notamment le lieu de la *loi naturelle*<sup>27</sup> – ne s'originent, pour nous, que des carences et des vides notionnels du discours luthérien. Ces innovations par ailleurs peu nombreuses n'obéissent par là qu'au mobile général d'une systématisation. En ce sens, et s'il nous est permis d'anticiper quelque peu les résultats des études postérieures pour clore provisoirement cette question inaugurale, les *Lieux* nous apparaîtront bien comme une formalisation dogmatique fidèle du luthéranisme.

En cela, nous rattacherons encore directement nos conclusions à celles des travaux d'Ernst Bizer, auteur notamment d'une étude sur le jeune Melanchthon (1519-1524) parue en 1964 sous le titre *Theologie der Verheissung*. Ernst Bizer consacre une cinquantaine de pages de son ouvrage à une étude serrée des *Loci communes* de 1521 – peut-être encore aujourd'hui l'étude la plus précieuse à ce sujet –, mais s'attache aussi à un commentaire presque littéral des travaux exégétiques postérieurs ou contemporains : et notamment les *Annotationes in*

---

<sup>25</sup> Franz Hildebrandt, *Melanchthon : Alien or Ally*, Cambridge, University Press, 1946.

<sup>26</sup> Voir Alfons Brülls, *Die Entwicklung der Gotteslehre beim jungen Melanchthon 1518-1535*, Bielefeld, Luther-Verlag, 1975 et Martin Greschat, *Melanchthon neben Luther : Studien zur Gestalt der Rechtfertigungslehre zwischen 1528 und 1537*, Witten, Luther-Verlag, 1965.

<sup>27</sup> Qui constitue, dans le cœur du *locus de lege*, l'innovation notionnelle principale des *Loci communes*, et sur laquelle nous reviendrons en détail dans notre cinquième chapitre.

*Matthaeum* et les *Annotationes in Iohannem* de 1522. A l'issue de cette dernière étude, Bizer pourra conclure sur la question des rapports de Melanchthon et de Luther :

« Le résultat de notre investigation me semble clairement univoque. Dans tous les thèmes que nous avons abordé à l'occasion de notre étude, Melanchthon s'accorde avec Luther. Notre commentaire de Jean n'exhibe, autant que je peux l'affirmer, aucune différence substantielle.<sup>28</sup> »

Le simple énoncé d'une stricte *fidélité doctrinale* des premiers *Loci communes* aux thèses théologiques de Luther – que nous ne formulons ici qu'à des fins problématiques et introductives provisoires – n'est en lui-même qu'une affirmation encore tout à fait creuse. D'une part, cet énoncé ne dit rien du fond théorique ou du principe intentionnel de la communauté des deux réformateurs ; d'autre part – et peut-être plus gravement – il ne justifie pas non plus l'intérêt d'une étude des *Loci communes*, et en ruine même le sens profond, en rendant la rédaction du traité extérieure et étrangère au procès historique de la constitution commune de la théologie formalisée wittenbergeoise. Ce qu'il s'agira pour nous de comprendre, c'est d'abord le sens précis de cette fidélité mélanchthonienne en 1521, et notamment ses points d'amarrages *explicites* dans la production littéraire luthérienne contemporaine.

Au-delà de l'évidence d'une reprise des labels généraux – et vides en tant que tels – de la justification par la foi, du principe de la *sola scriptura*, du sacerdoce universel, de la négation du libre arbitre<sup>29</sup> ou de la centralité doctrinale de l'opposition de la Loi et de l'Évangile, il nous faudra encore tâcher de restituer le jeu de la hiérarchisation des priorités dogmatiques, des variations de regard, des mises en exergue thématiques, des relégations en arrière plan etc. Sous quels principes matriciels et sous quel schéma de distribution discursive s'ordonne, dans l'économie des *Lieux communs*, la formalisation des thèmes et des différents moments dogmatiques de la doctrine de Luther ? A quels concepts ou à quels réseaux de notions Melanchthon entend-il prêter une valeur de prémisse, une portée fondationnelle ou « axiomatique » ? Quelles thèses théologiques apparaissent au contraire comme des conséquences dérivées, des secondarités logiquement hétéronomes ? Ces quelques questions excèdent très largement la seule extension du problème des convergences doctrinales. Ou plutôt elles entendent porter le problème de cette convergence sur le terrain de la méthode, de

---

<sup>28</sup> *Op.cit.*, p. 286

<sup>29</sup> Il faut bien avouer toutefois qu'en 1521 l'accusation mélanchthonienne du libre arbitre est sans doute plus violente et plus systématique que tout ce que Luther a pu dire aussi à ce sujet. Rappelons que le *De servo arbitrio* – qui constitue évidemment le lieu textuel de l'accusation luthérienne du dogme du libre-arbitre – ne paraît qu'en 1525.

la structure et de la forme discursive. A l'issue de cette étude, nous espérons pouvoir montrer que l'arrimage des *Loci* dans le programme théologique luthérien ne se résume pas à une simple répétition ou à une stricte réorganisation systématique de la première doctrine du réformateur. Ce que nous voudrions au contraire mettre en lumière, c'est que *les modes mêmes* de cette réorganisation, ses formes, son style et le type de processualité qui anime l'enchaînement de ses développements thématiques, se laissent encore situer, eux aussi, dans la lignée directe d'un projet commun pour la reconstruction de la *doctrina sacra*.

L'économie discursive des *Loci communes* nous paraîtra en ce sens ne justifier aucunement l'opposition – sous le schéma général d'une distinction du contenu et de la forme – d'une intention dogmatique fidèle à Luther, et d'une originalité structurelle et méthodique qui attesterait de l'autonomie théorique d'un programme spécifiquement mélancthonien. Si le manuel de 1521 est profondément luthérien dans son aspect strictement dogmatique, il l'est, à notre sens, bien plus encore dans son style discursif et dans ses *impératifs de méthode*. C'est donc, par delà la surface thématique du jeu des lieux de la Loi, de l'Évangile, du péché, de la foi, de la justification ou des signes (ou sacrements), vers une attention à l'*infrastructure* textuelle et au sens de la formalisation du discours théologique que nous devons conduire notre investigation. C'est à même le débrouillement des jeux de coordinations topiques de cette échelle infrastructurelle et – en apparence – formelle de l'ouvrage qu'apparaîtra avec une nouvelle clarté ce qui s'avouera encore comme les grands principes du programme théologique commun de l'université de Wittenberg : *la dispense théologique de l'anthropologie, la mise en exergue doctrinale de l'accusation des faux lieux de la « sophistique » philosophico-scholastique, la construction dichotomique et polarisée des lieux, le déplacement successif des oppositions topiques et leur ordonnancement sous le schéma lui-même mobile du partage de l'extériorité et de l'intériorité, l'organicité du discours théologique et sa réduction abrégative à la question des bénéfices du Christ, le principe de l'auto-exégèse de l'Écriture et la critique de l'allégorie, la construction temporelle de la doctrine et sa structuration sous la dichotomie générale des catégories de l'ancien et du nouveau etc.*

#### §4. Les Loci communes : bref parcours de l'épître dédicatoire.

Tâchons de ne pas anticiper plus encore les développements analytiques et interprétatifs de la chair de notre manuel. La construction de la problématique du présent

travail pourrait s'arrêter, à vrai dire, à la seule mention de son titre complet : *Loci communes rerum theologiarum seu hypothypothes theologicae*. Dans ce titre, tous les termes offrent au commentateur contemporain l'occasion et le point de départ d'une investigation. Quel sens méthodologique doit-on prêter à ces dits « lieux communs » ? Selon quelle acception ces lieux peuvent-ils être dits « théologiques » ? Que signifie l'équivalence (« seu ») énoncée entre *loci communes* et *hypotyposes* ? La brève épître dédicatoire adressée à Tilleman Plettener précise quelque peu l'orientation formelle et la fonction pédagogique du manuel de 1521. C'est à partir d'une première lecture de cette adresse que nous formulerons les quelques questions qui constitueront les fils conducteurs constants de notre étude.

Remarquons d'abord que cette épître ne renferme aucune référence directe aux circonstances du schisme luthérien, ni aucune mise en contexte ou en situation de l'ouvrage dans le cercle des causes « disputatoires » et « stratégiques » qui pourraient accompagner, en général, l'intention réformatrice. Si comme nous le verrons, Melanchthon tendra constamment à affilier, dans ses œuvres rhétoriques, le souci de la formalisation dogmatique à un intérêt homilétique direct, le problème de la diffusion de la Parole et de la prédication pastorale est, au contraire et en apparence du moins, tout à fait absent des premiers *Loci*. Le nom même de « Luther » et l'adhésion doctrinale de la somme des *Lieux* aux principes de sa théologie ne sont jamais expressément mentionnés dans l'ensemble des considérations introductives. C'est d'abord à un programme strictement didactique que Melanchthon semble indexer sa compilation topique. Immédiatement après ses formules de dédicace, notre réformateur énonce ainsi l'orientation formelle du manuel sous les auspices du contexte strictement universitaire et « professoral » de sa rédaction :

« L'année dernière, alors que j'étais en train de préparer une explication de l'épître aux Romains de Paul, nous avons méthodiquement ordonné ses différents contenus sous les plus communs des lieux théologiques. Cette étude [lucubration] répondait au seul but d'indiquer grossièrement, aux étudiants à qui je professais un enseignement privé, les principaux arguments des discussions [disputationis] de Paul. Mais cette étude a été rendue publique par quelqu'un dont j'ignore l'identité. Qui que soit l'auteur de cette publication, je dois dire qu'il a fait preuve de plus de zèle que de bon sens. J'ai en effet composé cette étude de telle sorte qu'il soit difficile de comprendre précisément son sens indépendamment d'une référence constante à l'épître de Paul. Maintenant que je ne peux plus retirer ce livre qui a été rendu public, j'ai cru qu'il était préférable de le revoir et de le retravailler puisque la plupart de ses développements requièrent des arguments plus précis et nécessitent une révision poussée.<sup>30</sup> »

---

<sup>30</sup> « Anno superiore Paulinam epistolam, quae Romanis inscripta est, enarraturi communissimos rerum theologiarum locos adeoque illius epistolae farraginem seu methodica ratione digessimus. Quae lucubrationum, cum in hoc tantum esset parata, ut Paulinae disputationis argumentum *kai elegkon* quam

Ce qui nous est connu aujourd'hui comme la première formalisation de la dogmatique luthérienne s'énonce donc d'abord dans les termes d'une simple réorganisation topique ou d'un « réarrangement méthodique » de la doctrine paulinienne de l'épître aux Romains. Le texte répète et triple même le caractère « méthodique » et « ordonné » du projet de cette topologie sous la formule quasi-redondante : «...methodica ratione digessimus ». Melanchthon rappelle, par suite, les conditions de la publication d'une toute première version de l'ouvrage, et son intention première, en marquant d'abord la stricte vocation pédagogique du texte publié à son insu. Le fait que le réformateur n'avait pas construit le plan de son travail pédagogique en vue d'une publication ultérieure explique encore les carences et l'insuffisance argumentatives de la première version – qui nous est connu sous le titre *Rerum theologicarum capita seu loci*, publié à Wittenberg en 1520. Cette version, en effet, n'était pas au départ prévue pour être lue en dehors du cadre strictement exégétique d'une explication didactique de l'épître aux Romains. Le caractère public étant déjà effectif, Melanchthon se voit donc contraint de s'atteler à certaines révisions, précisions et reformulations pour que les *Loci* – dont la première version officielle est publiée environ un an après le texte illégitime – soient adaptés au *lectorat subi* et à un contexte à la fois extra-universitaire et extra-exégétique. C'est donc dans le sens d'une *autonomisation discursive* que Melanchthon retravaille d'abord le matériau de son cours de 1520. C'est cette autonomie acquise qui finit par conférer au texte de 1521 une allure de dogmatique systématisée. Toutefois cette autonomie discursive ne doit pas pour autant se concevoir hors de toute référence au canon biblique. C'est encore à l'assignation d'une aide-lecture ou d'un simple index de l'Écriture que Melanchthon restreint par la suite la portée de ses *Loci communes* :

« Je présente ici les principaux lieux de la doctrine chrétienne pour que les jeunes étudiants puissent connaître ce qu'ils doivent en tout premier lieu chercher dans l'Écriture, et pour qu'ils puissent réaliser combien sont corrompues toutes les hallucinations théologiques de ceux qui nous ont exposé les sophismes d'Aristote plutôt que l'enseignement du Christ. Nous traitons, en vérité, de tout très brièvement parce que [le manuel] s'acquitte bien plutôt d'un rôle d'index que de celui de commentaire. C'est ainsi que nous établissons simplement ici une nomenclature des lieux au moyen desquels le parcours [des lecteurs et interprètes] dans l'Écriture Sainte doit être dirigé. Nous présentons donc seulement en quelques mots ce en quoi se tient la somme de la doctrine chrétienne. Je ne fais pas cela pour éloigner les

---

pinguissime iis indicaret, quos privatim docebamus, tamen nescio a quibus vulgari coepit, quorum mihi, quicumque tandem publicaverunt, studium magis quam iudicium probatur, nempe quod ita scripsissem, ut sine Pauli epistola non satis intelligi posset, quid in toto opere secutus essem. Nunc quia mihi non est in manu libellum propemodum publici iuris factum premere, visum est recognoscere ac sub incudem revocare. Desiderabant enim pleraque accuratorem disputationem, pleraque etiam limam. » Melanchthon, *Loci communes* 1521, *Lateinisch-Deutsch* (Pöhlmann), *op.cit.*, p. 12, W[1-3]

étudiants de l'Écriture par des disputes obscures et embarrassées, mais plutôt pour les reconduire autant que possible à celle-ci. De manière générale, je ne suis pas favorable aux commentaires, et pas seulement à ceux des anciens. Loin de moi [donc] l'idée d'éloigner qui que ce soit du canon de l'Écriture avec un écrit trop long.<sup>31</sup> »

Cette citation, qui constitue le plus bref exposé du programme formel des *Lieux communs*, doit nous permettre de reconduire notre question initiale - sous quelle méthode et sous quelle forme discursive Melanchthon entend-il reconstruire la somme théologique ? - à une série de problèmes qui constitueront les premiers fils directeurs de notre enquête :

i) Qu'est ce qu'un *lieu commun théologique* ? C'est-à-dire d'une part : qu'est ce qu'un *lieu commun* ? Et d'autre part : en quel sens peut-il être dit « théologique » ?

ii) De quels présupposés, de quelle doctrine ou de quelle source Melanchthon tire-t-il la liste de ces lieux ? Sont-ils dérivés de l'Écriture elle-même - et alors selon quelle méthode et selon quelle nécessité ? Sont-ils repris d'une tradition ou d'une autorité extra-scripturaire ? Ou sont-ils encore tirés de quelque chose de tel qu'un *a priori* théologique - voire même déduits suivant la méthode d'une rationalité « commune » ?

iii) Quelle est la nature formelle précise de ce qui se laisse décrire ici comme une « somme de la doctrine chrétienne » ? S'agit-il d'une œuvre strictement exégétique - d'une interprétation de l'Écriture ? Ou s'agit-il d'une reconstruction doctrinale d'un nouveau système théologique - une dogmatique ?

iv) Enfin, qu'est-ce qui légitime un tel « réarrangement méthodique », un tel agencement sous des lieux théologiques communs de la doctrine chrétienne ? Quelle en est la méthode ? Quelles sont notamment les significations précises de ces titres d'« index », de

---

<sup>31</sup> « Porro, quod ad argumenti summam attinet, indicatur hic christianae disciplinae praecipui loci, ut intelligat iuventus, et quae sint in scripturis potissimum requirenda et quam foede hallucinati sunt ubique in re theologica, qui nobis pro Christi doctrina Aristotelicas argutias prodibere. Parce vero ac breviter omnia tractamus, quod indicis magis, quam comentarii vice fungimur, dum nomenclaturam tantum facimus locorum, ad quos veluti divertendum est erranti per divina volumina, dum paucis tantum verbis monemus et quibus summa christianae doctrinae pendeat. Non hoc ago, ut ad obscuras aliquas et impeditas disputationes a scripturis avocem studiosos, sed ut, si quos queam, ad scripturas invitem. Nam in universum, no admodum aequus sum commentariis, ne veterum quidem, tatum abest, ut ullo meo longiore scripto velim quenquam a canonicae scripturae studio retrahere.», Melanchthon, *op. cit.*, p. 14, W[4-6] Nous n'ajoutons des majuscules à l'« Écriture » que pour éviter toute ambiguïté. De manière générale, nous n'ajouterons aucune majuscule, sauf lorsque leur usage est absolument canonique dans notre langue, comme dans le cas des noms propres ou du terme « Dieu » par exemple. En particulier, nous n'ajouterons pas de majuscules aux expressions de la « Loi » ou de l'« Évangile ».

« nomenclature » ? Quel est encore le sens de l'opposition que ces titres semblent construire vis-à-vis du genre du *commentaire* ?

La première série de questions (i) fait écho à l'apparence de contradiction que renferme l'expression même de « lieu commun théologique ». Nous savons que sous ce titre des « *loci communes* » la tradition latine antique mais aussi l'humanisme contemporain d'Agrippa ou d'Erasmus entendaient d'abord désigner le concept aristotélicien des « *κοινὸί τόποι* », dont la description des modes spécifiques constitue précisément le cœur des *Topiques* de l'*Organon*. Ce concept, transversal à l'oeuvre rhétorique et à la dialectique du philosophe stagirite, renvoie au départ à l'ensemble des *schèmes formels de raisonnements* constitués à partir des jeux de structures de la doctrine logique des prédicables<sup>32</sup>. A partir du fait de l'inclusion stricte du domaine des prédicats du genre dans celui des prédicats de l'espèce, le dialecticien ou l'orateur pouvait ainsi construire des formes argumentatives comme celles qui énoncent que « tout ce qui est vrai du genre, est vrai de l'espèce » ; ou que « tout ce qui est faux de l'espèce est faux du genre » etc.

Ces schèmes de raisonnements étaient voués à être convoqués pour l'invention des arguments dans le champ des discussions publiques ou dans les disputes de la vie ordinaire. Par là l'usage des lieux s'indexait aussi à la sphère discursive des matières *plausibles* ou *probables* et s'exceptait donc toujours du régime de la *nécessité analytique* de la science. En ce sens, la dite « communauté » des lieux communs désignait en fait au départ la seule *extension universelle* de leurs usages possibles. Si le lieu commun est commun pour Aristote, c'est d'abord parce que le régime discursif – rhétorique ou dialectique – qui définit la portée de son exercice traverse les clôtures propres aux *domaines régionaux* auxquels se voient assignées les différentes sciences particulières. Si les lieux communs sont communs, c'est parce que les arts rhétorique et dialectique, dont ils constituent les instruments de méthode, portent pareillement « sur des matières qui, étant communes d'une certaine façon à tout le monde, sont de la compétence de tout un chacun et ne relèvent d'aucune science délimitée.<sup>33</sup> » Le lieu commun aristotélicien est donc toujours, et par essence, hétérogène à la logique propre de la science.

Mais comment peut-on faire, dès lors, du lieu commun l'instrument de la reconstruction d'une science particulière – d'une science, la théologie, indexée semble-t-il à une région de l'être délimitée et spécifique ? Quel rapport le concept mélanchthonien

---

<sup>32</sup> Voir Aristote, *Topiques*, Paris, VRIN, 2004, livre II-VII, p. 61–309 et Aristote, *Rhétorique*, Paris, GF, 2007, livre II, chap. 24-25, p. 377–420.

<sup>33</sup> *Rhétorique*, premier chapitre, premier livre, *op. cit.*

entretient-il encore avec cette tradition de la rhétorique antique ? Cette première question conduira notre étude sur le chemin d'un long détour par une explication textuelle de l'œuvre dialectique et rhétorique du réformateur. Nous verrons que si cette œuvre contemporaine et même souvent antérieure aux *Loci* doit beaucoup à la tradition antique de la rhétorique latine (notamment Cicéron et Quintilien) ainsi qu'aux travaux d'Erasme, c'est d'abord dans le *De inventione dialectica* d'Agricola qu'elle puise ses principaux ressorts conceptuels. Notre premier chapitre sera entièrement consacré à une étude textuelle serrée de certains développements du manuel de l'humaniste hollandais, sans lequel ne peuvent se comprendre pleinement le sens de la méthodologie et de l'« épistémologie » mélanchthonienne.

#### §5. L'impératif d'abréviation discursive.

C'est sous le problème du sens de l'impératif général *d'abréviation discursive* que se laisse finalement réduire à une certaine unité le divers de nos questions précédentes. Nous verrons que la décision méthodologique d'une *réorganisation topique* de la *doctrina sacra* s'affilie lui-même au mobile matriciel de ce programme abrégatif. Mais c'est encore à ce même mobile que s'ordonnent aussi le choix pour la forme de l'« index tabulaire » et de la « nomenclature » et l'accusation du genre du commentaire. Cet impératif d'abréviation n'est pas propre aux *Loci* de Melanchthon ni même aux productions littéraires de la seule théologie de Wittenberg. Dans la théologie médiévale, l'exigence de brièveté était souvent énoncée de manière rituelle à l'ouverture des sommes théologiques et à côté par exemple des principes de clarté et d'exactitude. Thomas ouvre ainsi sa grande *Summa theologiae* en notant :

« Nous avons observé en effet que, dans l'emploi des écrits des différents auteurs, les novices en cette matière sont fort empêchés, soit par la multiplication des questions inutiles, des articles et des preuves ; soit parce que ce qu'il leur convient d'apprendre n'est pas traité selon l'ordre même de la discipline, mais selon que le requiert l'explication des livres, ou l'occasion des disputes ; soit enfin que la répétition fréquente des mêmes choses engendre dans l'esprit des auditeurs lassitude et confusion. Désirant éviter ces inconvénients et d'autres semblables, nous tenterons, confiants dans le pouvoir divin, de présenter la doctrine sacrée brièvement et clairement, autant que la matière le permettra.<sup>34</sup> »

L'originalité de cet impératif de méthode, dans le cas de la première théologie wittenbergeoise, va finalement consister dans le fait que cette exigence de brièveté se verra

---

<sup>34</sup> Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 2011, Introduction, 1.1.

considérée comme un *principe formel* de réorganisation du discours théologique absolument nodal et contraignant. Ce principe se laissera par ailleurs entendre en un sens rigoureusement « quantitatif » et structurel, et commandera ainsi la composition de manuels, de sommes ou de traités littéralement et « numériquement » brefs, courts et raccourcis – ce qui, il faut bien le dire, n'est pas franchement le cas de la *Somme théologique* thomiste. Cette exigence se retrouve énoncée telle quelle chez Luther dans le divers de ses productions littéraires de l'année 1520, et par exemple dans le *Sermon sur la messe*<sup>35</sup>, dans son traité *de la Liberté du chrétien* ou encore dans son *Prélude sur la captivité babylonienne de l'Eglise*<sup>36</sup>. Dans l'adresse au pape de la version latine du *tractatus de libertate christianae*, Luther annonce ainsi :

« Un tout petit livre si l'on considère le papier, mais qui contient pourtant la somme entière de la vie chrétienne si l'on en comprend le sens.<sup>37</sup> »

Ce jeu de coïncidence étrange entre le bref et l'intégral – comme si la totalité doctrinale pouvait se resserrer dans une de ses contractions partitives les plus fines – semble constituer la « trouvaille formelle » de la théologie luthérienne de l'année 1520. C'est donc aussi en suivant le fil que parcourt le procès des formes et des ressorts discursifs de cette abréviation que nous devons conduire notre cheminement vers la pleine intelligence du sens wittenbergeois de la première « somme théologique » réformée. Mais à cette convergence formelle du bref et de l'essentiel, Luther semble aussi faire porter une épaisseur doctrinale propre, bien au-delà d'un simple impératif de méthode. C'est ainsi que dans le parcours analytique de la *Liberté du chrétien*, la « brève somme » finira, à partir du septième point doctrinal et au détour du commentaire du vingt deuxième verset d'Esaië 10, par s'identifier avec la « surabondance de la grâce » contenue dans l'efficience de la foi<sup>38</sup>. Cette intention de faire converger le simple et le bref avec l'essentiel dans un processus de condensation « suméraire » (le résumé, la « mise en somme ») motivera aussi la recherche *tabulaire* d'un ensemble de termes simples et de mots nus qui constitueront les plis, les points d'accroches, et les lieux de contraction de la doctrine.

---

<sup>35</sup> Martin Luther, *Ein Sermon von dem Neuen Testament, das ist von der heiligen Messe*, WA 6 (349-378), voir en particulier p. 349–350.

<sup>36</sup> Martin Luther, *De captivitate babilonica ecclesiae praeludium*, WA 6 (484 – 573), p. 484.

<sup>37</sup> Dans la dédicace de la version latine (*Ein Sendbrief an den Papst Leo X.*, WA 7, 11, 8-10). Voir à ce sujet l'introduction de la traduction française de Ph. Büttgen au traité, parue chez Seuil : Martin LUTHER, *De la liberté du chrétien*, Paris, Seuil, 1996, p. 12.

<sup>38</sup> Voir *ibid.*, p. 35.

Dans ses traités et sermons sur les sacrements – une partie du traité *Des bonnes œuvres*, le *Sermon sur le nouveau testament*, et surtout le *Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église*, le Luther de 1520 réitérera ainsi constamment une même analyse terminologique du mot-clé « testament » – qui renfermerait, dans la clôture de ses ressources de sens, l'abrégé de la christologie elle-même :

« Ainsi ce petit mot « testament » est-il un résumé de tous les prodiges et grâces accomplis en Christ.<sup>39</sup> »

Cette réduction de la doctrine à des termes simples intéresse évidemment le problème du sens formel de la topique mélanchthonienne. C'est aussi avec une série de *termes bruts* que coïncideront finalement les « lieux communs de la doctrine chrétienne ». Et en ce sens d'abord, nous verrons que la méthode topologique de la nouvelle théologie se verra elle-même encore affiliée avec notre impératif d'abréviation.

#### §6. La forme topique et la critique du commentaire.

C'est sur fond de la revendication de cette brièveté que se voit aussi constamment accusé le genre discursif du commentaire. C'est à ce genre du commentaire que Melanchthon oppose dans notre citation précédente le programme d'une réorganisation topique et d'une « mise en index » des enseignements de l'épître paulinienne. Le terme même de « commentaire » est, dans l'économie des *Loci*, tout à fait indéterminé dans son usage et dans ses références possibles. Il pourrait désigner indifféremment – et désigne sans doute de fait à la fois – les œuvres exégétiques et les œuvres dogmatiques de la théologie médiévale. L'opposition de l'exégèse et de la dogmatique s'ordonne, dans la théologie de l'École et notamment à partir du XIII<sup>e</sup> siècle tardif, à la distinction des genres théologiques de la *lectio* et de la *disputatio*<sup>40</sup>. La *lectio* (commentaire d'Isaïe, commentaire de la Genèse, commentaire de Saint Matthieu etc.) qui constituait le moment si l'on peut dire « dissécatore » du canon biblique, s'organisait autour du schéma de la succession de la *divisio* – dégagement de la structure du texte, restitution des ses parties et des différents

---

<sup>39</sup> Martin Luther, *Ein Sermon von dem Neuen Testament, das ist von der heiligen Messe*, WA 6 (349-378). Nous suivons ici sa traduction par M. Weyer, publiée dans les œuvres luthériennes de l'édition de la Pléiade : « Sermon sur le Nouveau Testament » in Martin LUTHER, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1999, p. 681.

<sup>40</sup> Au sujet du rapport entre exégèse et théologie systématique dans la science médiévale, on pourra se rapporter à l'ouvrage de G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XIIe - XIVe siècle*, Paris, Cerf, 1999.

moments logiques de sa thèse –, de l'*expositio* – explicitation du contenu doctrinal – et de l'*explicatio* – examen de sa signification en contexte. Au moment exégétique de la *lectio* répondait le moment dogmatique de la *disputatio* qui était structurellement organisée sous la forme d'une succession de *quaestiones theologiques* discutées dialectiquement et présentées sous la figure d'un jeu de thèses, d'objections et de réponses.

C'est notamment dans le genre universitaire des *commentaires sur les Sentences* de Pierre Lombard – qui constituait en fait la forme discursive de la validation des différents grades diplômants au sein de la faculté de théologie – que la dogmatique s'énonçait et s'affinait dans le monde de l'université médiévale. En ce sens, lorsque Melanchthon accusera le genre littéraire du commentaire des *Sentences*, c'est aussi ce que nous connaissons mieux sous le label même de la « somme théologique » qui se trouve en fait directement visé. Ce titre nu de *commentaire* traverse donc pleinement l'opposition du moment dogmatique et du moment exégétique de la science de la *doctrina sacra*. L'idée d'un clivage rigoureux de ces deux moments de l'activité savante en théologie doit être, par ailleurs, soumis aussi, dans l'horizon même de la science médiévale, à un certain nombre de restrictions importantes. Cette opposition de la *lectio* et de la *disputatio* ne peut être saisie comme relevant, par exemple, de la distinction d'une *explication textuelle* et d'une *pratique spéculative*. Spéculative<sup>41</sup> au sens strict, la *lectio* l'était tout autant que la discussion dogmatique et que le parcours compréhensif des questions disputées. C'est au sein même de cette *lectio* qu'étaient censées émerger les questions et les problématiques théologiques dont la somme de la *doctrina sacra* devait par suite apporter une résolution argumentée.

Quelle signification Melanchthon entendait-il faire porter à sa critique du genre du *commentaire* ? En quel sens peut-on dire que cette critique épuise aussi, sous un certain point de vue, l'intégralité de l'accusation de la science « *scolastique* » ? Ici encore c'est l'intelligence du sens précis de l'impératif de brièveté qui fournira, en dernier recours, une réponse détaillée à ces questions initiales. L'exigence d'abréviation renvoie, dans le cadre strict de la condamnation du commentaire, à l'intention d'un retour à la source scripturaire. Ainsi l'opposition du programme mélanchthonien et du genre commentatif s'adosse-t-il, dans

---

<sup>41</sup> Le « spéculatif » désigne d'abord l'activité strictement théorique, et par la suite, son « hyperbole » métaphysique. Pour Aristote, la σοφία – c'est-à-dire ce que nous avons pu précisément désigner par la suite sous le titre de « métaphysique » – est d'abord le modèle de la *connaissance suprême* : universelle, désintéressée, certaine, fondée etc. Les objets de la métaphysique – l'être et les premiers principes – sont déduits pour ainsi dire après coup, dans le livre A de l'ouvrage consacré à cette science, de la perfection gnoséologique de la σοφία. Ils en sont les échos et les projections. En ce sens évidemment, le « spéculatif » n'est jamais condamné ou accusé par cette part de la science médiévale qui s'est montrée fidèle à l'aristotélisme. Mais même dans le camp du luthéranisme, nous nous méfions toujours de cette prétendue « critique du spéculatif » dont la formulation nous semble souvent attester bien plus de la *tradition existentialiste* des commentateurs (où Luther serait à Thomas ce que Kierkegaard est à Hegel) que de la lettre de la critique luthérienne de la scolastique.

notre citation de l'adresse, au conflit de deux attitudes savantes qui, respectivement, « éloigne » (« avocem ») de la Parole et l'« obscurcit » (« ...ut ad obscuras... ») ou, inversement, « reconduit » (« invitem ») les hommes à son lieu. C'est donc dans l'énoncé de la visée à une fidélité et à une intimité textuelle – dont il faudra démêler les ressorts précis – que se laisse indiquer en première instance le sens de l'accusation du commentaire « scolastique ». Nous verrons que ce sens sera à rattacher à la thèse générale de l'auto-exégèse et de l'auto-suffisance doctrinale de la Parole biblique, sous laquelle se formule en fait ce que nous pourrions qualifier comme le volet « méthodologique » et « herméneutique » du principe de la *sola scriptura*<sup>42</sup>.

Ce volet méthodologique de la *sola scriptura* – dont nous aurons à restituer les articulations précises avec le volet « édifiant » qui se découvre sous l'énoncé selon lequel *seule l'Écriture sauve* – constitue sans doute l'axiome natif de la méthodologie théologique des *Lieux communs*. C'est cette thèse de la suffisance et de la pleine intelligibilité « herméneutique » de l'Écriture qui motive encore elle-même l'apparence d'indistinction et d'indifférence que revêtent finalement les *Lieux communs* face à la distinction traditionnelle de l'exégèse et de la *dogmatique* en théologie. Si l'Écriture s'« interprète elle-même », comme le proclamait déjà Luther dans ses cours sur *l'Épître aux Romains* en 1516<sup>43</sup>, alors rien ne justifie que la doctrine chrétienne puisse être discutée ailleurs que dans une attention exégétique au canon biblique. Le titre même de *l'index tabulaire*, sous lequel Melanchthon énonce l'abrégé de son programme de reconstruction de la somme théologique, exorcise précisément la menace constante d'une théologie méta-scripturaire, spéculative, humaine et finalement aussi *hallucinatoire*.

Mais s'il avoue la première attestation de la volonté d'une réforme de méthode, le terme d'« index » est encore aussi en lui-même le nom d'un *problème*. Ce problème, c'est celui de la source première de la distinction de la lettre et de l'esprit dans l'interprétation de la Bible – distinction de l'essentiel et de l'inessentiel dont la question des conditions exégétiques traverse, en un sens et en filigrane, l'ensemble des productions doctrinales de la théologie wittenbergeoise. Si l'« index » désigne le tableau des recensements des différentes

<sup>42</sup> Le principe de la *sola scriptura* qui ne sera véritablement formalisé, dans la dogmatique luthérienne, qu'en réaction au *concile de Trente* est énoncé sous différentes formulations en bien des lieux du *corpus* luthérien. Nous reviendrons sur ce point en détail à l'occasion des quatrième, cinquième et sixième chapitres de notre travail. Notons seulement que le principe énoncé tel quel est *en soi* foncièrement équivoque : il peut désigner à la fois un dogme *sotériologique* – l'intelligence de la Bible comme condition nécessaire et suffisante du salut ; un principe *historico-théologique* – le monopole biblique de la Révélation contre la thèse de la Révélation continuée ; et un précepte *herméneutique* – celui de l'auto-exégèse.

<sup>43</sup> L'énoncé plus formalisé selon lequel « *Sacra scriptura sui interpretes* » est quant à lui formulé en 1520 dans *l'Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum* (WA 7, 97, 20-32). Voir notre sixième chapitre pour l'ensemble de ces références.

occurrences d'un terme dans une source textuelle donnée, la question est alors de savoir quels principes peuvent motiver la discrimination des termes recensés et des termes tenus, à l'inverse, pour indifférents ou secondaires. Cette question concerne précisément le problème du *lieu textuel* de la doctrine – des zones discursives, des développements thématiques ou même finalement des termes simples dans lesquels la doctrine toute entière vient se contracter, se résumer et s'abrégé dans son élément scripturaire originaire. Si la théologie de l'*index* se veut à la fois *doctrinale* et *infra-scripturaire*, alors il lui faut non seulement justifier l'origine biblique de ses lieux mais encore aussi leur *essentialité dogmatique*. Comment la Parole commande-t-elle en elle-même la dérivation de ces lieux textuels de la théologie ? Et par quel principe exégétique peut-on retracer les différentes modalités de cette dérivation ? Comment l'Écriture ménage-t-elle les clés de l'accès à ce qui se montre comme la différence *en elle-même* de l'essentiel et de l'inessentiel théologiques ? En bref, comment se laissent finalement décrire les modes et l'histoire de l'*auto-donation* de la Parole ?

#### §7. Brève annonce du plan du mémoire.

C'est finalement en remontant le fil de ces quelques questions que nous conduirons notre parcours à travers la lettre des *Loci communes* de 1521. Il nous faudra pour cela tenter de dégager d'abord le sens général du projet d'une réorganisation topique de la *science* – dont la théologie n'apparaîtra finalement que comme une exemplification dérivée. C'est donc dans le sens d'une remise en contexte de la réforme de la théologie dans le programme global d'une réforme épistémologique des études, que nous mènerons nos premières investigations. Or dans l'Europe savante et humaniste du premier seizième siècle, le *lieu* de la discussion de l'épistémologie et de la refonte du système des *studia*, c'est la doctrine de l'*ars disserendi* – doctrine du *trivium* composé par la rencontre de la grammaire, de la dialectique et de la rhétorique. Nos trois premiers chapitres s'ordonneront ainsi à une investigation poussée des premières théories oratoires de Philippe Melancthon. C'est par ce détour initial que nous pourrons accéder par suite à la pleine intelligence du sens et de la fonction épistémique du concept compréhensif de *locus*, situant notamment l'espace de sa rencontre dans la zone d'articulation de la dialectique et de la rhétorique mélanchthoniennes.

Pour cela, notre premier chapitre reviendra en détail sur le manuel dialectique qui constitue la véritable matrice de la topologie du réformateur : le *De inventione dialectica* d'Agricola. A l'issue de ce premier cycle d'études où nous parcourrons notamment le

*Compendiaria dialectices ratio* de 1520, les *Institutiones rhetoricae* de 1521 et les *Elementa Rhetorices* de 1531, nous parviendrons enfin au seuil des *Loci communes* dont l'analyse spécifique occupera encore deux chapitres. Le premier posera les termes du problème du statut de l'anti-philosophie et de l'anti-« scolastique » des *Lieux* et verra notamment dans l'accusation du *référentiel anthropologique* l'axiome absolument premier de la critique. Le second s'attachera à décrire les ressorts de l'économie structurelle et le sens de la systématisme de l'ouvrage. Nous concluons enfin cette étude par un parcours des lieux textuels de la condamnation de l'exégèse allégorique, dont nous tenterons de résoudre les difficultés par un bref commentaire de l'analytique luthérienne du « testament », mené notamment à partir d'une lecture du *Sermon sur le Nouveau Testament* de 1520. C'est à même le démêlement des ressorts de cette analytique que nous pourrions pleinement comprendre les présupposés de méthode des *Loci*, la signification profonde du postulat de l'auto-exégèse, et les modes de nécessité de l'auto-dérivation des lieux théologiques.

## CHAPITRE I

### Fonction structurelle et fonction inventive des *loci communes* : un parcours dans le *De inventione dialectica* d'Agricola.

#### §1. Melanchthon et le *De inventione dialectica* : contexte d'une réception.

La théorie dialectique de Rodolphe Agricola figure au nombre des quelques références explicites de l'œuvre « linguistique<sup>44</sup> » de Philippe Melanchthon. Cette référence est très largement redondante puisqu'elle se laisse découvrir aussi bien dans le premier ouvrage rhétorique de 1519 – *De rhetorica libri tres* – que dans le *Compendiaria* de 1520, dans les *Loci communes* de 1521, dans les *Institutiones* de 1521, et jusque dans les *Elementa* de 1531<sup>45</sup>. Au-delà de ces publications « officielles », le nom ou la trace d'Agricola se rencontrent abondamment encore dans les échanges épistolaires, les notes autobiographiques ou les discours publics du réformateur<sup>46</sup>. Cette référence à l'auteur du *De inventione dialectica* est non seulement toujours élogieuse, mais elle s'accompagne aussi, le plus fréquemment, d'une souscription univoque, aux principes, schémas conceptuels et tableaux catégoriaux des théories dialectiques de l'humaniste hollandais. C'est ainsi que la table des

---

<sup>44</sup> Nous entendons désigner par ce terme d' « œuvre linguistique » l'ensemble des traités et manuels consacrés aux arts du discours, et donc la grammaire, la dialectique et la rhétorique.

<sup>45</sup> Dans le *Compendiaria dialectices ratio*, que nous étudierons en détail dans notre deuxième chapitre, la référence à Agricola est constante, bien que généralement implicite. C'est notamment dans le chapitre sur les *Usus loci finitionum* (inclus dans le quatrième livre sur les *loci*) que la filiation terminologique et thématique est la plus patente. Dans les deux premiers ouvrages rhétoriques de 1519 et de 1521, cette référence se fait jour d'abord dans les chapitres consacrés aux lieux communs (*De locis communibus*), consignés à chaque fois à la fin du premier livre sur l'*inventio* rhétorique. Dans les *Elementa rhetorices*, le nom de l'humaniste est encore explicitement cité dans ce même chapitre sur les *loci*, à l'occasion d'un renvoi à une lettre qu'Agricola avait rédigé à l'intention de Jacobum Barbarianum (*Elementa Rhetorices*, CR XIII, 454). Mais les *Elementa* renferment aussi un éloge beaucoup plus remarquable de l'humaniste, formulé dès l'adresse de l'ouvrage, où le nom d'Agricola côtoie celui de Johann Caesarius parmi les auteurs « les plus utiles de l'art dialectique. » Melanchthon y affirme ainsi que les « livres d'Agricola devraient être lus avec beaucoup d'attention » (« Extant et Rudolphi Agricolae libri, quos diligentissime legendos esse censeo... », *Elementa Rhetorices*, CR XIII, 543). Dans les *Loci communes theologici*, Melanchthon, comme nous l'annonçons plus loin, reprend d'Agricola son inventaire des chapitres de la doctrine théologique, à la fin de son introduction (voir dans les *Loci communes*, l'introduction « Hypothyses theologicae » qui s'insère à la suite de l'adresse initiale et précède l'exposition du premier *locus*.)

<sup>46</sup> Dans une lettre à Alardus de 1539 (Melanchthon, CR VI, 438-446) notamment, ou dans un discours à ses étudiants la même année à l'université de Wittenberg (*ibid.*). Bien avant cela, l'influence d'Agricola était remarquable, déjà, dans le discours inaugural de Melanchthon à son arrivée à l'université de Wittenberg (P. Melanchthon, *De arte dicendi declamatio. Eiusdem de corrigendis studiis sermo*, Beuttenmüller, 1960). Le nom de l'humaniste apparaît enfin dans une notice autobiographique de 1541 (*op. cit.*, CR VI, 716) sur laquelle nous reviendrons bientôt. A ce sujet, se référer à l'ouvrage cité plus bas : Peter Mack, *Renaissance argument*, New York, EJ Brill. 1993, p.321.

lieux dialectiques du *De inventione* est reprise souvent telle quelle dans les études que Melanchthon consacre aux lieux communs dans ses premiers ouvrages sur les arts oratoires<sup>47</sup>. De la même manière – et nous aurons l’occasion d’y revenir – la liste des lieux théologiques d’Agricola constitue encore la source native du réformateur pour l’inventaire des thèmes-clés de la doctrine chrétienne, consigné brièvement à la fin de l’introduction des *Loci communes*. Parmi les auteurs globalement contemporains de Melanchthon, seul Erasme peut prétendre – et dans une certaine mesure seulement – jouir d’un traitement aussi favorable.

Dans une certaine mesure seulement, puisque la référence à Erasme semble dans les faits, et malgré des encensements répétés, toujours assignée à une portée théorique nettement plus restreinte. Cette référence est d’abord « idéologique » et stratégique – il s’agit, contre la méthode des études « scolastiques », de soutenir l’humaniste dans son programme de réforme de la pédagogie ; puis partiellement thématique – Melanchthon hérite du *De Copia* le traitement des lieux communs de l’*oratio* morale. Mais jamais Erasme, pourtant auteur d’une œuvre exégétique largement diffusée et commentée à l’époque<sup>48</sup>, n’est cité au rang des sources théologiques centrales de la Réforme. Jamais non plus, l’orientation formelle et méthodologique de l’auteur du *De copia* ne constituera, pour Melanchthon – et en tout cas au même titre que la dialectique d’Agricola – un principe recteur essentiel et contraignant de sa propre production littéraire<sup>49</sup>.

Au contraire, le réformateur reprendra d’Agricola la *matrice structurelle* de l’intention d’un programme de reconstruction de la science. Ni seulement thématique, ni seulement terminologique ou notionnelle, l’influence d’Agricola a, pour Melanchthon, une

<sup>47</sup> Au-delà des *Loci communes* et des références théologiques des *Elementa*, cette reproduction tabulaire est à l’œuvre notamment dans les *Institutiones Rhetoricae* de 1521, à l’occasion du chapitre des *loci* où Melanchthon reproduit la table des lieux moraux en citant la référence d’une « certaine lettre d’Agricola » (« Extat et Epistola quaedam ea de re Rudolphie Agricola »). Ici l’inventaire des lieux semble toutefois plutôt devoir être attribué au *De Copia* d’Erasme.

<sup>48</sup> Notamment dans ses préfaces et annotations à sa traduction du Nouveau Testament en 1516.

<sup>49</sup> Cette affirmation peut évidemment prêter à discussion – voire, en un sens, à controverse. Le discours inaugural auquel nous avons fait référence plus haut, de même que la première *Rhétorique* de 1519 sont pour ainsi dire saturés de réminiscences érasmienne (voir à ce sujet l’article de K. Meerhoff, « Melanchthon et Agricola : Rhétorique et analyse textuelle » in *Entre logique et littérature : autour de Philippe Melanchthon*, Paris, Paradigme, 2001). Wilhelm Maurer, dans son ouvrage classique *Die junge Melanchthon (Band 1 der Humanist)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, et notamment dans le sixième chapitre sur Erasme, entendait marquer l’ampleur de l’influence de l’humaniste sur la première rhétorique de Melanchthon. Nous croyons, toutefois, que notre affirmation peut se justifier – mais nous la justifierons surtout dans la suite de notre étude – par la critique radicale que le réformateur adressera par la suite (et notamment dans ses *Elementa*) à la conception érasmienne des lieux communs de l’*oratio* morale. Nous pointerons, dans la suite de notre étude, un faisceau positif de divergences méthodologiques qui rendront raison de cette affirmation initiale. Toutefois, l’opposition d’Erasme et de Melanchthon ne se rattache pas seulement, pour nous, à quelques divergences théoriques assignables : elle nous paraît au contraire profondément structurelle et amarrée au clivage de deux programmes épistémologiques contradictoires – celui de fonder, d’un côté, une rhétorique de l’abondance discursive (la *copia*, chez Erasme) ; et, de l’autre, une discipline de la brièveté (la *brevitas*, chez Melanchthon). Sur les questions relatives à la portée et aux limites de l’influence d’Erasme dans la constitution de l’exégèse de Wittenberg, le lecteur peut se référer aux chapitres suivants.

dimension largement fondationnelle<sup>50</sup>, et, si l'on peut dire, en un sens, *épistémologique*. Ce qui se joue dans la filiation des deux auteurs, c'est la reprise d'un projet méthodologique commun de réforme du savoir. C'est pourquoi – et nous y insisterons – l'étude de cette influence ne saurait se satisfaire d'un simple inventaire des emprunts conceptuels ou d'une simple analyse comparative des divergences ou convergences théoriques de détail. Bien plus qu'un seul appareillage conceptuel ou qu'une simple série de déplacements doctrinaux, Melanchthon reprendra d'Agricola l'ambition réformatrice d'une redéfinition du sens même de la *scientificité*. Plus spécifiquement, la reconstruction de la dialectique à laquelle se livre Agricola dans le *De inventione dialectica*<sup>51</sup> constituera encore la terminaison nerveuse de la refondation méthodologique de la théologie mélanchthonienne. Evidemment, l'ostension d'une telle *répétition* et d'une telle coïncidence théoriques ne peut donner sa pleine lumière qu'à cette condition que soit tirée au clair, en retour aussi, la portée pleinement épistémologique de la Réforme. Ces deux mobiles n'en font qu'un : il s'agit de dénuder le fond(s) dialectique de la théologie de Wittenberg<sup>52</sup>.

La genèse historique et le sens théorique de l'influence d'Agricola sur l'œuvre « grammaticale<sup>53</sup> » de Philippe Melanchthon ont été discutés par Kees Meerhoff dans un article intitulé « Melanchthon et Agricola : Rhétorique et analyse textuelle »<sup>54</sup>. Presque simultanément, Peter Mack, proposait, à l'occasion d'un ouvrage consacré à la dialectique humaniste, une analyse fournie des points de convergence et d'opposition des théories oratoires de nos deux auteurs. Cet ouvrage – *Renaissance argument : Valla and Agricola*<sup>55</sup> – constitue, à l'heure d'aujourd'hui encore, l'étude-référence sur le *De inventione dialectica* de

<sup>50</sup> Comme nous l'annonçons dans nos considérations préliminaires, ce premier chapitre s'excepte très largement du programme d'une stricte interprétation doctrinale du *corpus* mélanchthonien de 1521. Toutefois, cette étude n'a pas non plus pour fonction de composer une généalogie. Dans la sphère de l'étude de la doctrine du *De inventione*, nous en restons ici encore à l'exercice de l'interprétation textuelle. Et les points d'ancrage que la pensée de Melanchthon fixera dans l'œuvre d'Agricola ne s'attesteront eux-mêmes qu'à une série de coïncidences et de répétitions. C'est donc plus à une « extension corpusculaire » qu'à une remise en question de notre perspective interprétative que nous nous livrons ici.

<sup>51</sup> Pour l'ensemble de cette étude, nous citerons le *De inventione* dans son édition-référence proposée par Alardus en 1539.

<sup>52</sup> L'expression « théologie de Wittenberg » est un emprunt à Philippe Büttgen, voir par exemple : « Doctrine et allégorie au début de la Réforme » in *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, recueil publié sous la direction de Gilbert Dahan et Richard Goulet, Paris, VRIN, 2005, p. 289 - 322.

<sup>53</sup> En général, le terme « grammatical » ou l'adjectif « grammairien » sont employés pour désigner le tout de *l'ars disserendi* et celui qui s'attache à en formaliser les règles.

<sup>54</sup> K. Meerhoff, *op. cit.*

<sup>55</sup> P. Mack, *op. cit.* Sur le problème plus précis de sujet, l'on pourra judicieusement se rapporter également à F. Goyet, « La métamorphose du docere chez Agricola et Melanchthon » in *Rhetoric-Rhétoriciens-Rederijkers, Proceedings of the Colloquium, Amsterdam, 10-13 November 1993*, Amsterdam, 1995, p. 53-65. Voir encore P. Joachimsen, « Loci communes. Eine Untersuchung zur Geistesgeschichte des Humanismus und der Reformation » in *Gesammelte Aufsätze*, Aalen, 1970, p. 393-412.

1479. L'article de K. Meerhoff a, quant à lui, le mérite de fournir une reconstitution détaillée de l'histoire précoce de la diffusion du maître-ouvrage d'Agricola dans l'Europe humaniste des débuts du XVIème. L'attention de K. Meerhoff se porte notamment sur les activités de l'éditeur bâlois Jean Froben, éditeur d'Erasme et d'Agricola, mais aussi de Mosellanus, de Latomus, de Melanchthon et même de Luther. Meerhoff parvient à montrer en quel sens une certaine inflation éditoriale, dans la deuxième décennie du XVIème siècle, a pu s'associer progressivement à un glissement tout à fait remarquable des préoccupations théoriques des esprits humanistes : d'un intérêt pour l'art oratoire et l'interprétation des lettres grecques et romaines païennes, l'attention tend à se recentrer et à se cristalliser, à partir de 1516, sur des débats de théologie et d'exégèse. Nous aurons à revenir sur les origines et la signification de ce transfert d'intérêt, dont l'œuvre de Philippe Melanchthon est évidemment elle-même largement tributaire. Mais restons-en pour le moment à l'œuvre d'Agricola et à son incidence sur la formation intellectuelle de notre réformateur.

Le *De inventione dialectica*, achevé, d'après les échanges épistolaires de son auteur, en août 1479 n'est édité pour la première fois qu'en janvier 1515 chez Thierry Martens, à Louvain. Cette édition est posthume puisque l'humaniste décède à Heidelberg en 1485, bien avant de connaître l'engouement que suscitera par la suite son œuvre dans l'Europe du Nord et du Saint-Empire germanique. Melanchthon aurait reçu, d'après une notice autobiographique rédigée pour la préface de la première édition complète de ses oeuvres, le *De inventione* des mains d'Oecolampade en 1516, lors de ses études au séminaire de Tübingen<sup>56</sup>. La lecture de l'ouvrage aurait permis à Melanchthon – qui n'avait à l'époque que dix-neuf ans – de mieux comprendre les règles et principes de l'argumentation ; mais aussi de trouver un matériau opératoire puissant pour l'interprétation des œuvres de Cicéron et de Démosthène<sup>57</sup>. La notice autobiographique de 1541 reste en cela essentiellement fidèle à la lecture mélanchthonienne « canonique » de l'office de l'art oratoire – telle que nous en commenterons, par exemple, une formulation dans les *Elementa* de 1531 : si la dialectique et la rhétorique ont une fonction analytique et inventive évidentes, ces fonctions se rattachent aussi directement au programme d'une formalisation des règles de l'interprétation textuelle. Connaître les formes et schèmes purs de l'argumentation oratoire, c'est toujours aussi se

---

<sup>56</sup> « Eo ipso tempore primum editi sunt libri Dialectici tres Rodolphi Agricola, quos mihi recens excusos Oecolampadius », voir Melanchthon, CR VI, 716.

<sup>57</sup> « Horum lextione non erudiebar tantum, sed etiam excitabar, ut in orationibus Ciceronis et Demosthenis argumentorum formas diligentius considerarem et distinguerem. Qua ex re utrumque adsequerem, ut et orationes illas melius intelligerem ac legerem libentius, et usum praeceptionum perspicerem. », *ibid.*

rendre capable d'une compréhension poussée des grands auteurs et oeuvres des lettres classiques.

Le contexte d'études de Philippe Melanchthon rendait inévitable, au-delà du geste occasionnel du don d'Oecolampade, la rencontre du réformateur avec l'œuvre d'Agricola. Cette rencontre était d'abord nécessitée par l'empreinte laissée par l'humaniste dans des séminaires où Melanchthon fit ses classes entre 1510 et sa nomination à l'université de Wittenberg. Avant Tübingen où la pensée d'Agricola était déjà très influente, le jeune étudiant fréquenta l'université d'Heidelberg qui avait accueilli les dernières années de la vie de l'humaniste. Melanchthon atteste, dans une lettre précoce à Alardus<sup>58</sup>, de la survivance de la mémoire du maître dans l'enseignement heidelbergien. D'autre part, le grand oncle de Melanchthon, Jean Reuchlin, qui prit très tôt en charge l'instruction de son neveu, avait lui-même eu l'occasion de fréquenter directement Agricola, d'abord à Paris à la fin des années 1660 puis, par la suite, à Heidelberg au début des années 1480<sup>59</sup>. Cette double convergence suffit à témoigner du caractère marquant et inévitable que devait revêtir, à cette époque, la figure d'Agricola pour Melanchthon en particulier, et, plus généralement, pour la formation d'un esprit baigné dans le milieu intellectuel de l'« humanisme nordique ».

## §2. Le *De inventione* et le projet de réforme des *artes disserendi* : perspectives d'une étude du traité.

Le fait de cette nécessaire familiarité – ou disons : de cette nécessaire fréquentation – ne peut fournir, en lui-même, aucune attestation définitive de l'ampleur de l'influence théorique des écrits d'Agricola sur la pensée constituée de Philippe Melanchthon. Si les faits relatés concordent pour indiquer la satisfaction des conditions historiques d'une rencontre, ils sont en même temps insuffisants pour permettre de conclure, par là, à la nécessité théorique d'une incidence. Cette incidence ne peut être exhibée qu'à plonger dans la chair de l'intention et du programme théorétiques des deux auteurs. L'incidence que nous tentons de caractériser renvoie d'abord à la communauté d'un infléchissement du sens fonctionnel de l'*ars disserendi*. Cet infléchissement affecte, par choc en retour, la signification et l'ordonnement de la totalité de l'édifice des savoirs. Comment devons-nous caractériser cet infléchissement ? En quel sens trouve-t-il son origine dans l'œuvre d'Agricola ? En quel sens est-il encore prolongé par le programme propre de Philippe Melanchthon ? Dans quelle

---

<sup>58</sup> Melanchthon, CR VI, 438-446.

<sup>59</sup> Pour la biographie des jeunes années de Melanchthon et l'influence de J. Reuchlin, se rapporter au premier chapitre (« Die Ausbildung in der Obhut Reuchlins ») de l'ouvrage de Wilhelm Maurer, *op. cit.*

mesure, enfin, affecte-t-il l'édifice total des savoirs, et, par là aussi, la théologie elle-même ? Nous tenterons de répondre à ces quelques questions par une étude textuelle de quelques passages ciblés du *De inventione dialectica*. Le sens profond – et ce que nous caractériserons par la suite comme la portée épistémologique – de l'ouvrage n'appert nettement qu'à cette condition de prêter une attention fine au détail terminologique de certains de ses énoncés nodaux. Si nous nous garderons donc ici d'une analyse impressionniste et exhaustive de l'ouvrage – ou d'une comparaison terme à terme de ses contenus notionnels avec ceux déployés plus tard par le réformateur de Wittenberg ; nous nous refuserons tout autant à ne concéder au *De inventione* que l'espace analytique d'un survol rapide et superficiel.

Le *De inventione dialectica* constitue l'œuvre systématique de l'humaniste frison sur la fonction de l'argumentation et les principes de la construction des discours. Sa nature précise semble difficile à caractériser. Curieusement, la question de cette caractérisation n'a guère suscité de discussions poussées, y compris au sein des études qui tendent pourtant à se centrer sur un commentaire littéral de l'ouvrage<sup>60</sup>. S'agit-il d'un manuel, d'un précis, d'une somme ? Le *De inventione* a-t-il une portée essentiellement ou uniquement instrumentale et pratique ? Renferme-t-il au contraire aussi une dimension strictement théorique ? L'omission récurrente de ces quelques questions renvoie très largement aussi aux défauts de clarification dont ces mêmes études – par ailleurs approfondies – se rendent souvent coupables vis-à-vis du problème du rapport du *De inventione* avec le programme humaniste général d'Agricola. Si le *De inventione* est souvent rapproché brièvement du discours *In laudem philosophiae et reliquarum artium oratio* ou des échanges épistolaires qui touchent au projet d'une réorganisation des sciences, la question du sens précis de ce rapprochement a souvent été mise sous le boisseau. Quelle place la dialectique d'Agricola occupe-t-elle dans son programme global de reconstruction de l'ordre des *studia* ? En quel sens la dialectique fournit-elle la matrice de cette réorganisation ? La réponse à ces questions est essentielle à l'intelligence de l'œuvre de l'humaniste. Pourtant, une étude détaillée sur le statut de la dialectique dans le programme épistémologique du penseur hollandais fait encore, en un sens, très largement défaut.

---

<sup>60</sup> Le commentaire – par ailleurs tout à fait complet dans son volet comparatif et dans ses points de détail – que P. Mack consacre au *De inventione dialectica* dans l'ouvrage déjà cité (*Renaissance argument*) esquisse assez significativement la question centrale de la nature de l'ouvrage. La présentation générale et formelle de l'œuvre est bouclée en quelques lignes (p. 120 notamment) à l'occasion desquelles l'auteur se livre à des conclusions aussi générales que celles-ci : « It is a textbook on writing, reading and thinking, and also a record of its author's reflections on his reading. » (*ibid.*, p. 120). Plus généralement, P. Mack utilisera seulement la terminologie usuelle et indéterminée du réseau d'expressions courantes (« book » et « work ») pour qualifier la nature du *De inventione*.

Nous pouvons résumer les principaux apports de la dialectique d'Agricola sous quatre énoncés, que nous aurons à justifier plus loin par un commentaire de la lettre du texte. Ces quatre énoncés peuvent servir à caractériser provisoirement les différentes facettes du geste théorique par lequel l'humaniste entend constituer le sens de sa nouvelle dialectique :

i) L'assignation à l'*oratio* d'une fonction essentiellement didactique – discourir, c'est instruire, enseigner : *docere*. Nous aurons à commenter le sens précis de ce *docere* et l'écho anticipé, bien qu'encore partiel chez Agricola, que ce terme laisse d'avance résonner avec l'enseignement comme *doctrina*. Cette assignation s'adosse à la définition de l'*argumentatio* comme support de la *fides* – et, par là aussi, à l'assimilation des logiques fiduciaires et des logiques démonstratives.

ii) L'identification de l'*oratio* et de la *studia*. Et par delà cette identification, la revendication latente d'une nécessaire portée épistémologique de l'art oratoire. La décision de cette identification s'indexe à la redéfinition du *subiectum* des *studia* comme *materia* de l'*oratio* ; puis à l'assimilation de cette *materia* à la *quaestio* du discours. La science est toujours *discours*, et le discours résolution d'un *problème*. L'unité de la question devient ainsi le principe de clôture et de distinction des différentes études au sein du système général des savoirs.

iii) L'indistinction de l'analytique et de la dialectique – et donc la reconduction de la science logique toute entière au site de l'art du discours probable (dialectique). Le *De inventione dialectica* apparaît ainsi comme une reconstruction quasi-exhaustive, bien qu'abrégée, de l'*Organon* aristotélicien lui-même. La reconnaissance de cette indistinction s'articule autour de l'exhibition d'une double fonction amplificatrice (inventive) et logique (analytique) des lieux communs. Mais aussi autour de l'identification stricte de ces lieux avec les *catégories* des prédicats (prédicaments).

iv) La thèse d'une portée *affective* de la logique ; et par là l'idée d'une homogénéité structurelle de l'économie de la preuve et de l'ordre de l'affect. Bien loin de marquer la genèse affective ou psychologique de l'analytique – comme on a pu le croire à tort à l'occasion du débat sur son prétendu scepticisme<sup>61</sup> – Agricola exhibe au contraire la portée et

---

<sup>61</sup> Voir L. Jardine, « Lorenzo Valla and the intellectual origins of human dialectic » in *Journal of the History of Philosophy*, 15, 1977, p.143-163 et l'article – du même auteur – « Lorenzo Valla : Academix Skepticism and the New Humanist Dialectic » dans *The Skeptical Tradition*, Berkeley, 1983 p. 253-286. P. Mack discute de ces

l'opérativité affective de la logique ; et même plus en un sens : *la genèse analytique et la construction dialectique de l'affectivité*. Le *movere* et le *delectare*, bien que secondaires et dérivés dans l'ordre des fonctions oratoires, appartiennent donc en propre à la dialectique : ils apparaissent comme les effets et comme les écumes propres du *docere* lui-même. La rhétorique<sup>62</sup> trouve donc en la dialectique son lieu de fondation originaire. Et la dialectique apparaît encore ainsi comme la pierre d'angle de l'art oratoire tout entier.

Ces quelques remarques convergent toutes vers la thèse d'une inclusion stricte de la réforme de la dialectique dans un programme général de réorganisation des sciences. La charpente de ce programme, c'est, comme nous le verrons, *la nouvelle méthodologie des lieux communs*. En quel sens cette méthodologie fournit-elle le mobile de cette réorganisation ? Et surtout, en quel sens est-elle nouvelle par rapport aux topiques de la longue tradition des arts oratoires<sup>63</sup> ? Nous montrerons que cette dérivation dialectique d'un programme épistémologique tient essentiellement à la reconstruction, par Agricola, d'un concept à la fois plastique et unitaire du lieu argumentatif. Avec Agricola, le *locus* est revêtu d'une triple fonction, comme source de l'invention argumentative, schème de construction des doctrines et matrice structurelle des inférences logiques<sup>64</sup>. La capacité d'Agricola d'avoir su rendre raison de cette triple-fonctionnalité dans une définition unitaire du lieu est pour beaucoup dans la fécondité gnoséologique ou épistémologique du *De inventione*. C'est de cette fécondité que Melanchthon nourrira ses écrits rhétoriques, dialectiques, mais aussi théologiques, au début

---

quelques thèses dans l'ouvrage déjà cité (*op. cit.*, p.178).

<sup>62</sup> Le commentaire du deuxième chapitre de l'ouvrage justifiera plus précisément cette thèse. Contentons-nous d'indiquer par là encore que nous ne suivons pas, en cela, l'interprétation classique que Wilhelm Risse propose du *De inventione dialectica* dans la préface de sa traduction de l'ouvrage (W. Risse, *De inventione dialectica libri tres. Mit einem Vorwort*, Olms Verlag, 1976). Il n'est notamment pas exact que la logique d'Agricola soit contenue dans sa rhétorique (cf., *ibid.*, p. 8) ou que la théorie des formes du raisonnement « dépende de la doctrine rhétorique des lieux de l'argumentation » (cf., *ibid.*, p. 9). Cela n'est pas exact, d'une part, parce que la doctrine des *loci argumentorum* n'est précisément pas une doctrine « rhétorique » mais dialectique et même catégoriale ; et ensuite parce que la part judicative de la dialectique qui traite de la validité formelle des inférences démonstratives est tout à fait distinguée, dans son économie, de la méthode inventive des lieux. L'inclusion d'une étude des affects dans la théorie de la dialectique signale, chez Agricola, l'homogénéité, la réceptivité – ou même une certaine « plasticité » – de cette affectivité à l'analyticité de la logique pure. Cette inclusion ne saurait donc jamais se laisser interpréter, comme le pense Risse, comme l'affirmation inavouée d'une prégnance native de la rhétorique sur la dialectique formelle dans l'économie de la construction argumentative.

<sup>63</sup> Sur cette tradition, nous pouvons nous rapporter à l'ouvrage d'Ann Moss, *Le recueil des lieux communs*, Genève, Droz, 2002.

<sup>64</sup> Que la dialectique d'Agricola ne soit pas exclusivement – et peut-être même pas essentiellement – une théorie de l'invention des arguments – mais qu'elle renferme encore en son sens plus profond, et dans son arrière-fond matriciel, une théorie de l'économie discursive, c'est là l'une des idées phares de notre présente étude. En ce sens, nous ne pouvons justifier à ce stade la thèse de cette triple fonctionnalité : cette justification constitue le nerf et le point focal de l'ensemble du commentaire qui va suivre.

des années 1520. Mais laissons là les anticipations : il est temps de nous soumettre à l'exercice du commentaire textuel.

§3. Structure de l'ouvrage et fonction de l'art oratoire : la double charge productive et rectrice de la discipline dialectique

L'ouvrage *De inventione dialectica* se compose de soixante-quinze chapitres, articulés en trois livres de tailles inégales<sup>65</sup>. Le premier livre, qui contient la matrice catégoriale de la dialectique de l'humaniste, fournit l'occasion d'une discussion générale de la nature et des offices de l'*oratio*, et une exposition détaillée – souvent tabulaire – des différents lieux communs de l'invention oratoire. Ce premier livre est d'une importance capitale pour notre étude, non seulement en cela qu'il renferme la description systématique et complète du système des *loci* ; mais encore du fait qu'il esquisse aussi l'analyse de leurs fonctions épistémiques et des rapports qu'ils entretiennent avec la table des prédicables, catégories et autres entités habituellement assignés au champ de la grammaire ou de l'ontologie. Le deuxième livre est essentiellement centré sur une étude de l'argumentation. Après avoir défini l'œuvre propre de la dialectique par le détour d'une critique générale de l'organisation « scolastique » des sciences, Agricola se propose de décrire les ressources et les instruments de l'invention et du jugement des arguments. Cet exposé des grands principes de l'invention contient en outre une étude détaillée des modes d'application du système des lieux à l'échelle de la production syllogistique. Nous aurons à commenter cette étrange – et absolument originale sous cette forme – « déduction topique » de l'analytique classique : c'est en elle que le geste d'une reconstruction « dialectico-centrée » de l'*ars disserendi* trouve sa plus remarquable expression. Le troisième livre traite successivement des offices du *movere* (c'est-à-dire des passions) du *delectare* (de l'ornement), puis des questions relatives au style et à la structure (*dispositio*) des *oratores*.

Le schéma de construction du *De inventione* peut paraître, sous certains aspects, curieusement régressif : le premier livre comprend une exposition approfondie et une discussion détaillée de tous les *loci argumentorum*, alors que la définition précise de la nature et de la matière mêmes de la dialectique – que l'on pourrait s'attendre à découvrir dès l'ouverture du manuel – n'est étrangement présentée que dans les premiers chapitres du deuxième livre. En bien des points, les analyses particulières des deuxième et troisième livres paraissent nettement en retrait par rapport à l'originalité et à la fécondité analytique du

---

<sup>65</sup> Le troisième livre, notamment, ne comprend que 8 chapitres.

premier – ou plus exactement : cette fécondité et cette originalité semblent déjà annoncées, et même très largement épuisées, par les développements du livre inaugural<sup>66</sup>. Pour cette raison même, notre étude s'attachera presque exclusivement au commentaire de la première partie du *De inventione*. Pour cette raison encore, nous ferons le choix de commenter l'ouvrage de manière souvent transversale, en renversant la *dispositio* de ses éléments thématiques et en greffant aux analyses du premier livre des matières empruntées aux deux suivants.

Commençons ainsi notre parcours textuel par une étude anticipée des premiers développements du deuxième livre sur la nature de la dialectique. Comment Agricola entend-il précisément situer les coordonnées de cette discipline dans le plan général de l'édifice des *artes* ? La dialectique est-elle bien, d'ailleurs, elle-même un *ars* ? Quelle est alors son *subjectum* originaire – le domaine d'objectivités dont elle assume la prise en charge ? Enfin comment ce dernier s'articule-t-il aux autres domaines des sciences particulières ? Les huit premiers chapitres du deuxième livre peuvent apparaître comme une réponse détaillée à la question du sens de la fonction *fondationnelle* ou « archi-tectonique » de la dialectique pour la configuration des *studia*. La première approche qu'Agricola esquisse pour caractériser la tâche spécifique de la discipline-maîtresse de l'art oratoire est, en un sens, encore très traditionnelle :

« Le seul office propre de la dialectique, en effet, est d'apporter des preuves sur quelque sujet probable que ce soit, autant que la nature de celui-ci le permet. <sup>67</sup> »

Conformément à la tradition d'abord héritée des *Topiques* aristotéliens<sup>68</sup>, la dialectique se trouve renvoyée à la tâche de la construction d'arguments (« argumenti ») pour

---

<sup>66</sup> Le troisième livre, qui reprend souvent bon nombre de théories classiques de la rhétorique – et notamment celles des *Institutiones Oratores* de Quintilien - apparaît plus « conservateur » et moins novateur que le premier – bien qu'il inclut encore en lui-même quelques analyses originales sur le style (de l'abondance et de la restriction) et sur la *dispositio*. Mais le deuxième livre lui-même nous apparaît déjà « en retrait » par rapport à la théorie des *loci argumentorum*. Si l'inventaire des lieux et le sens opératoire qui leur est conféré dans le premier livre est absolument propre à Agricola (bien qu'il se nourrisse évidemment aussi d'un certain nombre de références classiques et par exemple des différentes théories des prédicaments), le deuxième livre apparaît déjà moins révolutionnaire, notamment dans sa partie formelle (théorie des syllogismes) – ou d'une révolution dont le parcours semble déjà nettement balisé par les acquis de la première section (comme la théorie de la *quaestio* qui découle en un sens naturellement de la nature didactique du discours). Évidemment, cette thèse que nous lançons s'adosse directement à celle qui voit dans l'acte de la réduction de l'*oratio* au *docere* la charpente principale de la rénovation agricoléenne de la dialectique.

<sup>67</sup> « Cum sit enim solum istud propriumque dialectices munus, posse de qualibet re probabiliter, quantum ipsius natura patitur, argumentari. » *De inventione dialectica*, Alardus I, 178.

<sup>68</sup> « Le but de ce traité [les *Topiques*, quatrième partie de l'*Organon* qui expose spécifiquement la méthode propre de l'argumentation dialectique] est de trouver une méthode qui nous mette en mesure d'argumenter sur tout problème proposé, en partant de prémisses probables. » (*Les Topiques*, livre I, 1<sup>er</sup> chapitre, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2004).

le large domaine des matières considérées comme *probables* (« probabiliter »). Cette tâche se scinde elle-même en deux parties distinctes :

« [La dialectique] enseigne, d'une part, une méthode pour inventer des arguments (...) et, d'autre part, après l'invention de l'argument, elle donne des règles pour la forme de l'argumentation...<sup>69</sup> »

La tâche formelle de l'étude des règles de l'argumentation ne doit pas se comprendre autrement que comme l'examen critique de la validité logique des inférences mobilisées à l'occasion de la défense de la thèse de l'*oratio*. L'opposition nourricière – et plus tard, l'articulation – de la *fonctionnalité inventive* et de cette *opérativité critique* de la dialectique structure l'ensemble de l'œuvre d'Agricola. Une inférence est valide quand elle exhibe un lien de conséquence nécessaire entre une série de prémisses connues et une conclusion qui en est dérivée<sup>70</sup>. Le constat de la validité de cette inférence dépend de la possibilité, pour le dialecticien, de rendre compte de la conformité de sa forme avec les schémas inférentiels-types définis dans la logique classique (inférences déductives – et donc essentiellement syllogistiques – et inductives). Or la définition même de ces formes d'inférences revient, pour Agricola, à la charge de la dialectique. Par là, la discipline de l'argumentation « probable » se trouve en fait inclure en elle-même une part non négligeable de la tâche qui se voyait ordinairement assignée à la seule analytique (ou logique formelle). Cette partie critique de la discipline dialectique sera nommée le « jugement » (« iudicatum »)<sup>71</sup>.

#### §4. Invention et Jugement.

A la première fonction – la fonction inventive – se rattache, dans l'ordre du discours, la *délibération*<sup>72</sup>. Le dessein de la délibération est de fournir et de délimiter l'*extension matérielle* du discours – « ce qui doit être dit sur chaque sujet »<sup>73</sup>. Cette délibération inventive, en tant qu'elle fixe le domaine ou la clôture de l'*oratio*, est elle-même tout à la fois expansive

---

<sup>69</sup> « ...quarum una excogitandi argumenti viam docet, quam inveniendi vocant, cui parti omnis de locis destinatur disputatio, altera, cum inventum est argumentum, formam quandam argumentandi. » Agricola, *op. cit.*, 178

<sup>70</sup> Les analyses consacrées à la méthode de l'examen portant sur la validité formelle de l'argumentation sont consignées notamment entre les chapitres 18 et 21 du deuxième livre du manuel. La validité y est définie très traditionnellement à partir des schémas-types d'inférence valides (énumération, syllogisme). La suite de notre étude consacrera un bref excursus à ces quelques développements à l'occasion de la discussion touchant au schématisme analytique des lieux.

<sup>71</sup> « Ea dicitur iudicandi pars », *ibid.*, 178

<sup>72</sup> « Cumque prior illa consilii teneat vicem et deliberet... », *ibid.*, 178

<sup>73</sup> « ...quid sit de re quaque dicendum », *ibid.*, 178.

et restrictive. Par là, l'opérativité négative et rectrice de la dialectique ne doit pas être rabattue sur le seul *iudicatum* : l'invention renferme elle aussi, dans la sphère propre de son exercice, une productivité seulement régulatrice et critique. Délibérer sur ce qui doit être dit, c'est – comme nous l'indiquions déjà dans notre formulation précédente – fournir *et* délimiter l'espace ou la surface d'exercice de l'*oratio*. L'invention délivre donc l'extension mais fixe aussi – et corrélativement – la *restriction* du domaine matériel conforme à la question mise en jeu dans une dispute. L'invention apparaît ainsi, par delà sa pure productivité inventive, comme la *discrimination régulatrice* qui sépare d'avance, dans le fonds infini des matières virtuelles des discours, *ce qui se rattache et ce qui s'écarte* du sujet proposé.

La fonction judiciaire est, quant à elle, d'abord ordonnatrice ou rectrice. C'est à légiférer les arguments et à débusquer ses formes invalides que la dialectique s'attelle dans le moment de son « jugement ». A ce titre, Agricola pourra user de la métaphore du test de la fiabilité de la monnaie pour rendre compte du sens de son opération<sup>74</sup>. L'évaluation vise donc d'abord à mettre à nu et, par suite, à évacuer les argumentations tronquées ou « faussaires ». Mais cet usage seulement négatif du *iudicatum* s'associe aussi à la fonction positive et constructrice par laquelle les différentes idées satellites de l'invention sont ordonnées sous les schèmes standards de l'inférence. Dans le jugement, il s'agit de disposer ou de structurer au sein d'une argumentation crédible toutes les matières discursives retenues dans la délibération antérieure. En ce sens, la fonction judiciaire de la dialectique est, dans sa positivité même, nécessairement toujours seconde et subordonnée à l'instance préalable de la délibération. Agricola critiquera ainsi systématiquement la confusion et le renversement dont la dialectique médiévale se rendrait coupable dans l'ordonnement des étapes de l'*invention* et de l'*examen* des arguments :

« Il (le dialecticien) traite de l'invention à la place du jugement et essaie de démontrer qu'il a construit une bonne argumentation, parce que son argument est dérivé d'un élément plus grand qui est comparé, d'un argument semblable, du genre ou de l'espèce. Ces très savants messieurs [...] ne comprennent pas qu'aucune argumentation ne présente nécessairement de cohérence parce qu'elle est inférée de l'espèce, du genre, ou d'un autre lieu. Car on peut inférer des argumentations faibles et incohérentes de tous les lieux.<sup>75</sup> »

---

<sup>74</sup> « Hoc est, certam explorandi argumenti tradit regulam, qua veluti nummi moneta probumne sit an nequam fallaxque dignoscatur. », *ibid.*, 179.

<sup>75</sup> « Tum ad id quod consilii erat post rem factam revertitur et inveniendi partem transfert ad iudicandum conaturque ostendere bene se argumentatum esse, quoniam sit argumentum vel a maiori vel simili, genere specieve deductum... », *ibid.*, 179.

La validité de l'argumentation ne dépend jamais seulement de la possibilité de dériver le prédicat de la conclusion d'une inférence du *locus* propre de son sujet. La méthode topique de la dérivation argumentative n'offre d'abord – ainsi comprise comme la simple dérivation lexicale d'un faisceau de mots à partir de l'application d'un ensemble de lieux (genre, espèce, cause...) à un terme initial – que la condition de *l'inflation contrôlée* de matières adjacentes au sujet du discours proposé. Mais si cette inflation contrôlée est bien absolument première et indispensable dans l'ordre de la construction de l'*oratio* ; elle ne doit jamais pour autant supporter la prétention de garantir en elle-même la condition de la *validité inférentielle* de l'argumentation. Si le lieu est bien le fonds de réserve – la citerne discursive – de l'argumentation, il ne l'est que comme le *rassemblement préalable* d'un divers de matières ou de contenus en attente d'être « judicativement » ordonnancés. Les actes *du rassemblement préalable* de cette matière et de l'*ordonnement* de leur forme argumentative tombent toujours dans deux opérations irréductiblement distinctes.

Cette critique vise évidemment le formalisme de la logique médiévale : l'évacuation des problématiques associées aux fonctions inventives de la dialectique s'associant toujours avec la déconstruction du mythe d'une dérivation purement formelle des arguments qui se rattachent à la fondation d'une *cause*. Mais par delà cette critique directe de la logique des universités de son temps, c'est encore Aristote lui-même, et le formalisme de son analytique qui est visé.

Or si le formalisme – ou si l'on peut dire : la prétention d'un schématisme formellement inventif – de la dialectique « scolastique »<sup>76</sup> ne peut résister à la rigueur de l'analyse de la division des *officii* de la construction oratoire, c'est avant tout parce que le *iudicatum* n'est jamais lui-même qu'une fonction formelle de contrôle ou d'évaluation de la conformité des arguments aux différents schémas-types d'inférences démonstratives. Et cette fonction de contrôle – seulement rectrice, seulement seconde – ne saurait prétendre composer en elle-même une quelconque inventivité nativement productrice. Même lorsque le *iudicatum* se fait productif selon la signification que nous exposons plus haut, cette productivité n'est

---

<sup>76</sup> Dans ce cas comme dans d'autres, le terme de « scolastique » n'est pas pleinement approprié. Non pas seulement d'ailleurs parce qu'il confère une unité artificielle à une période historique de la pensée pour laquelle la thèse de cette unité est toujours problématique. Mais surtout parce que ces dites critiques visent et atteignent en fait toujours d'abord l'édifice aristotélicien lui-même. La critique que l'humaniste adresse à cette prétendue inversion de l'ordre naturel de l'*inventio* et du *iudicatum* peut bien, comme le pense Marc Van der Poel dans sa traduction des *Écrits sur la dialectique et l'humanisme*, Paris, Honoré Champion, 1996, p. 103, viser la théorie de la *consequentia* comme on la trouve, par exemple, formulée chez Ockham. Mais elle s'origine toujours d'abord dans la critique de la configuration même de l'*Organon* aristotélicien, et dans l'antériorité injustifiée des *Analytiques* sur les *Topiques*.

toujours que celle d'une organisation ou d'une configuration inférentielle seconde : organisation d'un agrégat d'idées d'abord reçus dans une *inventio* antérieure. La tâche de l'expansion matérielle du discours et la tâche de la mise en forme des inférences doivent donc, par principe, être toujours rigoureusement distinguées. Et cette distinction doit encore s'entendre aussi comme l'antériorité stricte de la fonction inventive sur l'analytique formelle : antériorité des *Topiques* sur les *Analytiques*.

La critique du formalisme de la dialectique classique se rattache directement à une répudiation plus large de la structure générale du système des *studia* « scolastiques ». Cette répudiation s'énonce dans les termes classiques du constat d'une confusion des *genres* :

« [Toutes les disciplines] se jettent, comme des bêtes sauvages évadées de leurs cages, sur le terrain qui revient de droit à leurs voisins ; il n'y a pour ainsi dire rien qui ne soit appris aujourd'hui en sa propre place.<sup>77</sup> »

La métaphore de la clôture et du territoire est évidemment remarquable dans un projet dialectique qui se rattache directement à l'intention d'une topologie – projet centré sur l'exposition d'une fonction inventive articulée d'abord autour de la méthode des *lieux*. Et la tournure juridique (on notera notamment l'invocation du « *ius* » après celle du *iudicatum*) de cette métaphore mérite encore d'être signalée. Ici s'esquisse déjà en un sens le fil conducteur du programme total de la dialectique d'Agricola : refonder la dialectique à partir de l'analyse de son office inventif, c'est se munir aussi des principes de l'élaboration d'une législation rigoureuse touchant à la distribution des clôtures et des domaines propres aux différents *studia*. Ainsi la réforme de la dialectique sera notamment le *linéament* du refus structurel de l'immixtion de la physique dans la médecine, de la rhétorique dans le droit, ou encore de la métaphysique dans la théologie – autant d'exemples cités plus loin par l'humaniste frison<sup>78</sup>. Et le refus de cette immixtion s'arrime encore structurellement – mais nous anticipons ici des développements ultérieurs – à un principe d'« économie topique » de la *matière* des discours.

Ce mouvement discursif qui tend à dénoncer le caractère rhapsodique de l'agencement des sciences dans l'université du Moyen-Âge tardif aura, comme nous le mentionnions déjà plus haut, un écho considérable dans le cercle des discussions humanistes du premier seizième siècle. L'accusation plus spécifique de la déteinte métaphysique de la

---

<sup>77</sup> « Cum cuncta, velut ferae caveis effractis, in proximorum ius et fines irruerint nex quicquam ferme discatur hoc tempore suo loco. », *ibid.*, 179.

<sup>78</sup> « Sic iurisconsulti perplexa et involuta disputandi praecepta balbutiunt, sic medicinae studia magna ex parte redacta sunt ad supervacuas instituto suo physices quaestiones, sic physice mathematicas arripuit, unde verbosa illa est de maximo et minimo et de calculandi, ut aiunt ratione iactacio... », *ibid.*, 179.

théologie<sup>79</sup> influencera évidemment encore Melanchthon, qui en reprendra le thème et les arguments dès son discours d'investiture à l'université de Wittenberg<sup>80</sup>. En ce sens, l'anti-métaphysique des *Loci communes*, trouvera déjà dans le *De inventione*, et au-delà de son patronage luthérien postérieur, l'accent « juridictionnel » de sa formulation. N'insistons pas sur ce premier point. L'histoire et l'énoncé de la condamnation « agricolaienne » de la « rhapsodie » des sciences sont globalement bien connus<sup>81</sup>. Il est plus essentiel pour nous de tenter de la resituer ici dans ses ressorts conceptuels plus profonds.

#### §5. Statut et situation de la dialectique dans le système des sciences.

Le deuxième chapitre du deuxième livre se propose de discuter plus en détail la question du domaine et de la portée épistémique de la dialectique. Cette discussion sera l'occasion pour Agricola d'introduire sa théorie de la question (*quaestio*) de l'*oratio* – centrale, comme nous l'annonçons brièvement en introduction, pour le programme général de la réforme humaniste des *studia*. Quelle est donc la matière de la dialectique ? De quel domaine d'étude la dialectique assume-t-elle la prise en charge ? Cette question initiale se trouve d'abord reconduite au problème de la nature formelle de la discipline : la dialectique est-elle un *ars* ou une *facultas* ?

« Quelques uns considèrent la dialectique comme l'un des arts tandis que d'autres la nomment une aptitude [facultas] spécifique. »<sup>82</sup>

Agricola soutient que la dialectique est nécessairement un *ars*. Cette affirmation est supportée par un double argument. Le deuxième, qui ne retiendra pas notre attention ici, se rattache à la discussion sur l'utilité pratique de la discipline. Ce qui est une méthode constituée en vue de la réalisation d'une fin est un art. Or la dialectique délivre précisément les préceptes fondamentaux d'une méthode pour la construction des raisonnements. Donc la dialectique doit être légitimement tenue pour un *art*, au même titre que les arts libéraux ou que les techniques dont la visée est plus immédiatement pragmatique<sup>83</sup>. Le premier argument

---

<sup>79</sup> « De theologia vero quid dicere oportet? Cui si metaphysicen, si physicen, si dialecticen hodie demas, nudam porro et destitutam et quae nomen suum tueri nequeat reddas. », *ibid.*, 179.

<sup>80</sup> *De arte dicendi declamatio. Eiusdem de corrigendis studiis sermo*, Beuttenbüller 1960.

<sup>81</sup> Et notamment expliquée en détail dans l'ouvrage de P. Mack déjà référencé.

<sup>82</sup> « Dialecticen quidam ex artium genere voluerunt esse, quidam facultatem quandam vocavere. » *ibid.*, 191.

<sup>83</sup> Voir *ibid.*, 191.

doit nous retenir plus longuement. Cet argument est référé à la fonction fondationnelle de la dialectique au sein du réseau des *artes* :

« Il serait tout à fait inconvenant de rayer de la liste des arts justement celui qui est le guide et le pilier des autres et sans l'aide duquel aucun ne pourrait prendre la mesure des frontières [fines] qui lui sont imparties.<sup>84</sup> »

Le sens de la fonction « archi-tectonique » de la dialectique ne revêt plus ici la seule signification d'un linéament méthodologique ou formel. Comme art du raisonnement ou science du « discours droit », la dialectique est évidemment fondatrice, pour l'édifice épistémique, en cela d'abord qu'elle fournit les premiers instruments de toute *oratio* et les premiers schémas formels de toute argumentation. Mais ce n'est plus cette seule signification fondationnelle qu'Agricola vise à décrire ici. La dialectique assume avant tout une dimension fondatrice en tant qu'elle prend pour tâche de *fixer les frontières* ou d'assigner les *territoires* respectifs de chaque discipline particulière. Vis-à-vis du système général des *studia*, la dialectique se voit donc confier une fonction originairement coordinatrice ou organisatrice. C'est au sein de la dialectique que la distribution des régions disciplinaires trouve l'instance de sa première décision. En cela s'éclaire déjà la portée de la métaphore juridique qui traverse souvent plus ou moins expressément les discussions du *De inventione* sur la nature et le rôle de la science maîtresse des disciplines oratoires : si la dialectique assume une fonction *législatrice*, c'est moins celle d'une fonction seulement judiciaire (à l'œuvre dans la sanction des infractions formelles aux schémas valides de raisonnement) que celle d'une assignation ou d'une *administration des territoires*. Et cette administration des territoires – ou la fixation des *finis* de chaque *studium* – renvoie d'abord à l'inventivité de l'*oratio* et au réseau de préceptes qui encadre son développement : la méthodologie des *loci argumentorum*.

La difficulté est alors de comprendre comment la dialectique, tout en assumant cette charge législative extérieure peut, en même temps, se situer concrètement *au sein même* de l'ordre des *artes* dont elle définit la première coordination. Reprenant la division classique de la science (logique, nature, morale) héritée des stoïciens – dont le discours *In laudem philosophiae et reliquarum artium oratio* exposera une présentation systématique – Agricola situe la dialectique au sein de la classe générale des disciplines qui visent à définir « les règles du discours » :

---

<sup>84</sup> « Artem esse communis accepit opinio et artem disserendi vulgo dicimus hocque nomine editi de ea inscribuntur libri, eritque nimirum indignum artium eam excludere numero, quae reliquarum dux sit et stabilitrix artium et sine cuius praesidio tueri fines suos reliquae non statis commode possint », *ibid.*, 191.

« Certains arts se rapportent à la connaissance de la nature des choses, d'autres à la correction [emendandam] de la vie humaine, d'autres encore aux règles de discours et à l'exercice de la parole. Il va de soi que la dialectique appartient à ce dernier groupe.<sup>85</sup> »

L'inscription de la dialectique au sein de la *logique générale* est tout à fait dans l'ordre de la longue tradition des découpages post-stoïciens des domaines des arts. Traditionnelle aussi la réduction consécutive de la science du discours au *trivium* composée par la conjonction de la grammaire, de la dialectique et de la rhétorique<sup>86</sup>. Mais le principe évoqué pour justifier cette division – plus original – mérite au contraire d'être relevé. Ce principe se rattache à la distinction des trois composantes matricielles de l'acte discursif :

« Or pour chaque discours, il y a trois facteurs qui doivent être relevés, à savoir : l'orateur, l'auditeur et ce dont traite le discours. Premièrement, l'intention de celui qui parle doit être claire, deuxièmement, l'auditeur doit écouter avec une attention favorable, troisièmement ce qui est dit doit être perçu comme plausible et vraisemblable.<sup>87</sup> »

Agricola s'emploie à associer, directement à la suite de cet extrait, la « clarté de l'intention » à l'office propre de la *science grammaticale*, et la fonction de l'« attention favorable » à la *discipline rhétorique*. Reste la troisième dimension du discours : la *matière* de l'*oratio* et l'exigence de plausibilité qui lui est corrélée. Cette ultime fonction est assignée à la discipline dialectique :

« Par conséquent, il semble que la dialectique peut réclamer pour elle ce qui reste, à savoir, le fait de parler, sur des bases plausibles, de toute question possible sur laquelle on peut tenir un discours.<sup>88</sup> »

La dialectique trouve ainsi son lieu natif dans l'espace des disciplines du *trivium* : ni assignée à la subjectivité du locuteur et aux règles de syntaxes sur lesquelles se laissent fonder la clarté et l'intelligibilité du discours, ni adossée à l'intention de tenir en haleine une

---

<sup>85</sup> « Artium autem aliae ad naturas rerum cognoscendas, aliae ad vitam hominum emendandam, aliae ad orationis dicendique regulam pertinent, huiusque generic dialecticen esse apparet. », *ibid.*, 192. Cette division des *artes* se rattache évidemment à la division traditionnelle des stoïciens. *L'Eloge de la philosophie et des autres arts (In laudem philosophiae et reliquarum artium oratio)* - dont une traduction française réalisée par Marc van der Poel est disponible dans le recueil sus-cité – comporte un développement détaillé touchant à la question de l'articulation des différentes disciplines au sein du tout du savoir.

<sup>86</sup> Voir *ibid.*, 192.

<sup>87</sup> « Tria ergo constat in omni oratione esse oportere, eum qui dicit, eum qui audit et rem de qua habetur oratio ; tresque proinde in dicendo observationes, ut percipi possit quid sibi velit qui dicit, ut cupide audiat cui dicitur ut probabile sit habeturque fides ei quod dicitur. », *ibid.*, 192.

<sup>88</sup> « Quod reliquum igitur est videbitur sibi dialectice vindicare, probabiliter dicere de qualibet re, quae deducitur in orationem. » *ibid.*, 192.

assemblée toujours potentiellement distraite ; la dialectique assume la prise en charge de la *chose-même* : l'*oratio* en tant que telle et la plausibilité de la thèse qui s'y trouve professée. Ce découpage des offices respectifs des différentes disciplines de la logique appelle un certain nombre de remarques importantes :

a) Le *trivium* se confond, pour Agricola, avec le tout de la logique elle-même (au sens stoïcien de la *méthode*) Cette identification prépare le terrain pour l'intégration rigoureuse de l'analytique (l'étude formelle des inférences) dans le champ de l'extension originaire de la discipline dialectique. Cette assimilation n'est pas – formellement – propre à l'humaniste. Mais le sens que notre auteur lui confèrera par la suite est, par contre, tout à fait nouveau.

b) L'apparence formelle d'une répartition équilibrée des champs respectifs des disciplines du *trivium* en fonction des différents offices de l'art oratoire ne doit pas masquer l'évidence d'une prégnance principielle de la discipline dialectique. La grammaire se voit ici amarrée à une dimension essentiellement négative et préparatoire : il s'y agit seulement de garantir l'intelligibilité de l'expression de l'intention subjective d'un locuteur. Quant à la rhétorique, son extension est strictement réduite à une fonction ornementale. Bien loin d'être l'*antistrophe*<sup>89</sup> de la dialectique pour la sphère des discours publics, elle ne garantit que la bonne réceptivité de l'auditoire à un discours qui est *déjà en soi* – et en dehors du champ d'activité rhétorique – préalablement constitué comme *oratio* crédible. Autrement dit, la construction de la crédibilité du discours crédible tombe toujours en dehors de sa sphère d'activité. A cette rhétorique ne revient donc plus que la maigre tâche de « retenir l'attention » ou de « captiver un auditoire » dont l'éventualité de la conviction et la possibilité de l'adhésion ne dépendent de toute façon, pour l'essentiel, que du *contenu interne* – et donc non rhétorique – du discours. C'est en ce sens que la dialectique – qui seule fonde cette crédibilité en question – est bien la pièce maîtresse de la logique toute entière.

c) C'est encore très traditionnellement, en un sens – et du moins en apparence –, que la dialectique se trouve assignée au champ du discours plausible ou probable (*probabiliter*). Toutefois cette assignation doit être resituée dans le contexte théorique original qui est celui de la théorie oratoire d'Agricola : la *probabilité* du discours signifiant moins ici l'incertitude des prémisses sur lesquelles se fondent l'argumentation de la thèse défendue<sup>90</sup>, que la simple

<sup>89</sup> « La rhétorique est l'antistrophe de la dialectique : car l'une et l'autre portent sur des matières qui – étant communes, d'une certaine façon, à tout le monde – sont de la compétence de tout un chacun et ne relèvent d'aucune science délimitée. » Aristote, *Rhétorique*, trad. P. Chiron, Paris, G.F., 2007.

<sup>90</sup> Comme dans la tradition post-aristotélécienne fidèle à la définition de la dialectique consignée dans les *Topiques*, voir plus haut note 19.

possibilité pour cette thèse d'être débattue ou disputée. Or la logique disputatoire de l'*oratio* tire sa matrice de sa racine *questionnante* – c'est-à-dire de la fondation ou de l'impulsion du discours dans une question problématique. Cette possibilité du *débat* énonce donc d'abord l'engendrement du discours dans le surgissement d'une *question*. En sachant que ce surgissement questionnant est co-extensif à la logique de la construction de toutes les formes possibles d'*oratio* – y compris donc de ses formes spécifiquement scientifiques – c'est, par là, l'édifice total des *studia* qui se trouve finalement lui-même référé à la logique du *discours probable*.

#### §6. Clôture de la *quaestio* et juridiction dialectique des domaines des *artes*.

La thèse d'un enracinement de toute *oratio* dans l'*a priori* de la question est héritée directement des théories rhétoriques classiques, et notamment de l'*Institutiones Oratores* de Quintilien<sup>91</sup>. L'analyse plus précise de cet enracinement – et l'inventaire des différents genres et subdivisions des questions discursives qui s'y rattache – s'expose entre les sixième et quatorzième chapitres du deuxième livre du *De inventione*. L'abondance formelle du traitement de ce thème – qui occupe tout de même à lui seul neuf chapitres de l'ouvrage – suffit déjà à témoigner de sa prégnance au sein du programme dialectique d'Agricola. La discussion de la *quaestio*<sup>92</sup> s'origine dans l'investigation initiale sur la matière de la *dialectique*. Reprenant en cela les analyses précédentes – dont nous avons ébauchés plus haut les grands contours – notre auteur affirme, au sujet de cette *materia* :

« Afin que personne ne se laisse induire en erreur par l'ambiguïté de ce mot, je veux signaler que par « matière des arts », on veut dire parfois ce qui est enseigné par les arts, ce dont les arts s'occupent. Dans le livre précédent, nous avons dit qu'on parle aussi dans ce cas de « sujet » [subiectum]. Ainsi nous pouvons nommer comme matière de la dialectique, l'argumentation selon la coutume, ou, comme je le préfère moi-même, le discours plausible.<sup>93</sup> »

<sup>91</sup> Voir notamment le onzième chapitre du troisième livre des *Institutiones oratores*, Paris, Belles Lettres, 1975.

<sup>92</sup> Nous laisserons globalement intraduit le terme « *quaestio* » qui, dans son acception « agricolaienne » renvoie à une connotation sémantique plus proche de celle du terme « problème » ou « problématique » – y compris en un sens scolairement dissertatoire – que du terme français « question ». En revanche, nous pourrions parler de « point de départ questionnant » ou de « questionnement » – termes dans lesquels affleurent déjà plus nettement la coloration et la tension problématiques.

<sup>93</sup> « Ne quem fallat autem nominis huius ambiguitas, illud admonitum velim materiam artium quandoque dici id, quod artibus docetur et circa quod versatur cura consideratioque illarum, quod et subiectum vocari priore libro diximus. Sic materiam dialectices possumus dicere argumentationem, ut plerique, vel, ut nos dictionem probabilem. », Agricola, *op. cit.*, 206.

La *materia* des *artes* doit être identifiée avec ce que l'épistémologie post-aristotélicienne, dans la lignée des discussions des *Seconds Analytiques*, nommait le « *subjectum* » des études. Le *subjectum* est, nous le savons<sup>94</sup>, le domaine ou la région de l'étant dont les *disciplines particulières* prennent en charge l'investigation. Avant d'être un champ ou une région seulement discursifs, le *subjectum* est donc – du moins selon l'acception communément admise au sein de cette tradition épistémologique issue d'une genèse aristotélicienne – d'abord *un domaine objectif* de réalités : une sous-division ou une segmentation de l'Être lui-même. En cela, le *subjectum* des sciences se confond aussi avec le *genre* fondamental (minéral, animal, mobiles éternels etc.) dont il incombe aux différentes *studia* de décrire les espèces, de formaliser les lois etc. Un système des arts est complet lorsque toutes les sous-divisions génériques de l'Être ont été assignées à une science unique (la physique pour le genre des mobiles, la cosmologie pour le genre des mobiles éternels, la psychologie pour l'étude de l'animé etc.)

Nous savons qu'en ce sens la scientificité de disciplines comme la métaphysique ou la dialectique était problématique et débattue<sup>95</sup>. A ces sciences ne reviennent aucun *subjectum* qui puisse garantir l'unité d'un parcours investigatif. En quel sens peuvent-elles être, dès lors, encore situées au sein de l'édifice des *studia* ? Peut-on encore qualifier de « sciences », *sans équivoques*, et au même titre que les sciences des genres particuliers de l'étant, une discipline strictement instrumentale et préparatoire comme la dialectique, ou une science résolument générale et fondatrice comme la métaphysique ? C'est de ce type de questions – longuement disputées au sein des facultés de théologie, mais aussi dans la métaphysique ou dans la dialectique médiévale – qu'Agricola hérite pour sa présente enquête. De cette tradition encore Agricola recevra le tissu mosaïque d'un système d'outillage conceptuel – *quaestio, materia, subiectum, studium, scientia, doctrina* – dont la signification et les modes d'entrelacements natifs se verront profondément altérés sous le geste réformateur de l'humaniste.

Pour découvrir la matière de la dialectique, il faut tenter de la dériver de son office propre. La matière s'identifiera ainsi au « matériau avec lequel l'étude considérée essaie

---

<sup>94</sup> A ce sujet, la référence de toute la tradition de l'épistémologie médiévale est évidemment le vingt-huitième chapitre du premier livre des *Seconds Analytiques* d'Aristote (chapitre inclus dans la cinquième section). Ce chapitre traite en détail du problème de l'unité – et, pouvons-nous dire dans une conceptualité impropre mais opérante : du principe de clôture – d'une science. La brève esquisse que nous peignons ici de la théorie aristotélicienne est énoncée dans un vocabulaire volontairement scolastique : c'est à partir de cette tradition qu'Agricola engage la présente discussion.

<sup>95</sup> On peut se référer par exemple – mais ces quelques renvois sont arbitraires tant les études à ce sujet sont nombreuses – à l'étude de la définition thomiste de la métaphysique dans J.F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990. Pour l'enquête touchant au problème de la scientificité de la métaphysique – enquête menée à sa racine aristotélicienne - signalons encore le classique – et controversé - ouvrage de Pierre Aubenque, *Aristote et le problème de l'être*, Paris, PUF, 1962.

d'exécuter sa tâche.<sup>96</sup> » Cette tâche, dans le cas de la dialectique, c'est – nous l'avons vu – la construction d'arguments plausibles pour un discours quelconque. Agricola nous dit encore à ce sujet :

« Tout ce dont on peut parler d'une manière ordonnée (« ordine ») et fiable (« fides »), relève de la matière de la dialectique.<sup>97</sup> »

La matière de la dialectique inclut donc en elle-même l'extension totale des matières virtuelles de tout *discours méthodique, ordonné* et prononcé en vue de la conviction (« fides ») d'un auditeur. Quel est le principe d'unité et de délimitation de cette extension ? Quel critère unifiant permet de délimiter, dans le divers des locutions, la structure d'un discours méthodique – d'un discours arrangé selon un *ordo* ? Ce principe unificateur, c'est celui de la *quaestio* :

« Si nous voulons nommer tout cela d'un seul mot, ce n'est pas si difficile que cela. En effet lorsque nous essayons de convaincre en rapport avec quelque sujet que ce soit, il est nécessaire que ce sujet soit conçu comme récusable ou problématique. Car personne ne prend une question évidente comme sujet d'enseignement [docendam] [...]. Et bien, tout ce qui est avancé comme quelque chose de récusable, on l'appelle question, et la question est donc la matière de la dialectique.<sup>98</sup> »

L'unité et la clôture du discours méthodique – c'est-à-dire, nous le verrons aussi, de l'*enseignement* lui-même – se construit autour de l'unité du principe *questionnant*. Tout discours et toute *disputatio* sont toujours motivés et animés, dans leurs développements natifs et dans leurs économies internes, par la matrice d'un *problème* préalable. Ce problème – la *quaestio* – constitue à la fois la matière première de l'élaboration de l'*oratio* et le principe de la clôture de sa sphère d'extension. Le discours ordonné (« ordine ») auquel Agricola fait référence ici n'est en cela jamais rien d'autre que le *développement contrôlé* d'une matière articulée autour d'un problème initial. Or le tout des « discours ordonnés », c'est aussi l'univers oratoire inclusif des enseignements (« docendam ») estampillées au sein des différents *artes* du système du savoir. Par là, c'est le *subiectum* de la science elle-même qui se trouve reconduit à l'unité du principe inaugural du questionnement. La sphère d'autorité de la science devient, par le geste théorique de notre humaniste, *co-extensive au jaillissement d'une*

<sup>96</sup> « Dicimus materiam artium id, in quod opus suum explicant. », *ibid.*, 206.

<sup>97</sup> « Omne igitur id, de quo ordine apteque ad fidem dici potest, id erit dialectices materia. », *ibid.*, 206.

<sup>98</sup> « Quod si uno nomine complecti volumus, haud erit difficile. De quocunque enim fidem conamur facere, id necesse est accipi tanquam dubium incertumque sit. Nem enim rem apertam, quatenus est aperta, sumit docendam, sed ut contendi de ea et ambigi possit. Quicquid autem tanquam dubitatum in medium profertur, id vocant quaestionem, erit ergo quaestio materia dialectices. », *ibid.*, 207.

*problématique*. Ce n'est donc pas dans le champ total de l'Être, donné dans une expérience inaugurale, que le système des *studia* peut puiser le premier principe de ses démarcations internes ou la distribution des territoires respectifs de ses différentes disciplines. L'Être, considéré dans l'abstraction d'une ontologie substantialiste – et la suite de notre étude y insistera davantage – ne fournit que le divers de matières isolées et *en soi* indifférentes à la dynamique immanente de l'*enchaînement oratoire*. L'économie substantialiste de ce divers ne saurait jamais coïncider avec l'économie relationnelle de la *question*.

§7. La *quaestio* contre le *genus* : la refondation oratoire du *subjectum* des sciences.

La question est la *mise en cause*, la *mise en jeu* d'une relation possible : le chrétien peut-il faire la guerre ? L'homme peut-il se sauver par ses propres ressources ? L'âme peut-elle subsister à la corruption du corps ? L'homme irresponsable peut-il être condamné ? L'*a priori* motivationnel du *studium* n'est rien d'autre que la sphère des matières constituées et rassemblées dans et par l'engendrement primitif d'une *quaestio* – c'est-à-dire dans et par le surgissement d'un rapport, d'une connexion, ou d'une relation examinés. La doctrine – Agricola ne parle pour le moment encore que du « *docendam* » : de l'acte enseigner – se constitue toujours sur fond de cet *a priori* questionnant. Par là encore, le simple *quid sit* ? de la tradition de l'épistémologie scolastique ne saurait être, pour lui-même, tenu comme un principe valide de l'encadrement d'une investigation théorétique. *L'unité de la science ne se réfère jamais sur l'unité du parcours descriptif d'un genre fondamental de l'Êtant*. L'être-donné du genre ou le pur *quid sit* pointé en direction d'une notion commune (qu'est-ce que l'animal ? qu'est-ce que les corps célestes ?) ne peut jamais – par principe – fournir un critère résolument motivationnel ou une source déterminante pour le développement d'une matière discursive. Si l'*unité du genre* délimite bien négativement – et pour ainsi dire « après coup » – le champ propre d'une sphère de discours, il n'impulse pour autant aucune orientation susceptible d'activer ou de baliser d'avance l'inventivité oratoire. Si le genre est en un sens législateur, il est donc en même temps toujours aussi inopérant.

Ce n'est pas de la rencontre empirique avec ce *genus* mais de l'inflation initiale d'un problème que s'origine, par essence, le fond de l'entreprise scientifique. Quel rôle demeure alors imparté à la dialectique au sein de cette rhapsodie de questionnements ? La richesse et la diversité des arts ne sont-ils pas, par delà le geste de cette réduction de la *materia* à la

*quaestio*, purement et simplement fondus dans la seule dialectique ? Agricola n'ignorait pas cette difficulté :

« Si maintenant les arts pris séparément raisonnent à partir de bases plausibles sur les choses qui relèvent de leur domaine, quelle place reste-t-il alors à la dialectique pour parler de toutes ces questions ? Autrement dit : pourquoi est-il nécessaire de traiter tous les arts séparément et de disperser notre attention si la tâche qu'ils discutent peut être accomplie par la dialectique toute seule ? <sup>99</sup> »

Pour rendre raison de la difficulté de la coexistence de la dialectique – comme science de la question – et des *artes* spécifiques – comme science des questions particulières - Agricola fera retour, notamment dans le septième chapitre de notre section, à l'ébauche d'une brève généalogie du savoir. Dans le progrès graduel des arts, les disciplines se ramifient et s'émancipent de leur communauté ou de leur indistinction originaires à mesure que la connaissance gagne en précision et en positivité<sup>100</sup>. Ainsi naît la distinction entre une science des principes méthodologiques et formels – la dialectique qui guide le progrès du savoir dans ses procès argumentatifs et raisonnants – et des sciences des développements positifs des différentes matières *questionnantes*. Si la dialectique, comme nous l'avons dit, est la science de la *quaestio*, ce n'est donc pas, comme science de la résolution de toutes les *quaestiones* possibles, mais seulement en tant que science de la *forme questionnante*. C'est cette forme questionnante qui s'inscrit dans la structure commune de toutes les questions virtuelles. Par là encore, la dialectique peut-être dite science de « l'être-question » de la question, ou science de la *problématicité* du problème.

En tant que la forme de l'enseignement est liée par une connexion intime avec le discours articulé autour d'une *quaestio* oratoire, la dialectique se laisse encore indiquer, déjà dans ses brèves esquisses, comme la science formelle de la construction de toute structure doctrinale. Il nous reste à comprendre le sens précis de cette réduction de l'*oratio* à l'enseignement, au *docere*, et, par là encore, à la *doctrine* elle-même. Il nous reste à ressaisir aussi la nature concrète du matériau ou de la méthode par lequel la matière oratoire se voit développée à partir d'une *quaestio* inaugurale. Ces deux mouvements n'en font qu'un : ils se conjoignent dans la théorie « fiduciaire » de l'argumentation dialectique – théorie dont les

---

<sup>99</sup> « Quim singulae ergo de his rebus, quas profitentur, probabiliter dicant, quid iam loci dialecticae de omnibus rebus dicendi relictum erit ? Aut quid opus est per omnes ire nos diripique artes, si quod cunctae pollicentur, poterit dialectice sola praestare ? » *ibid.*, 207.

<sup>100</sup> Voir *ibid.*, 207 et l'analyse du progrès de la connaissance, notamment dans le domaine de la description de la vie.

fondements natifs s'énoncent dès les premières lignes du traité d'Agricola. C'est aux premières lignes de ce traité que nous devons donc faire retour.

§8. Office du discours et primat du *docere* : l'index doctrinal de l'*oratio*.

L'introduction du *De inventione* – introduction incluse dans le premier livre de l'ouvrage – s'ouvrait d'emblée sur l'affirmation de la prégnance de la fonction *didactique* de l'*oratio* (vis-à-vis notamment de ses fonctions passionnelles et « délectatives » : *movere, delectare*). Il ne faut pas interpréter l'idée de cette prégnance dans le sens d'une primauté exclusive de la portée seulement spéculative – et, en cela aussi, improductive – du discours oratoire. Comme nous le verrons, le *docere* d'Agricola est doué d'une opérativité – et d'une opérativité résolument pratique – spécifique et immédiate. En cette efficience de l'enseignement sont, en un sens, déjà virtuellement incluses et subordonnées toutes les productivités propres aux autres fonctions discursives. L'énoncé de cette thèse se voit formulé sous la radicalité d'une quantification universelle :

« Un discours [oratio] quelconque élaboré sur quelque sujet que ce soit, et d'ailleurs toute conversation [sermo] par laquelle nous exprimons les pensées de l'esprit, semblent avoir pour fonction propre et première d'enseigner [doceat] quelque chose à celui qui écoute.<sup>101</sup> »

La généralité – et aussi une certaine indétermination – de la portée de la prégnance du « *doceat* » se marque au triple usage des quantificateurs « *quaecunque* », « *quaque* » et « *omnisque* ». Cette généralité nous permet de saisir par avance l'extension implicite qu'Agricola confère ici au terme classique d'« *oratio* » – et par là, au champ de validité de la dialectique elle-même. L'*oratio* latine de Cicéron ou de Quintilien, en écho avec ses ascendances dans la rhétorique grecque (le *λόγος* des orateurs), entendait d'abord désigner les modes publics et précisément « oratoires » d'un discours prononcé devant une assemblée (et notamment une assemblée judiciaire)<sup>102</sup>. Ici, la fonction *didactique* couvre non seulement le

---

<sup>101</sup> « *Oratio quaecunque de re quaque instituitur, omnisque adeo sermo, quo cogitata mentis nostrae proferimus id agere hocque primum et proprium habere videtur officium, ut doceat aliquid eum qui audit.* » *ibid.*, 1.

<sup>102</sup> Voir par exemple Quintilien, *op. cit.* ; Cicéron, par exemple dans son *De inventione oratoria* et *De oratore* ; ou encore l'anonyme mais influente *Rhetorica ad herennium*. Evidemment cette conception « publiciste » de l'*oratio* est directement liée au tour rhétorique des analyses oratoires de nos deux auteurs. Mais ce fait invalide moins le sens de notre remarque qu'il lui en confère une nouvelle portée : ce qui est remarquable, c'est précisément qu'Agricola étende à l'ensemble de l'*oratio* – compris comme simple « acte de parole didactique » - des thèmes et des concepts qui ne relevaient ordinairement que du seul champ de la rhétorique.

champ du discours oratoire traditionnel mais encore « tout propos par lequel nous formulons nos pensées » (« ...omnisque adeo sermo, quo cogitata mentis nostrae proferimus »).

Dans toute la suite du texte, l'« *oratio* » d'Agricola désignera indifféremment la simple *parole* – comme acte pur de langage ou de locution – et le *discours* spécifiquement rhétorique. Cette indistinction obéit évidemment à la logique sémantique ordinaire de la langue latine. Mais les traités de rhétorique des lettres romaines classiques s'attachaient plutôt, et notamment dans leur volet spécifiquement théorique, à éviter l'équivocité usuelle de la langue qu'à assumer ou creuser l'ambiguïté du mot. Cette extension lexicale est encore remarquable si l'on s'attarde quelque peu à l'argumentation à laquelle Agricola se livre pour justifier ce primat de l'office didactique dans l'usage du discours. Cette justification suit immédiatement l'affirmation citée. Elle se fonde sur la thèse d'une co-extensivité originaire et fonctionnelle de l'usage de la parole et des facultés de la raison « théorétique » :

« Quel indice [indicium] plus sûr et plus acceptable peut-on mentionner à ce propos sinon le fait que l'homme, étant donné qu'il est capable de raison et d'enseignement [ut rationis doctrinaeque capaci], est la seule de toutes les créatures à qui Dieu, le créateur et le père de l'univers, ait donné le don de la parole et la faculté de s'exprimer ? Si donc un discours est le signe [signum] des choses que celui qui parle conçoit avec son entendement, il est clair que c'est la tâche distinctive du discours de montrer et d'expliquer ce dont il a pour objet d'être le signe.<sup>103</sup> »

L'indice (« *indicium* ») de la prégnance de la fonction didactique de l'*oratio*, c'est la coïncidence et la simultanéité – qui ne peuvent être fortuites – d'un double monopole de l'homme, d'une part sur la raison et la doctrine (« *ut rationis doctrinaeque...*») et, d'autre part, sur l'usage de la parole (précisément désignée ici encore sous le génitif « *orationis* »). Parole et raison sont les deux apanages exclusifs et homologues par lesquels l'humain se différencie des autres vivants au sein du genre animal. La coprésence de ces deux privilèges ne se laisse expliquer qu'à supposer une fonction originairement signitive et expressive de la parole vis-à-vis de la forme de rationalité dont il est question ici. Le double-terme de « *rationis doctrinaeque* » exprime la conjonction appuyée – et par là encore la connexion viscérale – qui lie la raison en question et l'enseignement comme doctrine<sup>104</sup>. En lui se laisse indiquer aussi

---

<sup>103</sup> « Cuius rei quod certius quis propiusque capiat indicium, quam quod soli omnium animantium homini, ut rationis doctrinaeque capaci, parens ille et autor rerum Deus loquendi atque orationis indulerit munus ? Quod si est signum rerum, quas is qui dicit animo complectitur, oratio, liquet hoc esse proprium opus ipsius, ut ostendat id atque explicet, cui significando destinatur. », *op. cit.*, 1.

<sup>104</sup> Voir Félix Gaffiot, *Dictionnaire latin*, Hachette, 1934 : le « que » apposé en fin de mot n'exprime pas seulement une conjonction simple avec le terme précédent, mais souvent aussi une conjonction appuyée, insistante – qui vire même parfois au génitif implicite. C'est cette interprétation que nous retenons ici : voir suite où nous parlerons de *raison doctrinale*.

quelque chose comme l'aspect d'emblée théorique, dianoétique ou « doctrinal » de cette raison spécifiquement humaine. Mais les catégories classiques du « théorique » ou du « dianoétique » ne rendent pas pleinement justice à la signification intime de l'expression convoquée. La *ratio* en jeu ici, c'est une *ratio* qui est d'emblée homogène à la *forme* de l'enseignement – une « rationalité doctrinale » – une raison « mise en forme » de doctrine ; une raison *configurée doctrinalement*. Si donc la *ratio* est toujours incluse dans son couple *ratio doctrinale* – et qu'elle renferme par là une conjonction et un mode de rapport à un certain enseignement actif et productif en elle ; la parole (« oratio ») qui est le signe (« signum ») de nos pensées et de nos conceptions doit aussi se saisir comme la monstration et comme l'explication (« ostendat id atque explicet ») *didactique* de cette *ratio*. Ces quelques commentaires sur les premières lignes très denses du *De inventione* doivent être complétés par les remarques suivantes :

a) Si la *fonction expressive ou signitive* par laquelle se définit ici la parole semble s'inscrire dans la logique d'une certaine conception psychologue de l'acte de parole – logique d'une conception qui définit le discours comme le signe ou l'expression d' « états mentaux » ou d' « états internes » du locuteur ; cette première apparence doit être invalidée – ou du moins très nettement nuancée – par la dimension éminemment et irréductiblement objective du signifié en question : la *ratio* c'est bien certes une propriété ou une disposition propre de l'humain, mais c'est en même temps aussi une disposition qui renferme par essence le rapport à une objectivité absolument consistante : *ratio doctrinale* : raison *et* doctrine, raison *de* la doctrine.

b) La fonction didactique ne trouve donc pas son contexte opératoire dans la transposition du signifié au signe mais dans une raison qui est déjà configurée d'avance par son rapport à la figure doctrinale. L'*oratio* tire donc sa didacticité d'une doctrinalité *a priori* constitutive de la raison. Cette didacticité ne saurait ainsi se constituer dans une opération que l'acte locutoire assumerait en propre. L'*oratio* en tant qu'*oratio* est moins opératoire que seulement ostensive : en cela consiste précisément sa nature d'être *signe*. Dit encore autrement, l'enseignement ne s'origine pas d'abord dans une activité immanente au discours : mais l'enseignement comme *acte d'enseigner* n'est que la monstration d'un enseignement (substantif) « déjà là » dans « la raison doctrinale ».

c) L'*oratio* est co-extensive au doublet *ratio doctrinale*, et par là aussi au domaine de l'humain lui-même. L'affirmation de la prégnance de la fonction didactique se rattache donc d'emblée au geste d'une extension lexicale majeure par laquelle l'assignation du terme

« oratio » ne se trouve plus cloisonnée dans le domaine strict de la rhétorique mais désigne, de manière très général, *l'acte de locution* lui-même (pourvu seulement que cet acte soit conforme à sa fin, c'est-à-dire à sa nature de signe – donc qu'il témoigne de la raison doctrinale).

#### §9. L'incorporation dialectique du *movere* et du *delectare*.

Le *docere* apparaît ainsi déjà comme le principe de clôture constitutif de la sphère de l'investigation dialectique. Ni seulement *technique du discours prononcé devant une assemblée*<sup>105</sup>, ni seulement *art des argumentations articulées autour de prémisses probables*<sup>106</sup>, la dialectique va tendre à se confondre avec la science du *docere* lui-même : science didactique, science de l'acte d'enseigner ; mais aussi, nous l'avons vu, science du *docere* dans sa forme substantive et dans son homogénéité native à la rationalité elle-même : science de l'enseignement et de ses formes possibles – bientôt par là encore *science de la doctrine* elle-même.

Cette prégnance de la fonction didactique du discours – au sens que nous venons d'explicitier – s'affilie à la thèse du caractère secondaire et dérivé du *movere* et du *delectare*. Dans la rhétorique de Quintilien (*Institutiones oratoriae*), à laquelle Agricola fait implicitement référence dans cette introduction en mentionnant l'autorité de « *maximis auctorum* », les trois offices propres de l'*oratio* ne se trouvent jamais explicitement ordonnés selon une échelle d'importance ou de valeur<sup>107</sup>. La différence accessoire qui se fait jour entre ces offices ne s'origine que dans le fait d'une certaine spontanéité et d'une certaine intuitivité du *docere*. Enseigner serait facile et instinctif, et ne requerrait en cela qu'une intelligence tout à fait ordinaire. Mais le *movere* – action par laquelle l'orateur émeut son auditoire, ou le transpose dans un état d'âme souhaité – et le *delectare* – par lequel l'attention de la foule est tenue constamment captive – seraient au contraire l'apanage de certains « esprits éminents ou inspirés par les muses » (Agricola dit : « ...non nisi summis et maiori quodam Musarum afflatu instinctis contingere ingeniis<sup>108</sup> »). Pour l'auteur du *De inventione*, il existe au contraire une discrimination de principe entre les différentes fonctions de l'*oratio*. Le *docere* appartient en propre à l'essence du discours et assume donc un rang privilégié dans l'ordre des thématizations de la science discursive. A l'inverse, le *delectare* et le *movere* sont secondaires

---

<sup>105</sup> C'est la définition aristotélicienne de la rhétorique, voir *Rhétorique*, *op. cit.*, chap.1.

<sup>106</sup> C'est la définition aristotélicienne de la dialectique, voir *Topiques*, *op. cit.*, chap.1.

<sup>107</sup> Quintilien, *op. cit.*, notamment livre XII, chap II.

<sup>108</sup> Agricola, *op. cit.*, 1.

et accidentels. S'ils accompagnent parfois l'*oratio*, c'est toujours de manière contingente et seulement comme des effets dérivés de sa fonction première. A propos de la capacité d'émouvoir et de distraire, Agricola nous dit ainsi :

« Je ne disconvierai pas que ce sont là [le *movere* et le *delectare*] des mérites importants d'une bonne maîtrise de la parole et qu'ils accompagnent le discours. Mais en vérité ils sont plutôt un élément secondaire et non pas véritablement essentiel du discours (...) Pour le moment il suffit de dire qu'il est possible qu'un discours enseigne sans émouvoir ni plaire, mais, à l'inverse, émouvoir [*movere*] ou plaire [*delectare*] sans enseigner [*docere*], cela n'est pas possible.<sup>109</sup> »

S'il est possible qu'un discours instruisse ou enseigne sans émouvoir ni distraire, il est en revanche inenvisageable qu'un discours émeuve ou « délecte » sans se rattacher aussi à la manifestation de quelque enseignement. Mais cette primauté et ce réquisit principal du *docere* pour l'*oratio* s'étendent-ils bien à toutes les formes de locutions existantes ? La portée de la prégnance du *docere* n'est-elle pas au contraire restreinte, par essence, aux seuls types de discours *déclaratifs* – c'est-à-dire aux discours qui renferment, selon les termes aristotéliens bien connus, une fonction directement « apophantique »<sup>110</sup> ? Agricola refuse cette restriction en remarquant – contre la théorie aristotélienne du partage entre *logoi non veritatifs* et *logoi susceptibles d'être vrais* (apophantiques) – que la prière ou la question elles-mêmes contiennent toujours un enseignement implicite :

« Lorsque quelqu'un profère, par exemple, une prière ou une doléance, mais aussi lorsqu'on pose des questions, alors le résultat est qu'en premier lieu on instruit les auditeurs sur la nature de ce que l'on désire ou ce par quoi l'on est tourmenté, ou ce que l'on veut savoir, bien qu'on donne l'impression d'avoir un autre but.<sup>111</sup> »

Aristote fondait précisément sa thèse d'une spécificité véridative de l'énoncé déclaratif sur l'évidence du caractère non-informatif ou non-instructif de la prière. La reprise

---

<sup>109</sup> « Nec sane infintias ivero esse ista praecipua bene dicendi praemia sequique orationem, verum sequi verius quam effici potiusque accessionem esse ipsius, quam proprium opus. (...) Hoc in praesentia dixisse sufficiat posse docere orationem, ut non moveat, non delectet ; movere aut delectare, ut non doceat non posse. » *ibid.*, 1.

<sup>110</sup> Voir Aristote, *De l'interprétation*, chap. IV [17a]. Le fait que nous soyons contraints de circuler, dans nos notes de renvois, dans la totalité de l'édifice de l'*Organon* – il viendra bientôt s'ajouter aux *Topiques*, aux *Seconds Analytiques* et au livre *De l'interprétation*, les *Catégories* et les *Premiers Analytiques* – suffit à témoigner en faveur de notre thèse selon laquelle Agricola, bien loin de respecter l'économie usuelle des sciences aristotéliennes du discours, tend plutôt à concevoir le programme d'une réforme complète de l'*Organon* centré à partir de son point dialectique.

<sup>111</sup> « Itaque precantes, conquerentes, sed et interrogantes quoque, quanquam aliud agere videntur, hoc tamen primum efficiunt, ut discant audientes, cuius desiderio teneantur, quo urgeantur dolore, quid sit quod scire velint. », *ibid.*, 1.

de cet exemple dans l'argumentaire d'Agricola comporte donc ici un écho critique évident. Questions et prières enseignent et instruisent bien, à leur manière aussi, l'auditeur du discours. La spécificité ou l'originalité de cet enseignement tient alors seulement au fait que celui-ci témoigne moins d'un ensemble de choses ou de rapports réels et extérieurs, que d'un ou de plusieurs états internes du locuteur. Ces états internes, ce sont par exemple les *désirs de savoir* dans la question (« ...cuius desiderio tenantur ») ; ou une *requête*, un *tourment* ou un *souhait* dans la prière (« ...quo urgeantur dolores »).

§10. La dialectique et le ministère de la *fides* : la « surdétermination » fiduciaire du lexique de la preuve.

Le *docere* se spécifie lui-même en deux *espèces* fondamentales selon que l'*oratio* prononcée vise seulement à expliquer quelque chose à l'auditeur ; ou, qu'au contraire, il s'agisse d'abord de convaincre et de persuader :

« Or, notre enseignement ne vise parfois qu'à exposer quelque chose à l'auditeur tandis qu'il s'agit parfois de gagner sa foi.<sup>112</sup> »

La conviction s'énonce ici dans le lexique de la *fides*. L'emploi du terme est récurrent dans les premières pages du *De inventione* et peut paraître surprenant au vu de la conception globalement gnoséo-centrée du discours que nous avons en partie caractérisée plus haut. L'usage de ce lexique fiduciaire n'est pas propre à Agricola. Les textes classiques des orateurs romains en sont très largement saturés. Le terme, que nous avons retenu de la tradition de la théologie chrétienne sous la signification dérivée de la *foi religieuse*, est employé couramment dans la langue latine selon cinq acceptions nettement distinctes, bien qu'associées et reliées entre elles selon divers rapports de fondation<sup>113</sup> :

a) la *fides*, c'est, en un premier sens, la *croissance*, la *foi* ou la *confiance* selon sa signification psychologique traditionnelle. La *fides* doit ainsi s'entendre comme une *disposition d'esprit*, un *état mental* par lequel nous sommes inclinés à donner notre adhésion à un fait, à une thèse, ou à un discours que nous tenons ainsi pour véridiques. Au sein de cette première acception, des nouvelles nuances sémantiques peuvent s'insinuer pour ramifier la

---

<sup>112</sup> « Docemus autem nonnumquam hoc tantum pacto, ut intelligat auditor, quandoque, ut fiat illi fides. », *ibid.*, l.

<sup>113</sup> Ces brèves analyses sont inspirées du dictionnaire latin cité plus haut (Félix Gaffiot, *ibid.*). Se rapporter à l'entrée « fides » à laquelle nous tentons seulement de donner ici un sens et une systématité philosophique, en rapport avec le contexte théorique qui est celui d'Agricola.

signification inaugurale en un faisceau de connotations dérivées. Une division ramifiée se laisse notamment indiquer dans l'opposition possible entre une connotation *affective* et une connotation *gnoséologique* de l'adhésion en question. La *fides* au sens de la croyance peut ainsi se concevoir indifféremment comme une connaissance théorique incertaine et admise, ou comme une certitude intérieure d'origine passionnelle, viscérale ou affective. Dans les deux cas, ce qui caractérise en propre cette *fides*, c'est qu'elle est susceptible de *degrés* – donc d'accroissement ou de diminution.

b) la *fides*, c'est encore le *crédit*, la *fiabilité* – l'« être-digne-de-foi » – qu'une chose renferme en elle-même dans son rapport à un effet, une action, un événement, ou une ressource qu'on attend d'elle qu'elle produise, opère, ou nous apporte. Ce crédit peut être indifféremment attribué à un individu, à une parole (comme une promesse) ou à un simple objet naturel et même artificiel. Ainsi le pommier peut-il être dit *fiable* lorsqu'il semble à même d'assumer les prétentions que nous pouvons légitimement lui attribuer du fait de sa nature intime : en l'occurrence, sa capacité à donner des pommes. De la même manière un individu sera qualifié de « fiable » lorsqu'il agira conformément à son rang social, à ses fonctions, à ses annonces et promesses, ou même seulement lorsqu'il satisfera les attentes et espérances que nous avons placées en lui.

c) la *fides*, en un troisième sens, c'est le *substrat producteur*, la *source* ou la *cause* de la confiance au premier sens. Il s'agit ici encore d'une *fiabilité* et d'un *être digne de foi*, mais selon une signification nettement distincte de la deuxième acception. Ce sens de la *fides* suppose l'idée d'un agent extérieur, d'une fondation externe de la disposition d'esprit fiduciaire individuelle caractérisée plus haut. Ce sens de la *fides* se rencontre notamment dans des situations au sein desquelles l'individu en question opère dans un contexte d'échanges, d'interaction, et notamment des situations discursives ou dialogiques. La *fides*, c'est ainsi ce qui, en premier lieu, est *générateur* ou *efficient* vis-à-vis de la croyance et de l'adhésion de la subjectivité humaine – ce qui produit la foi, ce par quoi la foi s'opère. Cette *fides* peut ainsi être un caractère propre au locuteur (comme l'*ethos* de la rhétorique aristotélicienne) : l'authenticité, la sincérité, la fidélité etc. ; mais aussi un élément externe, une force ou une opérativité incluses dans une propriété spécifique de ce en quoi nous adhérons : la *fiabilité* d'une doctrine, c'est l'élément doctrinal qui nous motive à y adhérer, la *fiabilité* d'une parole, c'est ce qui, en elle, est cause de notre propension à y croire etc.

d) la *fides*, c'est aussi, la *foi jurée*, le *serment*, l'*attestation* par lesquels un locuteur garantit ou jure la vérité et la sincérité de ses propos. Cette *foi jurée* a évidemment une signification et un statut d'abord juridiques ; et ce sens de la *fides* est donc aussi celui qui se

rencontre le plus fréquemment dans la rhétorique judiciaire. Le serment, c'est d'abord la *promesse*, prononcée publiquement par le témoin et l'accusé, de restituer fidèlement les faits dont ils ont la connaissance. C'est avant tout en tant que la parole judiciaire est encadrée par l'évènement locutoire de ce serment, que le tribunal peut prétendre à être un *lieu de vérité*. Mais ce sens de la *fides* s'étend, par delà le strict cadre juridique, à toute parole qui promet fidélité – à tout engagement déclaré envers une cause, une institution, une personne ou une doctrine. En ce sens où la proclamation de cette *fides* est ainsi un engagement, l'énoncé qui la déclare, est d'emblée un énoncé performatif – énoncé *engageant*.

e) La *fides*, c'est enfin le *patronage*, l'*assistance*, la *protection* sous laquelle nous pouvons garantir la fiabilité de notre engagement. Ici encore c'est un certain sens de l'*attestation* qui prévaut – mais en ce sens précis où cette attestation est replacée sous la caution d'une autorité extérieure. C'est cette autorité elle-même qui devient *fides*. Le dieu de la cité peut ainsi être dit *fides* dans cette mesure où la cité se trouve sous sa tutelle et sous son patronage.

Ces significations ne définissent pas une simple équivocité, mais construisent au contraire une polysémie réglée<sup>114</sup> autour du sens originnaire de la *garantie*. Bien qu'énoncée en premier lieu dans notre liste précédente, la « *fides* » au sens de *conviction intime*, ou de *disposition intérieure d'adhésion* est sans doute seconde dans la logique sémantique du mot. Cette *fides* comme confiance ou croyance – selon la signification que nous lui reconnaissons le plus spontanément, et notamment dans l'acception théologique du terme – ne peut en effet se comprendre que comme l'*effet* et la conséquence dérivée d'une fiabilité, d'une attestation ou d'une garantie antérieures. C'est parce qu'il y a d'abord fiabilité et garantie d'un discours, d'une personne ou d'une doctrine, qu'il peut seulement, y avoir, après coup, quelque chose comme une *confiance* d'un sujet ou d'un auditeur. Le sens de la fiabilité est donc toujours nécessairement premier dans l'économie logique du terme. La « *confiance* » au sens seulement subjectif ou psychologique du terme doit ainsi se concevoir comme la simple réceptivité d'une objectivité prégnante et présumée – une fonction purement passive d'accueil d'un *crédit* extérieur natif.

#### §11. Expositio et argumentatio.

---

<sup>114</sup> Sur le concept de « polysémie réglée » sur lequel nous aurons à revenir, se référer notamment à Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969 et P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986.

Reprenons le commentaire de notre introduction. Un certain type d'enseignement, avons-nous dit, se contente d'expliquer (« ...ut intelligat auditor...») les pensées du locuteur, là où un autre vise en outre à susciter la foi (« ...ut fiat illi fides... »). Agricola ajoute encore :

« Dans un cas [le simple développement] nous obtenons sa foi lorsqu'il nous croit spontanément et se met, pour ainsi dire, docilement à notre remorque. Dans l'autre cas, lorsqu'il ne nous croit pas, nous le convainquons et le tirons derrière nous. »<sup>115</sup>

Qu'il s'agisse d'expliquer une doctrine ou de susciter la *fides* de l'auditeur, cette dernière demeure donc bien, dans tous les cas, la visée ou la fin centrale de l'*oratio*. Seulement, dans un cas, cette *fides* est spontanément acquise – le discours est crédible par soi (« ...vel credenti et velut, sponte... ») ; dans l'autre, au contraire, c'est cette foi même qu'il s'agit de conquérir, dans le discours, par delà la carence de crédibilité intrinsèque de l'enseignement exposé. Cette distinction dans le mode de génération ou d'engendrement de la *fides* dans l'enseignement – génération spontanée d'une part, engendrement construit de l'autre – configure l'opposition matricielle de deux types d'*oratio* : l'*expositio* et l'*argumentatio*. Cette opposition structure la logique propre de la construction de l'ensemble de l'ouvrage. Agricola nous dit ainsi :

« L'un se produit dans une exposition [expositione], l'autre a lieu au moyen d'une argumentation [argumentatione]. J'appelle « exposition » un discours qui développe [explicat] seulement la pensée de celui qui parle sans utiliser de moyens pour susciter la foi de l'auditeur. Une argumentation, au contraire est un discours par lequel on veut convaincre quelqu'un de la fiabilité [fidem] de ce dont on parle. »<sup>116</sup>

L'*expositio* est la simple *ostension* ou *expression* de la pensée du locuteur (« ... solam dicentis mentem... »). La foi de l'auditeur n'est pas en jeu : non pas qu'elle soit indifférente au propos, mais plutôt que, comme nous l'avons vu, elle est déjà d'emblée et spontanément acquise. L'*argumentatio* vise au contraire à susciter ou à générer la *fides* de celui qui écoute (« ...quo fides audienti fiat... »). Ce qui s'engage dans l'argumentation, c'est la preuve de la *crédibilité* de ce qui est dit (« qua quis rei... ») Quel est le sens du terme « fides » dans ces lignes de l'introduction du *De inventione* ? Dans les premiers cas, le terme de « fides », en tant que foi de l'auditeur semble se rapprocher du sens psychologique

---

<sup>115</sup> « Fidem facimus vel credenti et velut, sponte sequentum ducimus, vel pervincimus non credentem arque repugnantem trahimus. », Agricola, *op. cit.*, 2.

<sup>116</sup> « Alterum expositione fit, alterum argumentatione conficitur. Expositionem voco orationem, quae solam dicentis mentem explicat nullo, quo fides audienti fiat, adhibito, argumentationem vero orationem, qua quis rei, de qua dicit, fidem facere conatur. », *ibid.*, 2.

ordinaire de la *disposition mentale*. Cette foi, c'est l'adhésion de l'auditeur à l'enseignement professé à l'occasion du discours oratoire. Mais la dernière occurrence du terme (« ...fidem facere conatur. ») revêt au contraire une signification proche de celle que nous avons exposée en troisième lieu dans la liste lexicale précédente. Dans l'*argumentatio*, le locuteur ne se contente pas d'exposer son enseignement, mais vise à mettre en lumière ou à exhiber ce qui, dans son enseignement est par soi *crédible*, par soi *fiable* : c'est-à-dire par soi aussi susceptible de fonder l'adhésion de l'auditeur. L'*argumentatio* est donc bien encore le mode de monstration ou d'ostension d'un enseignement : la dimension signitive ou expressive de l'*oratio* n'y disparaît pas. Mais à la différence de l'*expositio*, l'*argumentatio* ne se contente pas de manifester la pensée nue de l'orateur, mais expose encore le *fondement fiduciaire* de son contenu doctrinal<sup>117</sup>.

En quel élément propre de l'*oratio* argumentative ce fondement fiduciaire trouve-t-il son sol natif ? La fiabilité de ce qui est exposé au doute, nous dit Agricola, ne peut exister en soi, mais doit être fondée dans d'autres connaissances plus certaines :

« Or il est un fait que la crédibilité de ce qui est douteux ne peut exister en soi et que la foi concernant toute chose doit être fondée sur d'autres choses mieux connues dont on ne doute pas. <sup>118</sup> »

L'*argumentatio* est ce mouvement fondationnel par lequel la fiabilité – c'est-à-dire l'opérativité fiduciaire – d'une doctrine douteuse est reconduite à la certitude de choses mieux connues. La fondation dont il est question dans l'*argumentatio* est donc *le transfert du geste ostensif*, de ce qui est en question dans l'enseignement douteux, à ce qui est évident *par soi* dans la connaissance commune. Trouver ou construire des arguments, c'est connaître les modes possibles de ce transfert d'attention. La discipline dialectique circulera alors dans le cercle clos de cette unique question : par quels modes généraux et formels de renvois ou de transferts thématiques peut-on fonder systématiquement la fiabilité d'un enseignement ? Les arguments de l'*argumentatio*, ce sont les cas particuliers de ces renvois dans telle ou telle *oratio* déterminée. Comment découvrir ou inventer de tels modes de renvois ou de correspondances ?

---

<sup>117</sup> Le seizième chapitre du deuxième livre s'attachera à marquer le caractère systématique de cette division de l'*argumentatio* et de l'*expositio*. Cette division y est rattachée à une distinction des formes de discours selon *l'effet visé* (effectus). Mais elle se recoupe aussi avec la distinction des fonctions spécifiques des sous-parties du discours : l'*expositio* coïncidant avec le mode discursif propre de la *narratio* (simple présentation des faits) ; et l'*argumentatio* avec celui de la *confirmatio* (justification de la thèse). En ce sens, chaque *oratio* – compris non plus comme la structure atomistique du développement d'un enseignement particulier, mais comme le tout de la prise de parole - renferme toujours en elle-même à la fois une partie purement *expositionnelle* et une partie *argumentative*.

<sup>118</sup> « Cum vero nulli dubiae rei queat ex se constare fides, sed ex aliis quibusdam notioribus arque magis exploratis de unoquoque certudinem colligamus necesse sit... », *ibid.*, 2.

## §12. Les *lieux communs* et leurs fonctions inventives.

Certains orateurs, nous dit Agricola, sont capables d'imaginer spontanément des arguments décisifs pour justifier leurs thèses. Mais d'autres, dont l'intelligence est moins vive, ont besoin de voir leur effort inventif encadré par des formes pures d'arguments, des modes formels de transferts thématiques, qui puissent leur permettre de fonder, en toutes circonstances, la crédibilité de leur propos :

« De plus, certaines personnes peuvent imaginer, avec leur intelligence subtile, un argument efficace, c'est-à-dire, pour citer Cicéron, « une trouvaille plausible pour persuader ». D'autres, au contraire, à l'intellect moins subtil et incapables de considérer les choses avec attention ne sont pas en état (ou bien cela leur prend beaucoup trop de temps) de trouver des arguments pour quelque affaire que ce soit.<sup>119</sup> »

Ces modes formels de dérivation doctrinale, ce sont précisément les « lieux » argumentatifs de la rhétorique classique, encore appelés – en reprenant en cela une métaphore d'abord héritée de Cicéron, « les sièges des arguments » :

« C'est pourquoi ceux qui ont imaginé ce qu'on appelle les sièges des arguments, qu'ils ont nommé les lieux, semblent avoir fait quelque chose de très utile. Leur idée était que notre intelligence analyse les choses à l'aide des lieux qui fonctionnent comme une sorte de signe par lequel nous prenons conscience de ce qui, dans chaque chose, est plausible et approprié à notre discours.<sup>120</sup> »

Les inventeurs de ces lieux ont permis aux intelligences ordinaires de disposer d'une méthode formelle pour construire des arguments « pour quelque affaire que ce soit »<sup>121</sup>. Ces lieux fonctionnent comme des signes (« signis ») qui permettent à l'orateur de dériver, à partir d'un énoncé initial dont il souhaite fonder la fiabilité, un ensemble de faits plausibles, conjoints et appropriés à celui-ci (« probable aptumque »). Ainsi s'éclaire déjà nettement le nerf de la théorie des lieux du *De inventione*. Si les lieux communs sont d'abord, formellement et fonctionnellement des *formes possibles d'argumentaires*, ils sont aussi et surtout – eu égard à la définition de ces arguments en question – des *modes de fondation de la*

---

<sup>119</sup> « ...iamque alii mentis acumine freti uberius expeditiusque argumentum, id est, ut inquit Cicero, probabile inventum ad faciendam fidem excogitent, alii contra hebetiore mentis vi ad rerum obtutum caligent et vel nihil, vel sero quid quaque de re dici possit invenire queant », *ibid.*, 2.

<sup>120</sup> « ...utilissimum videntur fecisse qui sedes quasdam argumentorum, quos locos dixerunt, excogitavere, quorum admonitu, velut signis quibusdam, circumferremus per ipsas res animum, et quid esset in unaquaque probabile aptumque instituto orationis nostrae perspiceremus. », *ibid.*, 2.

<sup>121</sup> « ...quid quaque de re... » cf. fin de la note 69, les deux citations sont tirées d'une même phrase ininterrompue.

*fiabilité doctrinale*. Le système des lieux, c'est la structure et le réseau complet des modes d'exhibition possible de la crédibilité d'un enseignement. Comme siège des arguments, le lieu est donc aussi et avant tout un *opérateur fiduciaire*. Si l'usage des lieux trouve son sens et son site propre dans la forme argumentative (l'*argumentatio*) de l'*oratio*, c'est ainsi d'abord parce que l'ostension et la preuve du *crédit* ne sont jamais engagées en tant que telles dans la simple *expositio*. En celle-ci, la problématique fiduciaire demeure toujours admise, implicite et latente. Or le lieu, c'est au contraire la patence et l'exhibition de cette requête inaugurale de fiabilité.

Agricola justifie par la suite la nécessité d'un inventaire des lieux en détaillant les cas précis où leur usage peut s'avérer utile. Nous pouvons résumer ces cas en quatre points principaux :

a) La première utilité des lieux concerne la formation de la connaissance et le progrès des *studia* :

« Cette méthode des lieux s'avère, d'une part utile pour une grande de partie de l'étude humaine. »<sup>122</sup>

Agricola semble ici prêter à la méthode topique une fonction et une portée essentiellement *pédagogique*. Toutefois, cette portée *pédagogique* ne doit ici jamais se comprendre autrement que comme le pendant de la portée épistémologique que nous avons mise au jour plus haut. Si les lieux sont, par naissance, utiles pour l'*étude* (« *studiorum* »), cette étude doit se comprendre aussi bien selon l'acception ordinaire de la formation de l'esprit – la culture ou l'éducation au sens traditionnel du terme – que sous la signification de l'*étude constituée* : le *studium* comme *scientia* et comme *doctrina*. En réalité, la *fonction didactique* de la dialectique dont nous parlons depuis les premières lignes de ce commentaire est toujours lourde de cette polysémie : elle signifie *pédagogie* mais aussi *critique épistémologique* – instruction mais aussi doctrine. La conception mélanchthonienne de la science oratoire héritera directement de cette dualité sémantique. La suite du texte d'Agricola semble, à ce propos, devoir nous incliner toutefois à trancher plutôt pour l'option d'une conception primitivement épistémique du *studium*. En effet, la discussion de l'utilité de la méthode des lieux pour la constitution de l'étude se rattache directement après au développement de considérations touchant au degré de certitude des savoirs :

---

<sup>122</sup> « Utilem autem esse hanc locorum apparet cum magnae parti humanorum studiorum », *ibid.*, 2.

« Car la plupart des choses ne sont pas sûres et sont soumises au combat mutuel des opinions. En effet, il n'y a qu'une toute petite partie des choses que nous apprenons qui est certaine. »<sup>123</sup>

Si la méthode des lieux est utile à l'étude, c'est d'abord parce que la plupart des connaissances sont *en soi* douteuses. L'irréductibilité de cette exposition au doute soumet constamment la connaissance aux disputes et au conflit d'idées. La dialectique comme topique retrouve donc ici son champ d'application originaire : le champ de l'incertitude cognitive et du discours probable. Toutefois, l'originalité notable de la méthodologie d'Agricola tient alors au fait que les lieux ont d'abord, face à cette incertitude originaire, une fonction critique et régulatrice. Si la dialectique se nourrit largement de l'incertitude qui constitue le terrain premier de son exercice, elle vise en même temps à apporter avec elle, sur ce terrain, la rigueur de règles et de préceptes propres à pouvoir régler ou réguler les différends théoriques et « disputatoires ». En cela aussi, les lieux apparaissent encore comme des opérateurs de certitude et des modes de fondation de la foi. Mais cette opérativité est ici moins inventive que critique : elle ne vise pas d'abord à fournir de nouveaux arguments ; mais à arbitrer les disputes à l'œuvre en tranchant entre les différents arguments existants.

b) D'autre part, la méthodologie du lieu est utile en cela que son application est directement homogène à la liberté, à la flexibilité ou à la plasticité que requiert l'invention argumentative :

« En même temps, il est sûr que la plupart des choses sont utilisées de façon très différente suivant que chacun est capable de concevoir quelque chose qui lui semble le plus convenable.<sup>124</sup> »

Les règles de l'invention des arguments doivent pouvoir être adaptées à la diversité des circonstances, des intentions, et des facultés intellectuelles du locuteur et des auditeurs du discours. L'aspect formel et donc plastique – non matériel, non rigide – de la constitution des lieux permet, seul, de satisfaire à cette condition.

---

<sup>123</sup> « quandoquidem pleraque in ambiguo haerent et dissentientium certaminibus sunt exposita ; exigua enim portio eorum quae discimus certa... », *ibid.*, 2.

<sup>124</sup> « Certe pleraque pro cuiusque ingenio, ut accommodatissime ad probandum quisque excogitare potuerit, alio atque alio trahuntur. », *ibid.*, 2.

c) Par ailleurs, les lieux constituent aussi une solution d'urgence pour le traitement des questions qui ne renvoient à aucune théorie déjà pleinement constituée :

« D'autre part, [les lieux] sont surtout destinés à ceux qui traitent de matières pour lesquelles il n'existe pas d'art. Je pense à ceux qui gouvernent l'Etat en suivant la délibération. Ils doivent pouvoir être crédibles en matière de paix, de guerre et d'autres affaires publiques dans une assemblée sénatoriale, ou dans une assemblée populaire. Je pense aussi à ceux qui ont pour profession dans des procès de formuler l'accusation et de présenter la défense, d'intenter ou de rejeter des actions en justice. Il s'agit enfin de ceux qui doivent enseigner au peuple ce qu'est la justice, la dévotion et la piété.<sup>125</sup> »

Ceux qui traitent des délibérations civiles ou des affaires d'Etat doivent pouvoir improviser une *oratio* crédible sur des sujets comme la paix et la guerre pour lesquels il n'existe pas, au préalable, de théorie consistante (Agricola parle d'« artes »). Les lieux opèrent donc partout où le parcours argumentatif n'est pas d'emblée balisé par une doctrine formalisée. La méthodologie topique se déploie ainsi dans l'espace laissé vacant par la carence de développement des disciplines positives. Le lieu assume par là encore une fonction de substitution ou d'expédient au silence ou à la démission des théories et des sciences : le système des *loci* constitue une forme de « théorisation de secours » partout où l'*oratio* se doit d'opérer dans des zones ou des matières discursives précisément *atopiques* – c'est-à-dire encore marquées par un défaut d'ordonnement doctrinal.

Ces zones et matières atopiques, citées en exemple par Agricola, ce sont notamment la théorie de l'Etat – les affaires délibératives –, la théorie du droit – les affaires judiciaires où il s'agit d'accuser et de défendre (« ...quique in iudiciis item accusare, defendere... ») –, et enfin les matières relatives aux discours publics sur la justice, la piété, la vertu ou la religion (« ...quique populum docere iustitiam, religionem, pietatem in professo habent. »). On reconnaîtra là les trois genres de discours oratoires qui délimitent la clôture propre de la discipline rhétorique (judiciaire, délibératif, démonstratif). Ce point contient donc la matrice théorique de la décision d'une subordination de la rhétorique à la dialectique. Si la rhétorique sera elle-même tributaire de la théorie des *loci*, c'est parce son sens d'être n'est pas d'abord de prendre en charge la sphère du discours récréatif (le *delectare* et éventuellement le *movere*), mais d'étudier les conditions de possibilité d'une construction oratoire de doctrines de *substitution* – doctrines improvisées au gré des circonstances, et notamment dans l'urgence

---

<sup>125</sup> « Tum vero eis praecipue confert, qui tractant illa quorum nullae traditae sunt artes, dico, qui consilio rem publicam gubernant, quos de pace, bello ceterisque civitatis negotiis in rem praesentem saepe senatui, saepe populo fidem facere oportet, quique in iudiciis item accusare, defendere, petere, abnuere, quique populum docere iustitiam, religionem, pietatem in professo habent. », *ibid.*, 2.

d'un discours afférent à des matières pour lesquelles il n'existe pas tout d'abord de *science constituée*.

d) La méthode du lieu assume enfin une fonction vulgarisatrice ou « popularisatrice ». Agricola nuance son affirmation précédente en notant qu'il existe bien, en un sens, des considérations théoriques sur les sujets suscités<sup>126</sup>. Mais ces considérations sont trop subtiles ou trop scolaires (académiques ou « scolastiques ») pour être toujours bien comprises par l'intelligence moyenne d'un auditoire ignorant. Cet auditoire est plus susceptible d'être réceptif au discours prononcé sur les sujets délibératifs, démonstratifs ou judiciaires, si la discussion est reconduite à des thèmes et à des énoncés grossiers et accessibles :

« Puisque qu'elles [ces considérations théoriques] sont subtiles et académiques, elles ne peuvent être bien comprises ou retenues par les âmes frustes du peuple. Celles-ci sont plutôt touchées par des choses plus simples, populaires et grossières. (...) Car, ainsi que le dit le proverbe, le fruste convient au fruste.<sup>127</sup> »

Or c'est le système des lieux qui encadre les possibilités de cette reconduction du discours à la *simplicité*. Par là, il est aussi inscrit au cœur de l'office des *loci* qu'ils puissent garantir d'avance l'accessibilité d'un enseignement à l'intelligence ordinaire du *vulgum*. Dans les considérations stylistiques de son troisième livre, Agricola rattachera très explicitement l'adresse vulgaire du discours à l'exigence de brièveté. Si le style abondant (la *copia*) convient à un auditoire savant, la *brevitas*, peut seule, trouver les faveurs d'un public fruste<sup>128</sup>. Ces considérations sont évidemment des anticipations capitales des théories homilétiques, rhétoriques et théologiques de la Réforme de Wittenberg.

### §13. Logique du peuple, logique de l'affect, logique de la doctrine.

En tout, les lieux apparaissent donc comme les garants de la flexibilité et de la plasticité de l'*oratio*. Soit qu'il s'agisse de garantir la construction d'une doctrine de secours ou de substitution quand un enseignement théoriquement élaboré fait défaut ; soit qu'il s'agisse de garantir l'adaptation de la doctrine aux circonstances de communication, aux

<sup>126</sup> « Quanquam enim et istum nonnulla comprehensa sint artibus », *ibid.*, 2.

<sup>127</sup> « ...subtiliora tamen illa et ex mediis scholis deducta, velut exilia nimium, vel non intrans crassiores vulgi animos, vel non haerent ; rudioribus et ex medio depromptis tanquam popularibus robustioribusque moventur magis (...) Crassis enim, quod in proverbio est, crassa conveniunt. », *ibid.*, 2.

<sup>128</sup> *Ibid.*, 352-353.

intentions de l'orateur ou à la nature du public, c'est partout de cette *flexibilité* qu'il s'agit. Mais cette flexibilité sait en même temps se faire régulatrice et rectrice quand il s'agit d'assumer une fonction épistémologique critique ou pédagogique dans la construction des *studia* attachées à la mise en forme de matières incertaines. L'association de cette fonction *inventive* – et de la dimension plastique qui lui est nécessairement corrélée – et de la fonction rectrice du lieu fait toute l'originalité de la conception topique du *De inventione*. C'est en ce sens qu'Agricola peut affirmer, en conclusion de son introduction :

« En outre il semble non seulement [que la méthode des lieux] instruisse et fournisse la faculté de discourir en abondance, mais encore qu'elle ouvre la voie à une orientation prévoyante de l'âme et au bon usage de la délibération.<sup>129</sup> »

Ici se rejoignent très nettement fonction *pédagogique*, fonction *inventive* (« dicendi copiam... ») et fonction critique ou *rectrice* du *locus*. Si la méthode des lieux est au principe de l'apprentissage de l'*oratio* et de la faculté de discourir abondamment sur des matières improvisées, elle est aussi la condition d'une orientation prévoyante de l'âme et d'un usage correct de la délibération (« recte consulendi... »). La suite du texte signale la connotation plus nettement théorique que pratique du sens de ce *consilium* – qui est à comprendre d'abord comme la faculté de l'*examen*, de la discussion, de la mise à l'épreuve d'une question. La fonction rhétorique ou inventive du lieu (puisque l'invention, nous l'avons vu, se montre d'abord utile dans les matières des genres oratoires traditionnels) se conjoint d'emblée avec sa portée purement analytique. La *De inventione* n'a donc pas seulement pour but de refondre les principes de l'enseignement de la rhétorique dans le strict cadre de la pragmatique formelle de la dialectique. Mais cette dernière se trouve encore intégrée, ou plutôt assimilée, à l'analytique elle-même, c'est-à-dire à la logique syllogistique et à la science purement formelle des raisonnements. Ce qui s'avoue ici, c'est donc d'abord le refus d'une scansion qui opposerait violemment une *logique pure et formelle*, et une *logique pragmatique* et communicationnelle – celle-ci intégrant, seule, des déterminations contextuelles et des situations d'incertitude. La logique pure et analytique inclut en elle-même – et nous verrons précisément en quel sens – un renvoi intrinsèque à ces problématiques pragmatiques ou situationnelles.

---

<sup>129</sup> « Nec instruere solum os facultas ista et tantum dicendi copiam subministrare, sed providentiam animi et recte consulendi quoque aperire viam videtur... », *ibid.*, 2-3.

L'introduction de l'ouvrage laisse donc, déjà à ce stade, transparaître nettement le projet d'une tentative de refondation unitaire de la logique – et ainsi l'ambition de fonder, avec le *De Inventione*, un pur et simple substitut à l'*Organon* aristotélicien. De là encore cette étrange coïncidence, dont nous esquissions les traits dès les prémisses de notre étude, des instruments de *la conviction* et des opérateurs de *la démonstration* – coïncidence de la logique de la croyance et de la logique de la preuve. Ce qui s'affirme en creux sous cette thèse, ce n'est pas, dès lors, l'aveu tacite d'un scepticisme qui se nicherait derrière l'intention d'une réduction de l'analytique à ses modes de genèses psychologiques ou affectives : ce qui s'intègre à cette thèse, c'est bien plutôt – et en un sens : à l'inverse – la volonté d'invalider l'abîme arbitraire creusé dans la logique aristotélicienne entre *l'oratio populaire* et la logique scientifique. Ce qui se greffe à cette thèse, c'est par là encore la volonté grave et décisive d'étendre l'exigence de rigueur analytique jusqu'au branle-bas fiduciaire du *vulgum*. Comme si l'architecture de l'intelligence vulgaire demeurait au fond, par delà les clameurs et les chahuts de son impatience, toujours homogène à l'apparente rigidité de la rectitude logique. C'est ce *vulgum* qui, du fond de son affectivité et de son inattention, prononce encore inconsciemment la sourde requête d'une *doctrine*. En elle seulement peuvent être fixée sa *foi* et gagnée sa *confiance*. Or le soubassement et la charpente constructive de toute doctrine, c'est la *droiture analytique* des lieux. L'exigence de simplicité s'arrime par là en fait toujours à une requête latente d'analyticité. La dialectique d'Agricola est en cela un écho brut et formel – mais toujours aussi remarquablement fidèle – de l'idéal humaniste d'accessibilité des savoirs. Le programme de reconstruction des sciences s'associera ainsi constamment à ce double mobile de simplicité et d'analyticité – mobile chargé et même saturé, du fond même de ses contraintes de rigueur, d'un idéal implicite de vulgarisation. Et le lieu commun apparaîtra alors comme l'instrument de la conquête progressive des espaces de vacances, d'obscurité ou d'incertitude de l'édifice toujours insuffisant de la *science*.

#### §14. Le lieu commun et la corrélation universelle des arguments.

Le chapitre qui suit, tente, dans le prolongement des analyses précédentes, de définir de manière systématique et unitaire la fonction discursive du *lieu* de l'argumentation. Agricola prend ainsi pour point de départ les acquis des développements précédents. Rien – nous l'avons vu – n'est plausible *par soi* : ce qui doit être prouvé ne peut devenir crédible (*fides*) qu'en vertu d'autre chose :

« Nous venons juste d'affirmer qu'aucune chose à propos de laquelle il y a un désaccord ne peut être plausible par soi. (...) Il en découle donc que ce qui doit être prouvé devient crédible en vertu d'autre chose.<sup>130</sup> »

Le lieu commun ouvre donc son espace d'opérativité dans la carence d'évidence propre des choses, en tant qu'elles sont considérées isolément. Rien n'est *par soi* (« per se ») évident. L'évidence est toujours le corrélat d'une mise en rapport, d'une dérivation, d'un transfert vers un *alius*. Mais cette dérivation a aussi ses limites et ses règles d'encadrement :

« Or toute chose ne convient pas pour prouver n'importe quelle autre.<sup>131</sup> »

Ce qui ne convient pas d'abord, c'est ce qui est sans rapport à la cause en jeu – ce qui est indifférent à la question centrale de l'*oratio*. A ce propos, Agricola multiplie les exemples : l'indifférence du fait de la respiration des poissons dans l'eau à la question de la pertinence du modèle démocratique de constitution civile, l'indifférence mutuelle de deux faits historiques anachroniques – l'acte de déclaration de guerre à Pompéi par César, et la question débattue de l'éventuelle habitation des Antipodes etc.<sup>132</sup> :

« Lorsque quelqu'un, donc, disserte sur des choses qui n'ont rien à voir et qui n'ont aucun apparentement avec le propos du discours, on aura vite faire de dire : Qu'est-ce que cela fait ?<sup>133</sup> »

On pourrait objecter que le principe de mise à l'écart des objets et thèmes disjoints, s'il est évident théoriquement, est en même temps tout à fait stérile *pratiquement* : ce que nous cherchons, c'est précisément une méthode qui définisse les conditions et limites des *mises-en-relations* entre objets et thématiques apparentés. Comment pouvons-nous donc savoir que les objets en question sont disjoints si nous ne disposons pas d'avance d'une telle méthode ? L'essentiel est ailleurs : ce qui s'énonce sous cette question lapidaire du *Quorsum haec* ? (« à quoi sert tout cela ? »), c'est la première formulation d'un *principe d'économie* du discours, dont la matière questionnante est par essence porteuse. Ne doit être retenu dans le règlement d'une cause que ce qui peut servir à fonder la crédibilité de l'une de ses réponses

---

<sup>130</sup> « Dictum est nobis paulo ante nulla rem, de qua ambigitur, ipsam per se probari posse. (...) Relinquitur ergo quicquid confirmandum est ex aliquo alio fidem assequi. », *ibid.*, 6.

<sup>131</sup> « Nec tamen omnia probandis omnibus conveniunt. », *ibid.*, 7.

<sup>132</sup> Voir *ibid.*, 7.

<sup>133</sup> « Itaque disserentibus a re praesenti abhorrentia neque ulla ex parte coniuncta instituto orationis suae dici solet : « Quorsum haec ? », *ibid.*, 7.

possibles. Le « *quorsum haec ?* » fictif de l'auditeur apparaît alors comme *l'idée-limite* de la sanction d'une abondance oratoire qui s'étendrait au-delà de toutes les bornes définies par la *quaestio* mise en jeu. La *copia*, qui apparaissait tout d'abord comme l'écho d'un idéal d'inventivité pure, doit être toujours elle-même tenue en laisse. Le principe d'efficacité prescrit au rhéteur l'exigence de ne jamais s'épancher au-delà de la clôture propre de sa question. La transgression de cette clôture soumet son *oratio* à la menace d'une perte d'ancrage, d'une perte d'attention de l'auditoire – idéalisée sous la forme de la question-sanction qui proclame le décrochage du discours – sa perte de contact avec le sol natif de sa *materia* – son *hors-sujet* : « *quorsum haec ?* » Or ce qui délimite l'extension de ce rapport de fondation possible entre une thèse et ses arguments possibles – les limites de la clôture questionnante – ce sont précisément les *loci*, en tant que modes ou structures de correspondance universelles des *rei*. Les lieux communs apparaissent donc déjà ici comme porteur d'un principe de restriction économique du discours.

Mais quel est le sens précis de cette correspondance ? Agricola se propose de répondre à cette question en distinguant la *fondation de la fiabilité* (« *fidem astruere* ») de la simple *concordance* des énoncés (« *consentire* »). Marquer la fiabilité d'une thèse en l'associant à un ensemble d'autre énoncé, ce n'est pas seulement exhiber une concordance, c'est mettre en lumière un rapport constructif, fondateur entre les éléments rapprochés :

« Bien qu'on trouve chez Aristote que toutes les choses qui sont vraies concordent, et qu'il ne peut exister de contradiction entre les choses vraies, « *concorder* » n'est toutefois pas la même chose que fonder la fiabilité.<sup>134</sup> »

La concordance entre deux énoncés vrais n'est qu'un critère négatif, non-éliminatoire de la fondation. Deux énoncés vrais ne peuvent être contradictoires. Ceci n'implique pas que tous les énoncés vrais s'entre-fondent : l'exemple des thèses simultanément vraies mais aussi mutuellement indifférentes l'a prouvé. Le principe originaire de la restriction économique de l'*oratio*, c'est donc la limitation à la *preuve* – où la preuve est prise ici en ce sens précis d'un rapport de fondation. Agricola décrit ce rapport fondationnel dans les termes d'une filiation, ou d'une parenté :

« Si l'on veut qu'une chose puisse être utilisée pour confirmer une autre, il faut qu'elle soit d'une manière ou d'une autre unie et pour ainsi dire apparentée à cette dernière.<sup>135</sup> »

<sup>134</sup> « *Quanquam autem sit apud Aristotelem omne verum vero consentire neque possint plura vera discrepantia esse, aliud tamen est consentire ipsa, aliud fidem astruere.* », *ibid.*, 7.

<sup>135</sup> « *Ergo, ut ad alterius confirmationem aliquid possit adhiberi, coniunctum quadam ratione et velut cognatum esse oportet illi cui probando adhibetur...* », *ibid.*, 7.

La fondation véritable est possible quand l'*oratio* dévoile une *coniunctio* (« *coniunctum quadam...* ») et une *cognatio* entre la *quaestio* en jeu et la matière sur laquelle elle est rabattue et fondée. Les deux termes renvoient pareillement à la même métaphore de la relation de parenté : le terme de « *cognatio* » désigne la relation filiale, le lien de sang entre un homme et ses ascendants ; la *coniunctio* (*conjunctio*) renvoie quant à elle à l'union conjugale, mais exprime aussi, par métaphore, l'attachement viscéral – la sympathie – qui rapproche deux êtres naturels. Pour qu'une preuve puisse être mise au jour dans un discours, il faut donc que quelque chose de plus qu'une simple coïncidence extérieure (c'est là le sens du *consentire*) soit manifestée : c'est un rapport « filial », un rapport fondationnel qui doit se trouver indiqué. Le fondement de la chose crédible doit donc être « connecté », « lié » ou encore « apparenté » à cette dernière. Susciter la foi, c'est exhiber la *connexio* ou – plus exactement la *coniunctio* – entre le référent du sujet de la thèse, et le référent du prédicat. La dialectique nécessite la maîtrise des *modes objectifs de coniunctio* entre les choses du monde. Connaître, c'est pénétrer cette connectique universelle.

Le débat s'élargit, immédiatement après, à une structure à trois termes. Pour mettre en relation deux choses distinctes, nous devons avoir recours à une unité de mesure qui fait office de *moyen terme* ou d'intermédiaire entre les éléments rapprochés<sup>136</sup>. Dans le cas du calcul relatif de la grandeur de deux objets, par exemple, la comparaison s'établit à l'aide d'un étalon qui permet d'effectuer une mesure d'abord séparée de chacun des termes considérés. La grandeur est une propriété telle que les relations de discrimination (supériorité, infériorité) ou d'égalité qu'elle institue sont des relations toujours transitives. L'application successive d'un instrument de mesure à l'un et l'autre des objets qu'on vise à comparer permet donc de discriminer ou d'identifier médiatement les deux objets donnés : si b est une unité de mesure, et que b est à la fois identique à a et à c, alors a et c sont aussi identiques entre eux. Pour Agricola, il en va pour les *propriétés des choses* en général comme pour la grandeur :

« A quoi sert cet exemple ? A montrer qu'il en va pour toutes les propriétés des choses [rerum natura] comme pour la grandeur. »<sup>137</sup>

Le lieu – dont il est évidemment question au travers de ce détour par le modèle trivial de l'unité de mesure – apparaîtra ainsi comme l'*instrument* du rapprochement entre deux propriétés réelles distinctes. Et le lieu se définit ainsi comme le *moyen terme* d'une

<sup>136</sup> Voir *ibid.*, 7.

<sup>137</sup> « Ut ostendam, quemadmodum in magnitudinibus dixi, in omni rerum natura esse. », *ibid.*, 7.

relation transitive. Le modèle d'une relation à trois termes, et du lieu comme intermédiaire ou médiation de la relation, est évidemment une préfiguration de ce qui se donnera à nous dans le deuxième livre comme la théorie de la déduction topique du syllogisme. Si Agricola n'a pas simplement voulu s'en tenir à sa conception du lieu comme d'un simple instrument de dérivation lexicale, c'est parce que son but est d'abord de rendre raison de la portée analytique – c'est-à-dire de l'efficacité syllogistique – des *loci* en question. Les considérations qui suivent sont des anticipations sur ces développements capitaux du deuxième livre.

#### §15. Lieu commun et schématisme argumentatif.

Ces développements s'exposent notamment entre les dix-huitième et vingt-et-unième chapitres de la deuxième section de l'ouvrage. La dialectique, nous l'avons dit dès l'entame de notre étude, se décompose en une fonction inventive, qui concerne l'amplification des matières ; et une fonction judicative et correctrice qui renvoie à l'examen de la validité formelle de la structure inférentielle des arguments constitués. Agricola critique vigoureusement la confusion de ces deux fonctions dans une bribe, dirigée contre la logique et l'épistémologie médiévales, que nous avons eu à présenter plus haut. Le schématisme inventif du lieu – comme dérivation lexicale d'une galaxie de matières associées, selon des modes universels de connexions formelles, à un terme initial mis en jeu dans une *quaestio* inaugurale – ne rend, en lui-même, nullement raison de la validité formelle des possibles inférences rattachées à ces matières discursives. Pour exemple, ce n'est pas parce que je construis un réseau complet (selon la complétude du système topique) de notions satellites associées au terme « philosophe » (homme, stoïcien, épicurien, aristotélicien, sagesse, raisonnement, bonheur, inactivité politique, ignorant, etc.) que je suis pour autant d'emblée capable de garantir la fiabilité d'une inférence tirée de la mise en rapport des matières de cette amplification topique. Pour exemple encore, même si l'« ignorant » est le contraire du « philosophe », je ne peux pour autant en déduire d'avance que toutes les propriétés de l'ignorant sont distinctes des propriétés du philosophe. Comme dans une inférence fautive et invalide comme le serait celle-ci : l'ignorant est le contraire du philosophe ; or le philosophe est un homme ; donc l'ignorant n'est pas un homme.

Ceci n'implique pas qu'il n'existe, par ailleurs, aucun *schématisme argumentatif* des lieux, au-delà des schématismes inventifs ou amplificateurs. Seulement, l'économie et les règles de ces deux schématismes doivent être résolument distinguées. C'est cette réflexion qui

s'offre à nous à l'occasion de l'ébauche des instruments du *iudicatum* – ébauche d'une description des schémas-valides de l'argumentation fiable. Cette discussion s'ouvre et se déploie principalement au sein du dix-huitième chapitre de la deuxième section. Agricola commence par y distinguer deux sources ou deux origines de l'argumentation :

« Toute conviction [fides] acquise en argumentant commence, ou bien par les sens pour trouver son aboutissement dans l'intelligence où siège nécessairement cette conviction, ou bien par l'intelligence même qui compare les faits qu'on a constatés.<sup>138</sup> »

A cette distinction d'une origine empirique et d'une racine directement intelligible de la conviction – c'est-à-dire, rappelons le encore une fois : de la preuve elle-même – se rattache l'opposition de deux schémas fondamentaux d'argumentations valides : l'induction (appelée encore ici *enumeratio*) et le syllogisme (qui coïncide aussi avec la *ratiocinatio* cicéronienne). L'induction et le syllogisme constituent pareillement deux formes parfaites d'*oratio* argumentative<sup>139</sup>. A ces deux formes correspondent deux équivalents imparfaits, utilisés notamment dans les circonstances des discours publics ou des communications ordinaires : l'exemple et l'enthymème. L'exemple est une induction *mutilée* – un seul ou un ensemble seulement partiel de cas particuliers ( $Ax$  et  $Ay$  sont  $P$ ) sont énoncés pour justifier une thèse qui renferme l'extension d'un énoncé universel (*tous les  $A$  sont  $P$* ). De la même manière, l'enthymème est un syllogisme incomplet où certaines prémisses sont – parce qu'elles sont évidentes ou pour des raisons d'économie discursive – effacées et laissées implicites ( *$A$  est  $P$  donc  $A$  est  $C$*  : la prémisses implicite étant *tous les  $P$  sont  $C$* ).

L'induction procède des lieux des parties au lieu du tout – ou des lieux des espèces au lieu du genre. Le schématisme topique qui fonde la validité analytique de l'induction est donc fondé sur le fait topologique *a priori* – si l'on ose dire – de l'inclusion des parties dans le tout et de l'appartenance de l'espèce à la clôture du genre. Tout ce qui est vrai de toutes les parties est vrai du tout. Et tout ce qui est vrai de toutes les espèces du genre est vrai du genre :

« L'induction ou, comme nous disons, l'énumération, est donc une argumentation dans laquelle on tire une conclusion relative à un tout unique, ou à un genre, sur la base de plusieurs parties ou espèces.<sup>140</sup> »

---

<sup>138</sup> « Fides omnis quae fit argumentando aut a sensibus primum coepit desiitque in mentem, in qua necesse est fidem omnem consistere, aut ipsa per se mens alterum ex altero, res perceptas conferendo, colligit. », *ibid.*, 265.

<sup>139</sup> « Proc hac diversitae duae natae sunt perfectae formae argumentandi, quarum alteram inductionem, alteram vulgo vocant Graeco nomine 'syllogismos' », *ibid.*, 265.

<sup>140</sup> « Est autem inductivo vel, ut nos dicimus, enumeratio argumentatio, qua ex pluribus vel partibus vel speciebus unum, vel totum, vel genus, universaliter colligitur. », *ibid.*, 265.

La validité de ce schématisme concernant le rapport des espèces au genre est évidemment elle-même tirée du cas matriciel et général du schématisme qui construit la dérivation des parties au tout. Si tout ce qui est vrai des espèces est vrai du genre, c'est d'abord parce que l'ensemble des espèces se comporte par rapport au genre comme l'ensemble des parties se comporte par rapport au tout. Ce qui est décisif ici – au-delà du fait du schématisme analytique de la topologie qui nous occupe avant tout – c'est que l'induction est toujours, pour Agricola, et d'après son schématisme matriciel, un mode d'inférence formellement valide. Si l'induction n'est pas concluante dans les faits et ne renferme pas de nécessité absolue dans sa dérivation des prémisses à la conclusion, ce n'est pas sous l'effet d'une carence de son schématisme structurel, mais seulement du fait d'un défaut d'achèvement de la synthèse des parties – c'est-à-dire à une lacune de l'énumération. L'induction s'offre à nous, dans les discours classiques, presque toujours sous les traits d'une énumération incomplète. L'expérience n'épuise jamais le parcours exhaustif de la totalité des parties d'un tout. Pour cette raison, l'induction peut être dite, dans les faits et dans son exécution concrète, seulement *présomptive*. Mais *en soi* – et d'après sa forme inférentielle structurelle – l'induction, comme dérivation d'une propriété du tout à partir du constat de son inhérence à la synthèse complète de ses parties, est un schéma de raisonnement absolument parfait.

De la même manière on pourrait montrer en quoi le schématisme topique qui procède du tout à la partie fonde la validité de la structure syllogistique. Le syllogisme est, en un sens, une induction renversée, qui, partant du tout, conclut pour un segment quelconque de l'une de ses partitions possibles. C'est le schématisme topique élémentaire de l'inclusion de la partie dans le tout qui est à l'œuvre dans l'activité syllogistique : ce qui est vrai du tout est vrai de la partie, ce qui est vrai du genre est vrai de l'espèce. L'intention de notre étude ne nous contraint pas à nous attarder longuement sur l'analyse détaillée des différentes formes valides d'argumentation et des différents schémas de combinaison de lieux qui y opèrent (déduction par les contraires, par la cause et l'effet, etc.) Nous rencontrerons à nouveau la logique de ce schématisme dans le *Compendiaria dialectices ratio* de Philippe Melanchthon<sup>141</sup>.

---

<sup>141</sup> Étonnamment, Ann Moss à qui l'on doit un ouvrage des plus complets sur l'histoire *des lieux communs*, publié d'abord en 1996 sous le titre de *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance thought*, tend à ignorer l'inclusion d'une logique formelle au sein du *De inventione*. La note 25, consignée à la fin de la page 218 de la traduction française de l'ouvrage, signale par exemple, qu'au contraire d'Agricola, Melanchthon fournit dans ses ouvrages dialectiques « une logique formelle des procédés de raisonnement nécessairement valables, et une méthode pour les vérifier, la « *pars iudicatrix* » ». Ann Moss fait même de cette introduction d'une considération touchant à la juridiction de la logique formelle dans les manuels dialectiques de Melanchthon, l'un des points nodaux des divergences entre l'ouvrage de l'humaniste frison et la dialectique du

Attachons nous seulement ici à déchiffrer encore brièvement le sens de la conclusion du deuxième chapitre du premier livre sur la nature des *loci communes*. Agricola y affirme :

« Tout ce qui est proposé pour ou contre quoi que ce soit présente une cohérence et est uni à la chose par un lien d'apparement pour ainsi dire naturel.<sup>142</sup> »

Tout argument pour ou contre une cause (« vel pro...vel contra... ») est uni à la thèse en question par un lien qui s'apparente à une *coniunctio* – une sympathie, une parenté, une communion – naturelle. Que l'*oratio* soit réfutatrice ou confirmatrice, la thèse de la *quaestio* centrale en jeu déploie toujours des modes de communauté ou de fondation qui permettent – même si le geste est seulement négatif – de circuler dans un ensemble de schèmes argumentatifs configurés d'avance. Le nombre des choses qui peuvent prétendre être la matière d'une *oratio* possible étant infini (« immensae »), le nombre des propriétés associées à ces choses est lui-même toujours infini. Il est donc impossible de connaître *en acte* la connexion universelle des choses et des propriétés qui s'offrent comme matière virtuelle d'un discours possible :

« Le nombre de choses [res] est immensément grand ; en conséquence, le nombre de leurs propriétés et leur diversité sont aussi immensément grands. Il s'ensuit qu'aucun discours, qu'aucun esprit humain n'est capable d'accorder son attention point par point à tout ce qui convient à chaque chose particulière.<sup>143</sup> »

La *res* en question doit-elle être comprise ici en un sens seulement discursif, comme la *chose du discours* – la matière ou le sujet de la *quaestio* en jeu ; ou en un sens réaliste comme la *réalité mondaine, objective et positive* – l'étant qui se rencontre dans le monde

---

jeune réformateur. Cette remarque – et cette omission – sont à plus d'un titre étonnantes quand l'on sait que le « iudicatum » – l'examen critique de la validité formelle des raisonnements – est non seulement bien traité dans le manuel d'Agricola, mais qu'il est même encore reconnu, comme nous l'avons vu dans les prémisses de notre étude, comme *l'une des deux fonctions matricielles* de la dialectique. Cette note serait évidemment anecdotique si elle ne tendait à marquer un préjugé malheureusement partagé par un bon nombre de commentateurs superficiels de l'œuvre d'Agricola. Pour ceux-ci, le recentrement de l'étude de la dialectique sur sa fonction inventive coïnciderait avec une dispense ou une omission presque complète du traitement de l'analytique formelle. Dresser le constat de cette prétendue dispense, c'est manquer l'essence même du *De inventione* qui se concentre peut-être toute entière dans ce problème de *l'articulation* de l'invention et du *iudicatum*.

<sup>142</sup> « Omnia quae vel pro re quaque vel contra dicuntur, cohaerer et esse cum ea quadam, ut ita dicam, naturae societate coniuncta. », *op. cit.*, 9.

<sup>143</sup> « Res autem numero sunt immensae, et poinde immensa quoque proprietas atque diversitas earum, quo fit, ut omnia quae singulis conveniant aut discrepent singulatim nulla oratio, nulla vis mentis humanae possit complecti. », *ibid.*, 9.

offert à une expérience possible ? En réalité les deux sens peuvent ici se rejoindre : leur portée est strictement co-extensive.

§16. Lieu commun et catégories de l'étant : le statut de l'ontologie dans le *De inventione*.

La question de l'ontologie n'est introduite, dans la dialectique qu'à partir d'une problématique discursive. L'être ou la réalité ne deviennent les thèmes propres de l'investigation dialectique qu'en tant qu'ils sont aussi les *matières* d'une *oratio* virtuelle. Inversement, l'univers discursif est toujours par principe homogène à l'univers objectif qui constitue le tout du monde réel. Le discours trouve dans la réalité son point de départ – et pour ainsi dire son impulsion : ce point de départ, c'est la *quaestio* qui s'engage et qui configure et encadre d'avance le déploiement de toute l'activité oratoire. Par cette *quaestio*, le discours se trouve d'emblée amarré à sa référence mondaine. Cette co-extensivité de l'*oratio* et du monde n'est au fond que le *pendant* inévitable de la thèse de la prégnance de la fonction didactique dans l'activité du discours. L'*oratio* enseigne, nous l'avons vu ; et par là se trouve toujours nécessairement arrimée à son dehors, à son extériorité. Les doctrines, dont le discours prend en charge la manifestation, ne peuvent être au fond rien d'autre que des segments partiels de l'ontologie : des systèmes partiels du système total de la sympathie universelle des *rei*. L'univers discursif virtuel épuise donc par essence – du fait de cette racine questionnante et du primat de sa fonction instructive – l'infini richesse des figures de notre monde. C'est en ce sens qu'Agricola pourra rattacher la question de l'invention oratoire au sol natif de l'ontologie :

« Bien que toutes les choses diffèrent par leurs caractéristiques individuelles, elles ont pourtant aussi par certains côtés une propriété commune : elles tendent toutes à une substance spécifique, ou elles sont toutes issues d'une cause spécifique, ou elles réalisent toutes quelque chose de spécifique.<sup>144</sup> »

L'« immensité » des choses proscrit, nous l'avons vu, la possibilité d'une *connaissance actuelle* du réseau total des connexions, des sympathies ou des filiations universelles. Mais l'infinité de ces choses autorise par contre l'existence de *similitudes formelles* ou *structurelles* qui puisse permettre de les identifier toutes par certains aspects (« ...ad naturae tendit similitudinem... ») Toutes les choses ont, sous un certain point de vue,

<sup>144</sup> « Inest tamen omnibus, tametsi suis quaeque discreta sint notis, communis quaedam habitudo et cuncta ad naturae tendit similitudinem, ut quod est omnibus substantia quaedam sua, omnia ex aliquibus oriuntur causis, omnia aliquid efficiuntus. », *ibid.*, 9.

des propriétés communes : il existe, par delà la diversité des marques individualisantes (« ... discreta sint notis »), des *traits structurels* toujours réitérés. Ces propriétés communes sont strictement formelles et Agricola illustrera ainsi l'idée de ces modes de *coniunctio* avec les exemples de la substance, de la cause ou de l'effet. Ces traits formels communs n'indiquent donc pas – bien qu'ils appartiennent en propre à la structure objective des étants – quelque chose comme une propriété positive ou matérielle universelle : ce n'est jamais de la thèse de l'existence d'une substance commune ou d'une cause unitaire absolument primitive dont il est question ici. Ce qui est commun à tous les êtres, ce n'est que la forme générale d'être-substance, d'être-cause ou d'être-effet. Dans le système universel des *sympathies* que constitue le tout de notre monde, tout est *effet* et tout est *cause* – et, symétriquement, tout *a* un effet et tout *a* une cause. On voit évidemment ici affleurer la problématique classique de l'ontologie, et son programme d'élaboration d'un inventaire complet des catégories de l'étant. Cet inventaire a déjà été proposé par certains auteurs « extrêmement ingénieux » :

« Or des gens extrêmement ingénieux ont fait, dans cette grande diversité des choses, un inventaire des points communs tels que substance, cause, conséquence et autres que nous allons énumérer tout à l'heure. Ainsi, lorsque nous nous attacherions à examiner une chose, nous établirions directement avec l'aide de ces points ce qu'est la nature de cette chose dans son tout et dans ses parties et tout ce qui y correspond ou en diffère ; et ensuite nous déduirions de ces données l'argument convenable au cas en question.<sup>145</sup> »

Comme on pouvait s'y attendre, l'inventaire des formes pures de propriétés structurelles est rattaché d'emblée au cadre de l'exercice de l'activité argumentative. L'ontologie – comme inventaire des catégories – a d'abord, au sein de la dialectique, une fonction pragmatique : elle sert la cause de l'invention des arguments. Dans les dernières lignes de ce deuxième chapitre, Agricola conclura la discussion sur la nature des lieux par une pure et simple *identification* de ces catégories avec les *loci argumentorum* :

« Le lieu n'est donc rien d'autre que le trait commun de quelque chose, grâce auquel on peut dériver, en chaque réalité, les propriétés plausibles qui lui sont rattachées. Puisse ainsi être établie notre définition du lieu.<sup>146</sup> »

---

<sup>145</sup> « Ingeniosissimi itaque virorum ex effusa illa rerum varietate communia ista capita, velut substantiam, causam, eventum, quaeque reliqua mox dicemus, excerpere, velut cum ad considerandam rem quampiam animum advertissemus, sequentes ista statim per omnem rei naturam et partes perque omnia consentanea et dissidentia iremus, et duceremus inde argumentum propositis rebus accomodatam. », *ibid.*, 9.

<sup>146</sup> « Non ergo aliud est locus, quam communis quaedam rei nota, cuius admonitus in quaque re probabile sit potest inveniri. Sit ergo nobis locus hoc pacto definitus. », *ibid.*, 9.

Le système des lieux se confond avec l'inventaire exhaustif des modes universels et formels de propriétés selon lesquels les choses peuvent être corrélées. C'est là le sens de la communauté des *lieux communs* : les lieux sont d'abord communs en cela qu'ils sont les marques (« nota ») des propriétés communes à chaque chose. Le système des lieux n'est donc rien d'autre que la très traditionnelle table des catégories de l'étant : et la dialectique trouve par là dans l'œuvre de l'ontologie la matrice et le matériau de ses instruments de méthode<sup>147</sup>. Mais le surgissement de cette ontologie s'inscrit lui-même dans l'horizon des problématiques associées à l'invention des figures possibles d'arguments. Les lieux contiennent virtuellement la *totalité des arguments* qui se rattachent à une cause quelconque puisqu'ils contiennent tout ce qui peut être dit de la chose qui constitue le sujet de cette cause :

« Ces points communs contiennent en eux tous les arguments, étant donné qu'ils contiennent aussi tout ce qui peut être dit de chaque chose. C'est pourquoi on les a nommés lieux, parce qu'en eux, tout comme dans un tonneau ou dans un trésor, se trouvent tous les instruments de la foi [fidei].<sup>148</sup> »

Les lieux sont donc les opérateurs de la dérivation exhaustive des propriétés qui s'attachent à une chose quelconque. Par là, ils apparaissent encore comme autant d'instruments de l'association ou de la connexion des choses préalablement posées comme séparées et distinctes. Comment se conjoignent, au juste, ces deux fonctions propres des *loci* ? La *coniunctio* discursive que nous avons rencontrée tout à l'heure est fondée sur une *coniunctio* réelle des étants. Si des choses distinctes peuvent être rapprochées dans un discours, c'est d'abord parce que les modes de dérivations discursives ou lexicales des arguments et des prédicats se confondent toujours avec les modes de dérivation ontologique des propriétés. C'est le cadre de la problématique dialectique – et l'exigence de découvrir des

<sup>147</sup> C'est ce que remarque d'ailleurs explicitement Agricola dans une discussion des rapports de la dialectique à la métaphysique consignée à la fin du septième chapitre. Nous lisons ainsi :

« Rursus vero in universum quid sit definitio et quo pacto definiendum, quid item genus, quid species, quid causae, quid eventa et reliqua id genus, non est dialectices explicare, sed eius scientiae, quae prima rerum principia tractat, quam metaphysicen dicunt, a qua dialectice mutuatur ista, quia ad inveniendi rationem sunt accommodata... » (*ibid.*, 209-210.)

[Ce n'est pas non plus la tâche de la dialectique d'exposer en un sens universel ce qu'est une définition et comment elle doit être décrite ou ce que sont genre, espèce, causes, conséquences et les choses comparables. Cela relève du domaine de la science qui traite des principes fondamentaux, à savoir la métaphysique. C'est à elle que la dialectique emprunte ces notions, parce qu'elles sont utiles pour la méthode de l'invention.]

La question du rapport qu'entretiennent dialectique et métaphysique – qui semble ici compris au sens restrictif de l'analytique des catégories, c'est-à-dire comme ontologie – mériterait d'être développée plus avant. Toutefois, elle ne concerne pas directement l'intention de notre présente étude. Nous reviendrons partiellement sur cette question au moment où nous étudierons la dialectique et l'épistémologie de Philippe Melancthon.

<sup>148</sup> « Haec igitur communia, quia perinde ut quicquid dici ulla de re postest, ita argumenta omnia intra se continent, idcirco locos vocaverunt, quod in eis velut receptu et thesauro quodam omnia faciendae fidei instrumenta sint reposita. », *ibid.*, 9.

procédés formels et systématiques pour l'invention des arguments – qui fournit ainsi à Agricola le mobile de la construction d'une *ontologie relationniste*. Il ne me suffit pas, en effet, de connaître ou de pouvoir dériver les *propriétés propres* de la chose pour être en mesure de construire une argumentation quelconque. L'argumentation – nous l'avons vu – suppose un schéma de relation à trois termes. Ce qui est en jeu dans l'*oratio*, c'est l'exhibition d'une *coniunctio* entre les deux termes mis en rapport dans la *quaestio* centrale.

§17. L'analytique multiforme et la méthode de construction des réseaux notionnels.

L'argumentation n'opère donc que lorsque les dérivations des attributs de l'une et de l'autre des réalités à rapprocher laissent apparaître un faisceau de *propriétés communes*. C'est la construction de ce faisceau ou de cet ensemble de *réunion* qui donne toute sa validité à la méthodologie des *loci*. L'ostension d'une *coniunctio*, c'est la manifestation d'une réunion et d'une coïncidence entre deux réseaux de propriétés satellites distinctes. Le lieu commun qui est l'opérateur de la configuration de ces réseaux d'attributs satellites est donc encore *commun* en ce sens aussi qu'il commande l'exhibition de propriétés communes entre réalités distinctes – et ces propriétés dérivées, cette fois, ne sont pas seulement *structurelles* ou *formelles* mais aussi *matérielles* et *positives*. L'ensemble de propriétés satellites du chat et de l'homme, construits à partir de l'application du système des lieux, manifeste par exemple la communauté du *genre* animal. Cet exemple est trivial mais le réseau des lieux s'étend dans les faits jusqu'à révéler des *coniunctiones* plus subtiles, et partant plus utiles à l'invention d'arguments ou de procédés oratoires. Dans le présent exemple, nous pourrions voir par exemple une certaine *coniunctio* de caractère qui se ferait jour dans ce qui est le *propre* du félin et l'*espèce* de l'homme : par exemple un certain goût de la solitude. Si les chats sont, par attribut propre, des animaux solitaires, la solitude n'est au contraire pour l'homme qu'une possibilité *spécifique*. Ainsi peuvent aussi se trouver justifier certaines métaphores ou certaines associations sémantiques originales : « cet homme est un félin », « Pierre vit comme un chat » etc. Mais n'anticipons pas trop sur notre propos à venir : tirer toutes les ressources figuratives et tropiques qui sommeillent virtuellement dans la méthode dialectique des lieux, ce sera là l'originalité propre de la rhétorique de Philippe Melanchthon.

Une ontologie strictement autonomiste ou atomistique – ontologie résolument attachée, pour chaque chose, à marquer la prégnance de ses propriétés immanentes sur ses propriétés relationnelles – est non seulement inadéquate pour rendre compte de la sympathie

et des liens d'inter-fondations réels auxquels est ordonné le système des étants, mais elle ruine encore fatalement l'opérativité argumentative de la dialectique. L'urgence de découvrir des dispositifs d'amplification argumentative commande toujours nécessairement la construction d'une ontologie symétrique qui puisse rendre justice à l'amplification et aux extensions réelles des étants considérés. Et seule une *ontologie relationniste* peut satisfaire adéquatement aux ambitions de ce programme. Ce dernier développement appelle encore un certain nombre de remarques qui constitueront les conclusions de notre étude :

a) L'identification stricte des lieux de l'argumentation et des catégories de l'étant tire sans doute ses antécédents de la dialectique de Valla<sup>149</sup> et même, en un sens, de l'*Organon* lui-même. Aristote dans ses *Topiques* ordonnait en effet la liste de ses schèmes d'arguments (*τόποι*) selon les divisions grammaticales des prédicables (genre, propre, ...) <sup>150</sup> Toutefois, l'assimilation *stricte* de la figure argumentative du *lieu* et de la figure ontologique de la *catégorie* (ou prédicament), selon la signification sous laquelle cette assimilation se laisse indiquer ici, est tout à fait propre à Agricola. Cette assimilation rend raison de l'intégration de l'ontologie, et d'une certaine partie de la grammaire (celle qui correspond traditionnellement aux livres aristotéliens des *Catégories* et de l'*Interprétation*), dans l'extension de la seule dialectique. Par là se trouve ultimement fondée et justifiée notre double thèse d'une portée épistémologique de la dialectique, et de l'identification rigoureuse du programme dialectique de l'humaniste frison avec un programme tacite de refondation de l'*Organon*. Ceci explique encore que, parmi les œuvres citées par Agricola comme références fondatrices de la théorie classique des *loci*, des précis de dialectique (comme les *Topiques* d'Aristote) côtoient des livres d'ontologie (comme celui du *Commentaire aux catégories* de Porphyre) et des manuels de rhétorique (Cicéron, Quintilien ou Boèce)<sup>151</sup>.

b) Le matrice de l'activité argumentative trouve son site dans une pure *analytique*<sup>152</sup> – la méthode dialectique des lieux est d'abord une dérivation mécanique d'un ensemble d'attributs *propres*, c'est-à-dire d'attributs déjà virtuellement inclus dans le concept qui se laisse indiquer sous le nom proposé en question. En même temps, cette activité analytique se dépasse toujours elle-même dans l'œuvre d'une *synthèse* : les lieux sont aussi les instruments

<sup>149</sup> Voir P. Mack, *op. cit.*, p. 36-95.

<sup>150</sup> Aristote, *Topiques*, livre II à VI (lieux communs du genre, lieux communs du propre etc.).

<sup>151</sup> Voir notamment le huitième chapitre du *De inventione dialectica*.

<sup>152</sup> Moins ici au sens aristotélien des *Analytiques* (formes valides d'inférence), que selon la signification rendue célèbre en philosophie par la critique kantienne de la métaphysique leibnizienne (proposition analytique comme proposition décompositive : proposition dont le prédicat est inclus a priori dans la notion du sujet.) Evidemment ces deux sens ont une matrice intime commune – les instruments formels de la logique étant précisément l'ensemble des schèmes opératoires par lesquels il est possible de dériver des énoncés analytiques.

du rapprochement de réalités distinctes. La force de la dialectique d'Agricola réside tout entière dans cette double fonctionnalité analytique et synthétique des lieux. Par là, l'humaniste a su rendre raison d'un grand mystère du procès de la pensée humaine : la genèse analytique de la synthèse, et, par là encore, l'inclusion du synthétique dans l'analyticité pure. La possibilité de ce procès ne peut se comprendre qu'à ressaisir la solidarité originaire de la *fonction associative* et de la fonction *diss catoire (ou décompositive)* du lieu.

c) La méthode du lieu rend encore raison du mystère du passage de l'analyse *formelle*   l'analyse *matérielle* dans l'association des propriétés chosiques : si les *loci* sont d'abord seulement des propriétés *communément* formelles, ils permettent toujours aussi de fonder la dérivation – par l'ostension d'une coïncidence ou d'une réunion de deux ensembles d'attributs satellites – de propriétés *positivement* ou *matériellement* communes. Le lieu est à la fois *catégorie* et *schématisme* – structure et opération –, et c'est là le fond de l'originalité de la conception de la topique d'Agricola. Le lieu est le schème de dérivation des attributs – une méthode générale pour la construction d'un réseau de renvois et d'attributs satellites. Mais le lieu est encore le *mode* même de ces attributs et de ces renvois. Ce qu'Agricola découvre ainsi, c'est l'opérativité positive de la forme – l'efficience matérielle de la structure.

d) Les lieux sont à la fois *intégratifs* et *extensifs*. Ils sont tout autant les schèmes de dérivation de propriétés immanentes que les opérateurs de l'extension de la chose à ses propriétés relationnelles. Les chapitres 5 à 27 détaillent ainsi un à un l'ensemble des vingt-quatre lieux en les ordonnant selon la scission principielle des *lieux internes* (*definitio, genus, species, proprium et differentia, totum, partes, coniugat*) et des *lieux externes* (*causa, effecta, locus, tempus, adiacentia* etc.). Les lieux externes peuvent être nécessaires, contingents ou contradictoires.

e) Les lieux marquent aussi le point de jonction du développement *descriptif* et du développement *déductif* de l'argumentation. Plus exactement, la fonction descriptive se trouve ressaisie comme la matrice fonctionnelle au sein de laquelle s'institue aussi l'opération déductive. Savoir argumenter, c'est savoir décrire : les lieux apparaissent en cela comme les balises des descriptions, autant que comme les modèles formels des procédures d'inférence.

f) Les lieux construisent la jonction de l'opération *langag re* et de l'opération *objective* de la pensée. Les lieux sont à la fois des modes de *d rivers purement lexicales* – comme dans la définition où le nom proposé se trouve étendu, par l'application du lieu, à son renvoi à une étymologie – et des modes de d rivers objectives de propriétés à partir de *choses* données. Cette jonction fait écho au principe nodal d'une homog nit  structurelle de l'*oratio* et de la *doctrina*. Si la langue peut être *sémantiquement* opératoire en exhibant un

système de relations combinatoires entre signes, c'est d'abord parce que notre monde n'est jamais lui-même qu'un système de sympathies et de filiations réelles. La doctrine possible se constitue toujours elle-même comme le sous-système de ces *sympathies*. Melanchthon, nous le verrons, sera largement tributaire de cette construction épistémologique de la doctrine en concevant la théologie comme un certain *sous-système de filiations*.

g) Les lieux ont enfin une fonction *mnésique*. Un grand nombre de contemporains d'Agricola conçoivent d'abord les lieux comme des simples recueils de citations classiques<sup>153</sup> – autant d'*aides mémoires* et d'*abécédaires* pour circuler dans la diversité des lettres et des doctrines historiques. Si, comme nous l'avons vu, l'humaniste refuse l'étroitesse du cadre de cette tradition seulement pédagogique ou méthodologique des lieux, il n'en retient pas moins l'idée d'une utilité intrinsèque de l'ordonnancement topique pour la mémoire et la formation intellectuelle des étudiants. Balises de la description, les lieux sont encore les balises du parcours de l'attention dans le chaos de la mémoire.

---

<sup>153</sup> Voir à ce sujet Ann Moss, *op. cit.*, ainsi que Peter Mack, *A history of Renaissance Rhetoric 1380-1620*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

## CHAPITRE II

### La grammaire et la dialectique de Melanchthon en 1520 : l'impératif de certitude et la reconstruction terminologique de la doctrine.

#### §1. L'œuvre oratoire de Melanchthon et le contexte de sa première carrière professorale.

Il n'est assurément ni nécessaire ni utile de restituer point par point les héritages thématiques et les emprunts conceptuels que l'œuvre de Philippe Melanchthon vient puiser ci et là dans la dialectique d'Agricola. Cela n'est pas nécessaire d'une part, parce que notre présent propos ne tient pas d'abord dans l'intention de recomposer une *généalogie* des doctrines – les catégories comme celles de l'« héritage », de l'« influence » ou de la « genèse », par lesquels nous entendons rendre raison de l'intelligibilité de la synthèse historique d'un divers d'œuvres ou d'idées disparates sont, comme nous l'indiquons sommairement dans nos considérations préliminaires, toujours problématiques et suspectes. Une telle restitution n'est pas utile, d'autre part, parce que l'héritage ou la généalogie en question – si généalogie il doit y avoir – ne doit se signaler qu'à même la fréquentation approfondie *de la lettre et de l'esprit* des doctrines comparées. Toute comparaison requiert la détermination préalable – et la détermination *poussée* – des éléments primitifs qui s'offrent à la mise en rapport. Mais le paradoxe tient alors au fait que cette détermination préalable épuise souvent, en elle-même déjà, le fond essentiel de l'entreprise comparative postérieure. L'urgence est donc, pour nous, de nous plonger avant tout dans une analyse textuelle de la chair de l'œuvre oratoire mélanchthonienne. Les amarres et les points de références que la théorie discursive de notre réformateur fixe ou tire dans le *De inventione dialectica* se laisseront suffisamment indiquer par eux-mêmes au cours de cette première étude.<sup>154</sup>

---

<sup>154</sup> Pour ce qui est de l'étude des circonstances historiques de la réception mélanchthonienne de l'ouvrage dialectique d'Agricola – et de l'influence générale de l'humaniste dans les universités allemandes dans la deuxième décennie du seizième siècle –, le lecteur pourra se rapporter à notre chapitre précédent. De manière générale, la lecture de l'ouvrage classique *Die Junge Melanchthon* de Wilhelm Maurer (*op. cit.*) reste évidemment utile sur toutes les questions biographiques, mais aussi pour discuter de l'influence d'Erasme sur la rhétorique mélanchthonienne (voir notamment le chapitre 6 de la *Band 1* : « Erasmus und die Anfänge von Melanchthons Rhetorik. ») Nous savons que Maurer avait tenté, dans son ouvrage sur le jeune Melanchthon, de présenter le réformateur comme un « entre-deux » entre Luther et Erasme (selon l'expression de Wengert, voir *Speaker of the reformation, op. cit.*, introduction) En français on pourra encore se rapporter à l'ouvrage, traduit par Matthieu Arnold, du théologien et historien Martin Greschat, *Philippe Melanchthon : théologie, pédagogie et humaniste (1497-1560)*, Paris, PUF, 2011. Nous devons encore à Heinz Scheible une biographie assez complète du réformateur : Heinz Scheible, *Melanchthon : eine Biographie*, München, C.H. Beck, 1997.

Nous avons, à l'occasion de nos chapitres antérieurs, brièvement restitué l'essentiel concernant les conditions factuelles du travail intellectuel de Melanchthon au cours de ses premières années professorales. Rappelons encore – cela a son importance – que le réformateur est, à la fin de l'été 1518, d'abord nommé à l'université de Wittenberg en qualité de professeur de grec<sup>155</sup>. Cette nomination coïncide avec la création de la chaire correspondante – chaire de grec classique qui aura évidemment par la suite son incidence dans l'entreprise exégétique et la traduction collective, à Wittenberg, du *Nouveau Testament*<sup>156</sup>. Avant même cette nomination, Melanchthon publia dès mai 1518 à Tübingen, et à seulement vingt et un ans, une grammaire grecque – les *Institutiones graecae grammaticae* - qui devait constituer l'instrument préparatoire pour l'élaboration d'une édition « critique » des œuvres d'Aristote<sup>157</sup>.

Les travaux « grammaticaux » du réformateur suscitent malheureusement, chez les commentateurs, un intérêt souvent moindre que le volet rhétorique ou théologique de l'œuvre postérieure. C'est là une omission regrettable : les *Institutiones*, et par la suite, les *Integrae graecae grammaticae* de 1520, la *Grammatica latina* de 1525 ou la *Syntaxis* de 1527 fournissent en effet aussi – de par leur configuration interne mais surtout par certains développements théoriques qu'ils disséminent çà et là dans leurs marges discursives – une indication précieuse sur le rôle que Melanchthon entendait confier à la grammaire dans l'organisation des disciplines du *trivium*. Bien loin de constituer un simple manuel pour l'exposition des grandes logiques lexicales ou des principales règles flexionnelles propres aux langues grecque et latine classiques, les précis de grammaire de Melanchthon renferment souvent aussi une série de remarques non négligeables sur le sens du rapport plus général qu'entretiennent, dans la langue, la syntaxe et la sémantique – ou la couche formelle et la couche signitive. A ces remarques s'adjoignent encore des réflexions touchant au fait de la polysémie ou de l'équivocité lexicale ; et aux bénéfiques et aux limites du recours à l'étymologie dans les définitions<sup>158</sup>. Ces analyses sont communes aux ouvrages grammaticaux et aux premiers développements définitionnels du *Compendiaria* de 1520. En cela, la

<sup>155</sup> Voir encore, outre, les biographies suscitées le classique de Robert Stupperich, *Melanchthon*, Berlin, De Gruyter, 1960. p.20-25

<sup>156</sup> Le caractère collectif de l'entreprise de traduction de la Bible a été signalé par Luther lui-même dans les notes autobiographiques qu'il consacre à l'évènement de cette traduction. Voir par exemple l'*Epître sur l'art de traduire et sur l'intercession des saints* de 1530 (en français in M. Luther, *Œuvres*, tome VI, Genève, Labor et fides, 1964) : « Dans ma traduction de la Bible, je me suis efforcé de parler un allemand pur et intelligible. Souvent, il nous est arrivé d'être à la quête d'une expression pendant quatre semaines sans être heureux dans nos recherches. (...) Aussi n'ai-je pas travaillé seul : partout j'ai recruté des auxiliaires. » On se reportera aux biographies cités de Melanchthon – ou même aux biographies classiques de M. Luther (voir bibliographie, infra) sur cette entreprise de traduction.

<sup>157</sup> Robert Stupperich, *op. cit.* p.22

<sup>158</sup> Voir la suite de notre étude à ce sujet.

grammaire fournit non seulement le système des outils de l'interprétation littérale – puisque c'est ici encore l'intérêt interprétatif qui se fait prégnant – mais aussi l'antichambre de la discipline dialectique.

Insistons encore sur ce point. Il importe de porter d'emblée ce fait à l'attention d'une étude des origines et des sources théoriques de l'œuvre du réformateur : ce n'est ni un souci strictement rhétorique, ni – comme on le sait mieux par ailleurs – une préoccupation originairement théologique qui animent d'abord Melanchthon dans sa jeune carrière professorale. Mais Melanchthon est encore, jusqu'en 1519, et comme la controverse de Leipzig avec Jean Eck le signale déjà suffisamment, connu avant tout comme un « grammairien »<sup>159</sup>. Ce fait permet, en retour, de douter nettement du caractère seulement contingent ou occasionnel qu'aurait revêtu le goût postérieur de Melanchthon pour la théologie. C'est, en effet, dès le départ dans un intérêt sans doute exégétique que le fondateur et recteur de l'université de Wittenberg – le duc de Saxe Frédéric III – décide de constituer, à côté de la chaire d'hébreu, une nouvelle chaire d'étude du grec ancien<sup>160</sup>. L'orientation de cette intention initiale permet encore de rendre compte d'avance du caractère d'évidence que devait recouvrir, à l'époque, la rencontre triadique entre une analyse rhétorique, une étude grammaticale et un intérêt pour les réflexions théologiques : la grammaire grecque étant le point de jonction méthodologique entre l'herméneutique des *orationes* classiques et l'exégèse néo-testamentaire. C'est en ce sens que la rencontre du thème rhétorique et du thème théologique s'effectuera spontanément sous la médiation d'un dénominateur commun. Ce dénominateur commun, c'est le *souci de l'interprétation certaine*. Et le premier instrument de la certitude interprétative – dans sa dimension littérale et donc aussi originaire – c'est évidemment d'abord cette science grammaticale.

C'est très précocement encore que Melanchthon manifeste un intérêt pour les thèmes épistémologique et pédagogique. Dans son discours inaugural prononcé le 29 août 1518 dans l'Eglise de Wittenberg, le jeune professeur plaide – dans la droite ligne des propos d'Erasmus ou d'Agricola – pour une réforme générale de l'organisation des *studia*<sup>161</sup>. Ce plaidoyer est

---

<sup>159</sup> Melanchthon accompagna Luther pour sa controverse avec Jean Eck, à Leipzig en juin-juillet 1519. Dans la bouche du théologien d'Ingolstadt, le terme de « grammairien » revêt de toute évidence une connotation péjorative – il sert d'abord à marquer l'absence de qualification théologique du jeune professeur. Toutefois, l'usage de ce qualificatif atteste encore du statut sous lequel était Melanchthon était connu, à l'époque, dans le monde savant. C'est, en français, dans un ouvrage aussi ancien que *l'Histoire de la Réformation du XVIème siècle* (de Jean Henri Merle d'Aubigné, Paris, Cherbuliez, 1837, p. 52) que l'on apprendra peut-être le plus sur les répliques des différents protagonistes de cette dispute. Jean Eck aurait notamment adressé à Melanchthon un lapidaire : « Tace tu, Philippe, ac tua studia cura, ne me perturba. »

<sup>160</sup> Robert Stupperich, *op. cit.* p.22

<sup>161</sup> Philippe Melanchthon, *De arte dicendi declamatio. Eiusdem de corrigendis studiis sermo*, Haguenau, J.Setzer, 1523.

encore l'occasion d'une virulente critique de la méthodologie des études et des sciences – par delà même l'opposition des logiques et des pédagogies de la *via antiqua* ou de la *via moderna*, à l'œuvre, à l'époque, dans les principales universités européennes. La coïncidence du programme de réforme du *cursus universitaire* et du projet de réorganisation du système des sciences est totale. En ce sens l'équivocité du terme de « studium », que nous avons déjà mise au jour à l'occasion de notre étude du *De inventione*, est ici encore remarquable : si l'« étude » doit être comprise en un sens *pédagogique* comme l'éducation, la formation de l'esprit et la méthodologie de l'accès au savoir ; ce premier sens de l'« étude » s'affilie toujours aussi à la *signification* épistémologique sous laquelle le « studium » se laisse encore entendre comme système ou réseau total des *studia* particuliers. En ce sens, c'est un même cadre économique ou configurationnel qui délimite à la fois, dans l'université l'extension des facultés et, dans la science, la clôture des disciplines. La teneur et le but essentiels de ce double programme paraît déjà, en cet été 1518, avec une remarquable netteté : la réforme de la configuration des études doit s'articuler d'abord autour d'une reconstruction des disciplines de l'art du discours (le *trivium*). La dialectique et la rhétorique, notamment, doivent être renouvelées en fonction des acquis récents de la « philologie »<sup>162</sup> et de la grammaire humanistes. La grammaire se voit confiée, ici encore, un rôle fondateur dans la tâche de la réorganisation des sciences. La thèse d'une portée archi-tectonique des disciplines du *trivium* en général, et de sa matrice grammaticale en particulier – dont nous aurons à dégager, au cours de cette étude, la signification précise – se donne donc en ébauche dès cette année 1518<sup>163</sup>.

Le discours inaugural est, par ailleurs, l'occasion pour Melanchthon de confesser son attachement à l'étude de la philosophie grecque – et en ce sens le programme anti-scolastique<sup>164</sup> s'énonce d'abord dans l'intention stratégique d'une réappropriation de

<sup>162</sup> Le terme circule déjà en ce début de 16<sup>ème</sup> siècle en Europe du Nord. Il désigne d'abord le programme d'une interprétation des lettres classiques, mais il s'entend aussi, déjà chez Pétrarque ou chez Poliziano, comme la discipline de l'examen critique des sources textuelles – de leurs datations, des discussions sur leur authenticité etc. Sur ce sujet voir par exemple la contribution de A. Buck, « La polémique humaniste contre les sciences » in *Sciences de la renaissance*, Paris, VRIN, 1973 (p. 42 notamment).

<sup>163</sup> Au-delà de toutes les biographies que nous avons déjà citées (voir par exemple encore R. Stupperich, *op. cit.*, p. 30-36.), on se rapportera encore, à l'article – lui-même déjà référencé – de Kees Meerhoff sur les rapports de Melanchthon avec Agricola (K. Meerhoff, *op. cit.* p. 28).

<sup>164</sup> Nous ne devons jamais perdre de vue que le terme de « scolastique » est, dans la bouche de Melanchthon – comme d'ailleurs aussi dans celle de Luther – d'abord polémique et critique. Il côtoie ordinairement des qualificatifs – dont la non-neutralité est plus immédiatement évidente – comme ceux de « sophistes », de « pharisiens », ou – voisin phonétique – de « parisiens » (pour désigner les théologiens de la Sorbonne). Il convient en ce sens de ne jamais faire de cette terminologie un usage direct, « sans guillemets » – comme si le mot garantissait un renvoi à une catégorie valide de l'histoire de la pensée. Sur cette question, sous le rapport de la figure de Luther, voir par exemple P. Büttgen, « Histoire et critique de la scolastique » in *Luther et la philosophie*, Paris, VRIN, 2011. Sur le concept de « scolastique » et son histoire, on se référera aussi à R. Quinto, *Scholastica, storia di un concetto*, Padova, Il poligrafo, 2001.

l'héritage aristotélicien. Cette réappropriation doit s'élaborer sur les fondements d'une lecture et d'une interprétation renouvelée – dans sa langue originale – du *corpus* textuel du philosophe stagirite<sup>165</sup>. Le projet qui s'esquisse dans ce premier discours du professeur a donc un très net accent humaniste – en un sens originairement « philologique », c'est-à-dire arrimé au souci du retour à l'étude et à l'interprétation des lettres classiques. Cet accent est sans aucun doute à l'origine du succès - passé et actuel – du discours inaugural de Melanchthon. Ce discours a suscité une très féconde littérature secondaire, et la plupart des biographes du réformateur se sont eux-mêmes souvent attachés à commenter longuement l'évènement<sup>166</sup>. Evidemment, cette première *oratio* du professeur à Wittenberg renferme par ailleurs aussi, et plus stratégiquement, une évidente tentative de justification *a posteriori* de l'intérêt théorique de l'institution de la chaire d'enseignement du grec. Mais cette justification s'inscrit toujours elle-même dans la logique d'une même insistance sur l'urgence d'un retour aux sources classiques de l'enseignement et des doctrines. L'impératif de la maîtrise du grec se laissant ainsi formuler comme l'exigence corrélative de l'accès à l'équipement et au véhicule indispensables de ce retour.

## §2. La controverse érasmienne et les enjeux théologiques de la formalisation des arts du discours.

Nous ne nous étendrons pas plus longuement sur les chemins de la pensée du réformateur au cours de ces années fondamentales qui vont de sa nomination à Wittenberg jusqu'à sa rédaction des *Loci communes*. Ces courtes années sont, nous le savons, marquées, dans le monde savant de l'Europe du Nord, par une prégnance progressive du thème théologique chez les principaux porteurs de l'« esprit humaniste ». Kess Meerhoff<sup>167</sup> a très précisément caractérisé, dans l'article cité à l'occasion du chapitre précédent, les grandes étapes et les principales figures de ce recentrement de l'intérêt théorique. Plus que dans l'évènement des *Indulgences* et l'avènement progressif de la « figure de Luther », ce retour au thème scripturaire s'origine sans doute d'abord dans les discussions consécutives à la publication de l'exégèse et de la traduction érasmienne du *Nouveau Testament* en 1516. Jacques Latomus, théologien à Louvain, attaque au début de l'année 1519, les conceptions

<sup>165</sup> R. Stupperich, *op. cit.*, K. Meerhoff, *op. cit.*, p. 28.

<sup>166</sup> Cf. les biographies citées, mais aussi les ouvrages généralistes déjà référencés sur l'histoire des lieux communs (A. Moss, *op. cit.* ; P. Mack, *op. cit.*)

<sup>167</sup> *op. cit.*, p. 29 et 30 notamment. En 1520, Melanchthon et Mosellanus font, respectivement à Wittenberg et à Leipzig un cours sur les *Épîtres* de Paul ; mais c'est aussi Phrissemius qui professera, la même année, un enseignement sur *l'Épître aux Romains*. Une telle convergence théologique – chez des esprits plutôt réputés à l'époque pour leur intérêt pour les sciences du discours – est évidemment à expliquer d'abord à partir de l'influence de la figure d'Erasme.

théologiques de l'humaniste hollandais, par le biais d'une critique d'abord adressée à Pierre Mosellanus<sup>168</sup>. Erasme, qui à, juste titre, sent ses conceptions exégétiques visées par cette attaque détournée, répond presque immédiatement.

La controverse porte sur le sens et les limites du rôle des *arts oratoires* dans l'étude de la théologie. Latomus, soucieux de l'indépendance théorique de la science de la *doctrina sacra*, s'offusque du modèle d'une théologie qui aurait été, sous les coups du geste exégétique érasmien, « rendue presque identique à la rhétorique »<sup>169</sup>. Erasme réplique en assumant l'idée d'une nécessaire fonction méthodologique et propédeutique des arts du discours – et notamment de la rhétorique qui doit constituer une « progymnasta<sup>170</sup> », un « exercice préparatoire » – à l'étude de la science de Dieu. Ce débat complexe ne se laisse pas réduire – malgré les apparences – à la délimitation des modes d'incidences et d'inscription réciproques sous lesquelles doivent s'interpréter les seules relations de la théologie et de la discipline rhétorique. La question engage aussi le statut d'un certain nombre d'intermédiaires, *médiations* et de *moyens termes* qui s'insinuent dans les marges de notre relation initiale. La première médiation de ce débat, c'est évidemment l'*exégèse* – la science de l'interprétation de l'Écriture sainte – qui apparaît comme un bastion stratégique pour la conquête « humaniste »<sup>171</sup> de la théologie. La prééminence de la problématique méthodologique dans la science de l'interprétation du Livre – et les emprunts de cette méthodologie aux sciences du discours qui composent le *trivium* – sont évidemment irrécusables. Mais peut-on pour autant se contenter de ce constat pour justifier la prétention « humaniste » de traiter le cas biblique avec les mêmes instruments et les mêmes préceptes de méthodes que ceux qui opèrent dans l'interprétation de n'importe quels textes et *orationes* profanes ? Le parcours de cette interprétation scripturaire ne doit-il pas, au contraire, être d'emblée encadré et, pour ainsi dire, « balisé » par l'*a priori* de la connaissance de la *doctrine* – de cette *doctrina sacra* dont le théologien tire une compréhension détaillée et principielle dans l'œuvre des Pères et des grands commentateurs<sup>172</sup> ? Que reste-t-il de la sacralité de l'Écriture – de cette « exception », de cette « mise à part » – si son exégèse est d'emblée réductible à une interprétation conduite selon les matériaux conceptuels et le système d'outillages ordinaires du *trivium* ?

---

<sup>168</sup> K. Meerhoff, *ibid.*, p. 29

<sup>169</sup> *ibid.*, p. 29

<sup>170</sup> *ibid.*, p. 29

<sup>171</sup> Par le terme « humaniste », dans ces quelques lignes, nous n'entendons désigner rien d'autre que les différentes figures partisans de la conception érasmienne du rapport entre théologie et rhétorique. Mosellanus donc, mais aussi, dans une très large mesure, en 1519, Melancthon lui-même.

<sup>172</sup> Voir les notes de nos *considérations préliminaires* et notre *introduction*, mais surtout le quatrième chapitre, sur le sens à conférer à cette *doctrina sacra*. Notons que si le problème du statut de l'autorité des Pères cristallisera le débat théologique du Concile de Trente, la discussion s'est sans aucun doute ouverte – bien que de manière moins expresse et en tout cas moins formalisée – dès les premières heures de la Réforme.

La question de l'exégèse elle-même ne se réduit donc pas d'emblée au problème des limites de son statut au sein de la science théologique – ou plutôt : la question de cette limite se voit, elle-même, toujours interrogée à partir d'une critique préalable de la prétention *exégétique* de l'*ars disserendi*. La rhétorique peut-elle être pleinement confirmée dans son intention de se constituer comme *mesure* de l'interprétation de l'Écriture sacrée ? La sacralité de l'Écriture n'indique-t-elle ou n'implique-t-elle pas au contraire un mode de donation et de révélation spécifique ? L'exégèse apparaît ainsi comme le premier « enjeu », et comme le premier « moyen terme » de la relation de la rhétorique et de la théologie. Mais il existe, par construction symétrique, une seconde médiation *relationnelle* – interne cette fois à l'ordre de l'art du discours. Les coordonnées exactes de cette seconde médiation sont souvent moins bien situées par les commentateurs. Pourtant – et nous aurons l'occasion d'y revenir longuement – le souci du statut de ce nouveau moyen terme constitue en un sens aussi le *nerf à vif* de l'épistémologie de P. Melancthon. Nous y avons – de manière encore souvent tacite – insisté quelque peu depuis le début de ce chapitre. Il concerne le rôle de la grammaire d'abord – et de la dialectique ensuite – dans la constitution de la rhétorique. De manière tout à fait symétrique à l'interrogation touchant au rôle de l'exégèse dans la théologie, s'élabore progressivement, à partir de la fin de cette première décennie du seizième siècle une discussion poussée sur les clôtures et les liens interfondationnels respectifs par lesquels s'articulent les différentes disciplines qui composent le tout de l'*ars disserendi*<sup>173</sup>. En quel sens la grammaire doit-elle – comme principe de l'interprétation littérale du texte et comme instrument de l'expression claire – fonder et fournir les premiers principes de l'art du discours ? Jusqu'où la dialectique peut-elle, elle aussi, tirer ses principes de la science grammaticale ? En quel sens les catégories formelles de construction du sens sont-elles homogènes ou homologues aux principes structurels de l'argumentation ? En quel sens, enfin, la dialectique fonde-t-elle la rhétorique dans ses grands principes – mais aussi dans son champ d'application spécifiquement « stylistique »<sup>174</sup> ?

<sup>173</sup> En un sens, la problématique de l'économie ou de la *dispositio* des disciplines du *trivium* n'est pas neuve. Elle traverse sans aucun doute l'histoire de l'*ars disserendi* lui-même, et remonte peut-être même déjà – moyennant quelques transpositions conceptuelles – à l'œuvre aristotélicienne. A ce sujet, voir encore Ann Moss, *op. cit.*

<sup>174</sup> Nous croyons que ces grands types de problèmes se rattachent directement au programme de ce qui sera connu, plus tard, sous le titre d'une « caractéristique universelle ». Nous voudrions montrer à l'occasion de cette étude que – à l'anachronisme terminologique et au formalisme combinatoire près – l'intention de ce programme n'est pas étrangère à l'entreprise théorique de P. Melancthon. Evidemment, une telle déclaration nue n'a pas grande valeur en soi. Nous tenterons de lui donner une plus grande consistance par la suite. Mais songeons toutefois qu'avant de reposer sur l'idée d'une combinatoire universelle qui permette de dériver *a priori* l'ensemble des propositions vraies qui peuvent être énoncées dans une science quelconque, le projet leibnizien repose d'abord sur l'intention de découvrir, par l'analyse et la décomposition des idées, des structures formelles absolument *universelles* et *primitives* sous lesquelles puissent s'ordonner toutes les complexions qui composent notre réalité. En ce sens, les structures primitives en question doivent être à la fois les principes d'une *grammaire universelle* et les structures matricielles de la logique pure. La question des modes d'entrelacement

Ce sont de ces questions qu'hérite notre jeune professeur à la fin de l'été 1518 après son investiture à l'université de Wittenberg. En ce sens, il est à noter que le tournant « théologique » de ses préoccupations en 1520 obéit directement à la logique d'une époque. Par la logique de cette époque s'explique encore la rencontre permanente du thème théologique avec une réflexion sur les situations mutuelles des différentes composantes de l'art du discours. Il est significatif, en ce sens, que Melanchthon ait publié, en moins de trois ans, au moins un ouvrage relatif à chacune des disciplines du *trivium*. Outre la grammaire dont certains des grands principes généraux sont traités à l'occasion de ses *Institutiones graecae grammaticae*, le réformateur publiera – comme nous l'avons déjà vu – une *Rhétorique* en 1519 (*De Rhetorica libri tres*), une dialectique en 1520 (*Compendiaria dialectices ratio*), puis une nouvelle version de sa rhétorique en 1521 à l'occasion de ses *Institutiones Rhetoricae*. Il est évidemment impossible, dans une étude si concise, de présenter en détail toute la richesse du contenu – et la logique des évolutions – à l'œuvre dans l'ensemble de ces manuels. Contentons nous d'esquisser à grands traits, dans cette brève introduction, les grandes lignes de l'intention du programme « linguistique » de Melanchthon. Nous pouvons résumer les principes de ce programme, dans son volet d'abord grammatical et dialectique, selon les quelques lignes directrices suivantes :

i) La grammaire comme la dialectique de Melanchthon s'ordonnent à un idéal de *certitude*. Cette certitude s'énonce à partir d'un réseau d'associations notionnelles qui dissémine des renvois permanents aux thèmes de la *droiture*, de l'*exactitude* et de l'*adéquation* - ou conformité, propriété, appropriation : *rectus, exactus, appositus, proprius*. La *certitude* discursive est le premier mobile, et le principe-recteur constant, de la reconstruction mélanchthonienne du *trivium*. Cette exigence de certitude se donne à comprendre d'abord comme l'intention d'oblitérer toute *polysémie* ou toute *équivocité* dans la langue. Mais elle enveloppe aussi, et notamment à son échelle dialectique, l'idéal d'un encadrement logique intégral des constructions discursives. C'est ainsi que la dialectique du réformateur exhibera, au-delà d'une théorie formelle des schèmes valides de l'argumentation inférentielle, un inventaire des différentes procédures du *contrôle analytique* de tout usage lexical et de toute formulation des pensées. Les manuels de grammaire et de dialectique de Melanchthon ont pareillement une fonction *normative*. Et cette normativité ne doit pas de la grammaire et de la logique – et de leur possible fondation dans des principes formels communs – est donc au cœur de l'idée leibnizienne de la *caractéristique universelle*. Mais elle appartient de toute évidence aussi, au nerf de la théorie des *lieux communs* dialectiques de notre auteur. Voir Gottfried Wilhelm Leibniz, *Dissertatio de arte combinatoria*, Leipzig, 1666 et l'ouvrage de Herbert H. Knecht, *La Logique chez Leibniz : essai sur le rationalisme baroque*, L'Age d'Homme, coll. « Dialectica Lausanne », 1981.

s'entendre seulement au sens de ce qui délimite les règles et les préceptes d'une *méthode*. Mais cette normativité s'inscrit encore dans le cœur du projet d'une réforme constructive des structures de la langue et des révisions des modalités de son usage : la grammaire et la dialectique mélanchthonienne attestent de l'existence, à Wittenberg, d'un programme – plus ou moins conscient et plus ou moins explicite – de constitution d'une langue, d'une élocution, et d'une discursivité parfaites<sup>175</sup>.

ii) La grammaire comme la dialectique de Melanchthon (notamment le premier *Compendiaria*) témoignent pareillement de l'intention de simplifier, d'abrégé, ou de « raccourcir » les développements thématiques et les règles de méthode qui prennent place, ordinairement, dans l'économie des deux premières disciplines de *l'ars disserendi*. Cette volonté d'abréviation s'atteste déjà au seul titre du manuel dialectique<sup>176</sup>, mais elle se manifeste encore dans la configuration interne des précis grammaticaux. Nous croyons que le sens profond de cette intention de simplification ne peut se laisser découvrir ni épuiser dans la seule mention du caractère *pédagogique* des manuels en question. Que la grammaire ou la dialectique de Melanchthon soient d'abord des instruments pour l'étude, et que leur commune simplicité obéisse en cela aussi à la logique de leur vocation éducative, c'est là une évidence que nous ne mettrons pas en question. Toutefois ce fait ne saurait par ailleurs masquer la portée épistémologique et théorétique plus profonde de la décision de l'abrégé : et le principe d'une *économie discursive* se rattacherait ainsi à l'idéal d'une certaine axiomatisation des sciences – réduction des préceptes de l'analyse à un nombre restreint d'« axiomes » fondateurs, compréhension de la somme des règles de l'invention oratoire sous un schématisme structurel systématique, reconfiguration du divers matériel des thématiques sous la constante répétition du *même* – en bref, une *abréviation du multiple* sous des schémas simples, primitifs et opératoires.

iii) Les organes de cette reconfiguration ou de cet ordonnancement nouveau, ce sont précisément les *lieux communs* dialectiques. Ces lieux communs dialectiques – substance, genre, espèce, cause, effet, totalité, contraire – se laissent d'abord décrire comme les lieux des *définitions*, c'est-à-dire comme les modes de l'analytique lexicale. Mais ces lieux renferment en outre une opérativité divisionnelle, déductive, inductive et argumentative propres<sup>177</sup>. En ce

<sup>175</sup> C'est-à-dire univoques et nécessaires (au sens de ce qui est analytiquement fondé).

<sup>176</sup> Le *compendiaria* est en effet un abrégé, littéralement un « raccourci » (voir *Dictionnaire latin, op. cit.*)

<sup>177</sup> La distinction des opérations de la division (platonicienne), de la déduction (ou syllogisme), de l'induction et de l'argumentation (qui sont les schèmes des arguments oratoires ou « populaires » et donc seulement « vraisemblables ») sera nettement caractérisée dans la suite de cette étude.

sens la dialectique de Melanchthon atteste du dessein d'une compréhension et d'une dérivation de l'ensemble des opérations de la *pensée* à partir de la procédure matricielle de la définition des *termes simples*. Et cette dialectique apparaît ainsi, plus expressément encore que le *De inventione* d'Agricola, comme le lieu de la réduction pure et simple de la logique ou de l'analytique à la procédure élémentaire de la définition. Les lieux dialectiques qui sont les opérateurs et les régulateurs de cette procédure définitionnelle – qui en définissent les modes, en contrôle les développements, et en délimite les ressources – trouvent leur sol originaire, d'une part, dans la doctrine de la grammaire logique pure – doctrine des *prédicables* et, d'autre part, dans la doctrine de l'ontologie – doctrine des *prédicaments* (ou catégories). Si la théorie des *prédicables* fait signe en direction d'une reconduction possible de la grammaire et de la dialectique à un fond(s) théorique commun – celui de structures et de modes de relations formels purement logiques –, la théorie des catégories marque au contraire l'*irréductibilité* et l'*hétérogénéité* strictes de la science de l'argumentation. C'est la nécessité du recours à l'ontologie dans la fondation de la doctrine des lieux qui rend raison de cette indépendance et de cette centralité économique de la science dialectique au sein du tout de *l'ars disserendi*.

iv) Les *loci finitionum* apparaissent encore comme les chevilles ouvrières de la constitution des *doctrines*. Le moyen terme de cette constitution, c'est le *thema* – thème, thématique, sujet – qui est à la fois le *principe de clôture* doctrinale et le *terme simple* d'une définition possible. Melanchthon fait sien le principe d'équivalence de l'élaboration de l'*oratio* et de l'activité du *docere*, rattachant en outre immédiatement – et plus expressément qu'Agricola encore – l'activité *enseignante* à la visée de la transmission d'une *doctrina*. Or toute discours et toute doctrine sont homogènes et co-extensifs à un *thème* ; et tout thème identifiable ou réductible à un *terme simple*. La doctrine se voit ainsi résumée en une somme de *termes simples* qui constituent autant de *points de contraction* ou d'abrégé du tout de l'enseignement discursif. C'est l'*activité analytique*, et dans sa figure élémentaire l'*activité définitionnelle*, qui garantissent et encadrent le développement thématique, l'inflation sémantique ou les renvois mutuels de ces différentes entrées matérielles (lex, natio, iustitia, homo etc.). Les *loci finitionum* qui commandent cette activité analytique sont donc aussi les artisans du développement des contenus notionnels de la doctrine à partir de ces *termes simples primitifs*.

### §3. La structure de la science grammaticale.

La grammaire grecque de 1518 ne contient que de rares développements sur la nature et la fonction générales de l'art grammatical. Dès son introduction, Melanchthon s'attache d'abord à remarquer la diversité des dialectes du grec classique. Cette diversité inscrit évidemment une difficulté majeure dans l'économie de l'étude et de l'interprétation des grandes œuvres de la langue d'Homère. Et en ce sens, la langue grecque, prise dans sa généralité rétrospective, paraît traversée, dans son institution historique, d'une imperfection fonctionnelle profonde. Formellement, la structure du premier manuel grammatical de Melanchthon se laisse articuler autour, d'une part, d'une étude des règles d'orthographe et d'accentuation ; et d'autre part, d'une description des principales règles flexionnelles de la langue. Cette structure coïncide tout à fait avec celle qui sera expressément thématized par la suite, en 1525, dans la *Grammatica latina*, en tant que *dispositio* générale de l'art grammatical. La *Grammatica latina* s'adresse uniquement aux élèves de niveau élémentaire. Ces élèves doivent être instruits par le biais d'une méthode simple, fondée sur des règles abrégées et certaines. Par là, ils pourront être conduits rapidement jusqu'au seuil de la lecture des grands auteurs<sup>178</sup>, c'est-à-dire, nous le verrons, jusqu'au point de départ réel de toute formation de l'esprit. L'ouvrage de 1525 – qui constituera, notamment sous ses versions postérieures, un manuel de référence, dans l'Europe luthérienne, pour l'apprentissage du latin<sup>179</sup> – consacre ses deux premiers chapitres à des considérations générales sur la configuration de la première discipline du *trivium*. Nous y lisons, en introduction :

« La grammaire est la méthode de l'élocution et de l'écriture certaines.<sup>180</sup> »

Le terme de « méthode » que nous choisissons ici pour rendre le latin « ratio » doit s'entendre dans une acception large. La *ratio* ici en jeu se laisse, en effet, interpréter à la fois dans son aspect littéralement *méthodique* et *pragmatique*<sup>181</sup> – comme un ensemble de

<sup>178</sup> Toutes ces idées résument le propos de Chilianus Goldstein qui édite en 1526 les *Elementa latinae grammaticae* de Melanchthon et en rédige la préface. Voir, par exemple à ce sujet Aldo Scaglione, « La nouvelle pédagogie humaniste », in *L'époque de la Renaissance, tome III Maturations et mutations (1520-1560)*, sous la dir. De Eva Kushner, Philadelphie, John Benjamins, 2011, p.186. La présentation de cette méthodologie inclut, sous la plume de Chilianus Goldstein, une critique explicite de la pédagogie – mais aussi de la science - « scolastique ».

<sup>179</sup> Voir, *ibid.*, p. 187.

<sup>180</sup> « Grammatica est certa loquendi et scribendi ratio. » Melanchthon, « Grammaticae definitio » in *Grammatica latina*, Wittenberg, 1525.

<sup>181</sup> Ici comme ailleurs, nous entendons toujours ce terme « pragmatique » au sens kantien : comme pouvant être prédiqué d'une discipline qui ne développe et n'organise ses connaissances qu'en vue d'un ensemble de fins pratiques.

préceptes ou de règles qui garantissent et encadrent la construction de l'écriture ou la formulation de la parole – et dans un aspect plus *théorique* – comme le système de l'explication de la logique ou de la structure de la langue. Seule la reconnaissance de cette extension théorique de la grammaire – et plus largement du *trivium* lui-même – permet de comprendre l'insertion, dans le manuel de 1525, de considérations qui semblent fonctionnellement infécondes ; à commencer par ces considérations générales sur le sens, la vocation et la configuration générale de la discipline grammaticale elle-même. A cette double connotation se rattache aussi une certaine polysémie de ce qui s'énonce déjà comme la visée fondamentale de *l'ars disserendi* : la certitude (« *certa ratio* »)

Cette « certitude » réfléchit à nouveau tacitement la double acception primitive du méthodique et du théorique. C'est ainsi que la *certitudo* se dira à la fois de l'*assurance pratique* d'un discours encadré par des règles maîtrisées ; et de l'*apodicticité* de ce qui est fondé dans des raisons manifestes. Ce double-sens appartient en propre à la logique « épistémologique » de la pédagogie de Philippe Melanchthon. Nous ne manquerons pas d'occasions de voir par la suite qu'il traverse très largement l'ensemble des œuvres que notre réformateur consacre à *l'ars disserendi*. Si la grammaire latine du réformateur a donc évidemment une fonction d'abord pédagogique – et l'extrême simplicité et simplification des définitions des genres grammaticaux, des cas, et le traitement souvent seulement pragmatique et différentiel (par rapport à l'allemand) des difficultés linguistiques spécifiques au latin en témoignent suffisamment – nous ne souscrivons pas pour autant à l'idée selon laquelle cette dimension pédagogique exclurait, *par soi*, toute portée théorique ou tout souci de rigueur technique. Nous croyons au contraire, qu'ici comme ailleurs, l'intention de simplicité, le souci de vulgarisation, ou l'exigence de pédagogie obéissent aussi à la logique de mobiles épistémologiques profonds. Le premier de ces mobiles, c'est *l'exigence d'économie des principes*. Et en ce sens, la simplicité des définitions et des règles grammaticales énoncées par Melanchthon – comme plus tard la simplicité des préceptes dialectiques ou des lieux de la théologie – participe aussi d'un idéal implicite d'axiomatisation. C'est que l'efficacité *pédagogique* d'un manuel se fonde d'abord sur la simplicité et la certitude *théorique* de la doctrine qu'il renferme. Du fond même de leur jeunesse, c'est donc encore une inconsciente exigence d'analyticité théorique et d'« axiomatisation » que les élèves formulent. Abréviation de la doctrine, réduction de la méthode, et simplification de la pédagogie s'inscrivent, au fond, dans la logique d'un commun dynamisme rénovateur.

Et l'hypothèse qui énoncerait l'existence, au sein de la grammaire melanchthonienne d'un programme fonctionnellement et « linguistiquement » *réformateur* – comme réforme de

la langue, de son usage et comme simplification de ses structures et de ses règles – ne serait sans doute pas tout à fait intenable. Comment expliquer autrement cette apparente dimension linguistiquement normative de l'ouvrage ? L'évidence de cette intention pédagogique peut-elle bien se suffire pour expliquer les extrêmes raccourcis et les étranges réductions que renferment certaines analyses sur les accords, les conjonctions ou les genres des verbes<sup>182</sup> ? N'est ce pas le latin même qu'il s'agit de réformer par delà ou avec la réforme de sa pédagogie ? On touche ici sans doute aux limites de l'humanisme de Melanchthon – et aux limites de l'*humanisme* de toute *réforme*, si l'on entend par « humanisme » cet instinct de fidélité unilatérale vis-à-vis de la tradition, du classicisme et de l'antique. Mais ce sont là des considérations sans doute encore trop anticipées. Nous aurons l'occasion d'y revenir abondamment dans la suite de notre propos. Quelle portée technique la grammaire se voit-elle confiée dans le manuel de 1525 ? L'introduction poursuit :

« La grammaire ne nous enseigne pas seulement la méthode et la règle selon lesquelles des mots peuvent être assemblés pour construire une phrase, ni seulement comment nous pouvons distinguer les mots les uns des autres selon leurs cas ou déclinaisons (...) mais aussi la manière dont nous pouvons, avec des lettres écrites, formuler ou exprimer des significations.<sup>183</sup> »

L'enseignement des règles formelles ou syntaxiques de construction de la phrase – règles combinatoires d'assemblage des mots ou règles flexionnelles de distinction des cas – n'épuise pas le tout de l'office grammatical. Mais la grammaire assume aussi la tâche de baliser d'avance les conditions du surgissement du sens. De quelle manière s'articulent syntaxe et sémantique dans le manuel de 1525 ? Ici encore nous sommes en droit de penser que le recours fréquent à des définitions de type sémantique (pour distinguer les différents cas, les genres ou les nombres)<sup>184</sup> n'est pas entièrement fondé sur un simple souci de

---

<sup>182</sup> L'accord se trouve défini comme un « attachement mutuel » entre deux mots [coherare], la préposition est "une sorte d'article, adjoignant un nom à un verbe, qui signifie une circonstance quelconque d'un fait". Quant aux conjonctions, seules 7 catégories sémantiques sont retenues. Pour nous, des telles simplifications ou réductions appartiennent autant au projet d'une restructuration de la logique de la langue, qu'à une simple visée pédagogique – même si les deux motifs, tendent toujours, comme nous le verrons, à se rencontrer. Voir *ibid.*

<sup>183</sup> « Docet enim Grammatica non solum qua ratione ac lege verba inter se iuncta sententiam absolvant, aut quo discrimine casuum vel inclinationum sigillatim alia ab aliis differant : verum etiam quibus quaeque literis scripta, id cuius significandi gratia adhibentur, exprimant atque exponant. », « Grammaticae definitio », *ibid.*

<sup>184</sup> Ce que nous appelons une « définition sémantique » en grammaire ou en linguistique, c'est la définition d'une entité grammaticale quelconque par la nature générique de l'objet, ou de la structure qu'il désigne ou manifeste. Par exemple, une définition sémantique est donnée lorsque nous disons : « une expression est un *complément d'objet direct* si elle désigne l'objet qui subit/reçoit l'action exprimée par le verbe. » L'idéal de la grammaire – selon, du moins, un certain paradigme que l'on pourrait qualifier de « structuraliste » - étant précisément d'évacuer toutes ces définitions sémantiques et de les remplacer par des définitions purement formelles, syntaxiques ou combinatoires (donc « internes » à la langue elle-même) : un complément d'objet direct est introduit par un article, suit un verbe d'action transitif etc.

pédagogie. Une partie spéciale de l'ouvrage est-elle pour autant réservée en propre aux questions de sémantique ? Ce n'est manifestement pas le cas. Melanchthon organise sa grammaire selon l'architecture suivante :

« Les parties de la grammaire sont au nombre de quatre : l'orthographe, la prosodie, l'étymologie et la syntaxe. Parmi celles-ci, les trois premières appartiennent à l'échelle du mot. Mais la dernière relève de la composition.<sup>185</sup> »

L'orthographe sera comprise comme cette partie de la grammaire « qui nous enseigne l'écriture droite »<sup>186</sup>. La prosodie expose les principes de l'accentuation dans l'écriture, et des intonations dans la parole orale<sup>187</sup>. Quant à l'étymologie – qui ne doit pas s'entendre ici comme cette modalité génétique de la définition que nous rencontrerons plus tard à l'occasion de l'étude de la dialectique –, elle se laisse définir comme l'art de l'exposition des règles flexionnelles et donc de la « discrimination des cas »<sup>188</sup>. Chacune de ces parties de la grammaire se déploie ainsi au niveau nucléaire de l'analyse du mot *séparé*. Leurs méthodes respectives ont en outre, par-delà cette vertu directement constructive, une évidente fonction de discrimination lexicale ou de différenciation des mots. L'orthographe et la prosodie garantissent pareillement la distinction des homonymies ; et l'étymologie prend pour tâche de différencier un même mot selon les fonctions grammaticales qu'il occupe dans la phrase. Par là, la *règle grammaticale* apparaît aussi comme la condition d'une inflation ou d'un développement lexical non confusionnel. Si les contraintes ou les nécessités d'expression du sens excèdent les possibilités de combinaisons phonétiques offertes par les ressources physiologiques du système humain d'articulation des sons ; l'orthographe ou la prosodie permettent de démultiplier, à partir de leurs matériaux propres (l'alphabet et le réseau des accentuations), les virtualités de différenciations lexicales qui sommeillent nécessairement dans le système alphabétique de chaque langue. La menace de la polysémie et la confusion des significations se voient donc déjà réduites et neutralisées, en amont de l'échelle de l'analyse sémantique du langage, par les instruments primitifs de l'art grammatical. L'étymologie, quant à elle, étend encore les réserves de signification et les conditions d'univocité de la langue en exposant les préceptes d'infléchissements du mot en

---

<sup>185</sup> « Partes Grammaticae quatuor sunt : Orthographia, Prosodia, Etymologia, et Syntaxis. Ex quibus priores tres ad singulas dictiones pertinent, postrema autem ad compositionem multarum. », « Partes grammaticae » in *ibid.*

<sup>186</sup> « Orthographia est, quae docet recte scribere », *ibid.*

<sup>187</sup> « Prosodia est, quae docet accentur, hoc est, qua vocatione seu tono, dictio quaeque pronuncianda sit... », *ibid.*

<sup>188</sup> « Etymologia est, quae discrimina casuum in dictionibus tradit, hoc est, quae casus et inclinationes dictionum a se mutuo discernit... », *ibid.*

fonction de son *cas*. En cela aussi, l'étymologie, bien qu'encore inscrite à l'échelle des variations élémentaires du terme, prépare aussi la possibilité d'une *combinatoire syntaxique*.

Cette syntaxe sera définie par la suite comme :

« la méthode pour conjuguer des mots ou faire des discours. Elle enseigne comment chaque mot peut être composé avec un autre pour construire une phrase, selon son genre, personne, nombre ou cas. <sup>189</sup> »

Dans la *Syntaxis* de 1529, Melanchthon dira encore, et plus généralement :

« Les Grecs appellent syntaxe, et nos grammairiens *construction* la méthode pour assembler un discours et conjoindre les mots de telle sorte qu'ils représentent de façon claire et certaine une idée déterminée. <sup>190</sup> »

Le terme que nous entendons rendre ici par le français « idée », se donne, dans notre texte original, comme le latin « *sententia*. » Plus haut nous choisissons – dans un contexte plus technique, plus syntaxique et formel – de le traduire tout simplement par le terme de « phrase. » En réalité – et le sens fonctionnel de la discipline grammaticale au sein du trivium se joue là – la *sententia* est toujours lourde de cette double dimension *linguistique* et *cognitive*. La phrase est, syntaxiquement, l'unité élémentaire de la *combinaison* correcte des mots, et, partant, l'unité élémentaire de l'*oratio*. La grammaire formelle s'attache ainsi à exposer – comme opérateur de construction des phrases – les préceptes de la « bonne construction » ou de la « bonne conjonction » des termes. Mais la *sententia* est encore, cette fois à une échelle sémantique, l'unité de la *proposition*, de l'*énoncé* ou de l'*idée*, et, en ce sens aussi l'unité élémentaire de la combinaison correcte du *sens*. Ainsi, la problématique de la « correction », de la « certitude » ou de la « clarté » syntaxiques se dépasse toujours aussi dans l'exigence de clarté idéale et sémantique – c'est-à-dire encore dans la *certitude cognitive elle-même*.

§4. Dialectique, certitude, doctrine, discours, thème, terme : les satellites lexicaux d'un nouveau réseau d'identités.

---

<sup>189</sup> « Syntaxis est ratio conjugendari vocum, seu faciende orationis, hoc est, quae docet quibus generibus, personis, numeris aut casibus, quaeque vox cum alia composita sententiam absolvat. » *ibid.*

<sup>190</sup> « Syntaxin Graeci, nostri Constructionem vocant, rationem contexendae orationis, et coniungendarum vocum, ita ut certam sententiam dilucide repraesent. » Melanchthon, *Syntaxis*, Wittenberg, 1529.

Or la discipline qui assume la charge de définir les règles de la certitude cognitive – compris ici en un sens non nécessairement psychologique – c’est précisément la discipline *dialectique*. Le *Compendiaria dialectices ratio* de 1520<sup>191</sup> s’ouvre – directement après la très brève adresse à J. Svertfefer - sur une définition, encore assez vague et compréhensive, de la deuxième discipline du *trivium* :

« La dialectique est la technique par laquelle une thématique quelconque peut être discutée selon une voie conforme et appropriée. Elle montre la nature et les parties de n’importe quel thème [thematis] simplement, et décrit celui-ci avec des mots certains, de telle sorte qu’on ne peut manquer de comprendre ce qu’il contient, et s’il est vrai ou faux. »<sup>192</sup>

A cette définition inaugurale, s’adjoint presque immédiatement, une mention explicite du dessein *enseignant* de cette dialectique :

« Le fruit de la dialectique est la faculté d’exprimer, sur un thème quelconque et de manière exacte et approprié, un enseignement ordonné.<sup>193</sup> »

Ces quelques considérations sur la nature et l’office propres de la discipline dialectique nous instruisent déjà sur le sens de la vocation didactique que Melanchthon entend confier à la discipline maîtresse du *trivium*. La dialectique fournit la méthode et les règles pour discuter (« disserendi ») avec exactitude d’un thème ou d’une thématique (« thematate ») quelconques. Et la possibilité d’une *discussion exacte* se rattache précisément à la capacité à formuler un « enseignement ordonné ». Si le *docere* d’Agricola résonne évidemment encore dans cette définition mélanchthonienne, il faut dire pourtant que le jeune professeur de Wittenberg radicalise ici aussi la coloration théorique ou épistémique de la nouvelle dialectique. Cette radicalisation s’atteste d’abord à la multiplication des adjectifs adossés au lexique de la *certitude* ou de l’*exactitude*. Il est impossible de rendre dans une traduction française la totalité de ces adjectifs, tant leur usage paraît, dans notre langue, lourdement redondant. C’est ainsi qu’un énoncé aussi court que le dernier cité peut conjoindre le quadruple emploi des termes : « propre », « exacte », « ordine » et « accomodato ».

---

<sup>191</sup> Que nous commentons à partir de l’édition Lotter. Voir Melanchthon, *Compendiaria dialectices ratio*, Wittenberg, Lotter, 1520. Cette édition peut notamment être trouvée sur GoogleBooks. Nous remercions donc en cette occasion la bibliothèque de l’État de Bavière qui est le propriétaire originaire de l’ouvrage numérisé (le 18 février 2013).

<sup>192</sup> « Dialectica est artificium apposite ac proprie de quocunque themata disserendi. Simpliciter enim cuiusque thematis naturam et partes ostendit, et quod proponitur adeo certis verbis praescribit, ut non possit non deprehendi, quicquid inest, sive veri, sive falsi. », *ibid.*, p. 2.

<sup>193</sup> « Fructus dialecticae, est proprie et exacte, de quocunque themate, idque ordine ad docendum accomodato posse dicere. », *ibid.*, p. 2.

Le lexique de la certitude s'énonce donc ici sous le vocable de la *conformité*, de la *coïncidence* ou de l'*adéquation*. Une discussion « appropriée » ou « exacte » ; un enseignement « accommodé », ce sont d'abord des traitements *adéquats* et *conformés* au *thema* proposé. Si du fond du *docere* d'Agricola bruissait encore l'écho « apophantique » et aristotélicien du caractère très banalement informatif, descriptif ou déclaratif du discours ; le *docere* de Melanchthon signale, au contraire, d'emblée la présence structurante de la doctrine – de l'enseignement exact, de la certitude, et donc toujours encore de la *science* elle-même. Si le lexique d'Agricola restait souvent soucieux d'éviter la référence trop massive ou trop lourde au vocable de la *doctrina* – lui préférant des références au *studium*, à la simple *oratio* ou à l'*ars* – les premières lignes de Melanchthon sont au contraire saturées de redondances « doctrinales »<sup>194</sup> : chez notre réformateur, le glissement du *docere* comme *verbe* et *activité* à la *doctrina* comme *substantif* et *objectivité* est résolu et affirmé. Comme science des conditions formelles de l'exactitude de l'*oratio*, la dialectique mélanchthonienne se laisse donc indiquer comme le site natif et génératif de la *doctrinalité* – science de la doctrine, science de toute doctrine, science de l'être-doctrinal en général. Et science de la doctrine, la dialectique l'est précisément d'abord comme gardienne, garante et nourricière de la certitude.

L'unité – la structure nucléaire – de la *doctrina*, c'est le traitement du *thema* du discours. Comment la dialectique traite-t-elle de ce thème de l'*oratio* ? Comment la dialectique commande-t-elle ou configure-t-elle le parcours doctrinal d'un sujet ou d'une matière discursive ? Melanchthon nous répond ici : la dialectique traite du thème du discours en exhibant sa *nature* et en décrivant ses *parties*, en bref, par l'usage d'une processualité d'abord *analytique*, c'est-à-dire décompositive ou dissécatrice. En ce sens, nous le verrons, la dialectique se laissera d'abord décrire, dans un héritage platonicien<sup>195</sup> revendiqué, comme la science de la *définition* et de la *division*.

Mais si la dialectique est science de la doctrine, sa charge n'épuise pas pour autant – et ne prétend même pas intégrer – la connaissance *positive* des thèmes en question. La dialectique est donc un art qui se situe en amont de la distinction matérielle des *thématiques* et des *sujets* discursifs – en amont de la division des sciences et des études particulières. C'est de cette hauteur et de cette antériorité, qu'elle commande le développement analytique des

---

<sup>194</sup> Outre le passage cité, on se reportera aux considérations antérieures qui traitent des sciences de la nature, et des arts qui composent les genres oratoires de la rhétorique classique. Partout, la référence à ces arts est marquée par la redondance du verbe « *docere* », de son équivalent substantivé « *docendus* » ou du nom « *doctrina* ». On lit par exemple, toujours dans cette même page : « Inprimis dialecticum artificium ordo comendat, qui cum et in discedo, et in *docendo* plurimu habeat mometi, facilius certiusque cum discut tum *docet*... », *ibid.* p. 2.

<sup>195</sup> Voir considérations *infra* sur la division où le nom de Platon est cité. On peut voir le *Compendiaria* aussi comme une tentative de synthèse des méthodes dialectiques aristotéliciennes et platoniciennes.

thèmes qui constituent la charpente matérielle de tout édifice doctrinal. Mais qu'est-ce, au juste, qu'un *thème* ? Melanchthon nous dit :

« Les thèmes se confondent parfois avec des termes simples [simplicibus vocibus] comme la Justice, l'Amitié ou la Fièvre ; au contraire, dans le cas des discours, les thèmes se tiennent dans des termes composés comme lorsqu'on se demande s'il est juste ou injuste que Milon ait tué Clodius...<sup>196</sup> »

Les thèmes se divisent donc en *termes simples* et *termes composés* (ou conjoints, conjugués : « coniunctiones »). Les termes composés se déploient à l'échelle oratoire du problème – de ce que nous avons rencontré déjà, dans la dialectique d'Agricola, sous le terme de « quaestio » – et donc au niveau de l'*oratio* et de l'activité discursive elle-même. Pour cette raison, nous refusons résolument l'interprétation selon laquelle l'« oratio » dont il est question ici devrait s'entendre simplement selon l'acception logique de l'« énoncé » ou de la « proposition ». L'opposition du *terme simple* et du *terme composé* ne coïncide jamais avec l'opposition simple du *terme élémentaire* (le nom ou le rhème aristotélien<sup>197</sup>) et de l'*énoncé déclaratif*. Ce qui se trouve mis en jeu dans l'« expression conjuguée » ou le *terme composé* ce n'est, en effet, jamais d'abord une simple thèse ou une simple affirmation propositionnelle (susceptible d'être vraie ou fausse), mais, le tout du *problème*, ou le *point de départ questionnant* du discours. Et la référence tirée du cicéronien *Pro Milone* donnée ici en illustration<sup>198</sup> le prouve suffisamment : c'est d'abord sous la forme d'un nœud problématique et d'une alternative - est-il juste ou injuste d'avoir tué Clodius ? – que le terme composé s'offre à nous comme thème d'un discours possible.

##### §5. L'analytique des termes simples et la monadologie lexicale.

Le problème ou la *quaestio* de l'*oratio* s'épuise toujours dans l'examen d'une conjugaison ou d'une combinaison de *termes simples*. Par là, le terme complexe qui est le produit de cette combinaison délimite aussi le lieu génératif du discours. La distinction entre un *thema* issu d'un terme simple et un *thema* tiré d'un terme complexe est donc plus formelle que réellement opérante. Dans les faits, toute *oratio* a nécessairement pour thème un *terme*

---

<sup>196</sup> « Thematum alia simplicibus vocibus constant, ut si de iusticia, de amicitia, de febris proponatur, alia oratione constant, ut iure an iniuria clodium Milo occiderit... » *ibid.* p. 2-3.

<sup>197</sup> Voir Aristote, chapitres 2, 3 et 4 in « *Sur l'interprétation*, *op.cit.*

<sup>198</sup> Auquel succèdent d'autres exemples du même type – c'est-à-dire d'autres quaestiones – tirés du registre du discours judiciaire, religieux ou médical. Voir Melanchthon, *Compendiaria (op. cit.)*, p. 3.

*composé*. Et inversement, tout *terme composé* n'est jamais lui-même qu'une composition de *termes simples*. Cette opposition initiale ne permet donc pas, comme on pourrait le croire en première apparence, de fonder le principe d'une discrimination entre différentes formes doctrinales – et notamment entre une doctrine strictement théorique et analytique (qui aurait pour thème un terme simple) et une doctrine oratoire (qui aurait pour thème un problème). Bien au contraire, toutes les doctrines, qu'elles se rattachent à un genre rhétorique, à un art libéral du *quadrivium*, à une discipline seulement pragmatique, ou même à la théologie, peuvent *de facto* se réduire à une série de *problèmes* ou de *quaestiones* inaugurales (la fièvre est-elle contraire à la santé ? le chrétien peut-il faire la guerre ? l'amitié peut-elle valoir éternellement ? etc.)

Mais inversement, la série totale de ces questions peut, elle-même, toujours se décomposer dans le parcours parallèle d'une série de termes atomiques (fièvre, santé ; christianisme, guerre ; amitié, éternité etc.) La distinction du terme simple et du terme complexe ne renvoie ainsi qu'à l'opposition de deux niveaux distincts d'analyses du thème d'une *oratio* ou d'un enseignement : le niveau définitionnel d'une part, et le niveau argumentatif ensuite. La collaboration de ces deux niveaux d'examen constitue précisément tout l'enjeu de la discipline dialectique. Et le paradigme « compositionnaliste » qui vaut, chez Melanchthon, en grammaire comme en dialectique apparaît ainsi comme le cœur de son épistémologie et de sa méthode analytique. C'est en ce sens qu'en grammaire toute combinaison syntaxique tirera ses propriétés structurelles des éléments simples et déjà déclinés qui la composent (précédent de l'étymologie dans la syntaxe) ; qu'en dialectique toute combinaison sémantique tirera sa signification propre des significations atomiques qu'elle renferme, et qu'en rhétorique, tout *problème* oratoire tirera son sens et sa problématique du sens virtuellement inclus dans les termes simples qui le constituent. Le caractère monadique et atomistique de la théorie des lieux communs dans la théologie de Wittenberg tire, de cette option épistémologique, son *acte de naissance*.

Traitant du problème des termes composés dans ses *Elementa Rhetorices* de 1531, Melanchthon notera, en ce sens, que les structures ou les genres de questions par lesquelles les termes composés doivent être examinés s'identifient toujours substantiellement à celles qui encadrent aussi l'analyse des termes nucléaires. Poursuivant avec l'exemple d'une question spécifiquement théologique, notre auteur note ainsi :

« Si, par exemple, conformément à un thème, on doit confirmer que la justification du chrétien ne peut procéder de ses puissances propres, alors une définition des éléments

essentiels de cette proposition doit être trouvée, c'est-à-dire qu'il nous faut par exemple définir ce que la justification est en réalité<sup>199</sup>. »

L'examen d'un thème qui se referme dans la figure d'une *expression composée* (c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, d'une alternative, ou d'une question) requiert donc l'analyse – et l'analyse d'abord définitionnelle – des termes simples qui la compose. La question de savoir si le chrétien peut trouver, en lui-même, les ressources suffisantes de sa justification, sera ainsi reconduite vers l'analyse, d'abord séparée, des termes simples de « justification » et de « puissances humaines »<sup>200</sup>. C'est à partir de cette analyse « dissécatrice » préalable que pourra se résoudre, après coup, le problème de la conjonction (*coniunctio*) des *éléments simples*, et donc la *quaestio* mise en jeu. Mais la résolution de cette *quaestio* et l'arbitrage définitif de l'alternative proposée, s'épuisent pour ainsi dire toujours dans le seul *développement séparé* des termes atomiques qui la composent. C'est en soi, et dans la clôture de sa seule définition, que chaque terme simple inclus déjà un système de *renvois* et de *connexions* avec le terme qui lui est greffé dans la *quaestio* – ce renvoi fut-il seulement négatif ou exhibé sous le mode de la contrariété<sup>201</sup>. C'est donc toujours, de fait, dans la clôture propre d'un *terme simple* que se tient le thème de l'*oratio*, et le tout de la doctrine qu'elle professe. La *doctrina* sera ainsi redupliquée en une série de *termes simples monadiques* qui contiennent déjà, dans les limites propres de leurs extensions définitionnelles, le tout matériel de l'enseignement à exposer. Le terme simple nous apparaîtra ainsi comme l'abrégé ou le point de contraction nodal de la doctrine professée : *la doctrine de l'épistémologie mélanchthonienne est une monadologie lexicale*.

#### §6. Le simple et le composé : l'assignation « questionnante » de la *doctrina*.

La discipline dialectique puisera précisément les linéaments de son schéma articulatoire dans l'opposition de ces différentes échelles de l'analyse d'une *quaestio* – échelle de l'analyse des éléments nucléaires ; et échelle de l'analyse des compositions. On retrouve

---

<sup>199</sup> « Itaque si confirmandum erit thema, quod non sit Christiani iusticia discedere a facultatibus, quaerenda est definitio praecipua partis in hac propositione, scilicet, quid sit Christiana iusticia. » in Melanchthon, *Elementorum Rhetorices Libri duo* in Melanchthon, CR XIII, 428.

<sup>200</sup> Ce sont là, on le reconnaîtra, des lieux communs (le premier et le sixième) du manuel théologique de 1521.

<sup>201</sup> Comme c'est le cas dans l'exemple ici proposé. La *faculté humaine* n'est pas seulement étrangère ou indifférente à la justification : elle en est son contraire – la condition de l'indignité et le site génératif du péché.

ainsi, formellement, pour la dialectique, la même logique structurelle que celle qui dissociait, au sein de la grammaire, l'étude des mots séparés, et l'étude des règles de combinaisons :

« La somme de la dialectique renferme trois chapitres [capita] : la définition, la division et l'argumentation. La définition et la division se rapportent aux termes simples. L'argumentation au discours<sup>202</sup>. »

L'articulation de l'échelle de l'analyse élémentaire (termes simples) et de l'échelle de l'analyse du discours (termes composés) prescrit donc, au sein de l'économie de la « somme dialectique », l'opposition entre l'étude préalable des *définitions* et des *divisions* ; et l'étude postérieure de l'*argumentation*. Notre déclaration initiale se voit donc déjà confirmée : tout discours et toute doctrine – et, depuis Agricola, ces deux notions sont pour ainsi dire indiscernables – se construisent d'abord autour d'un thème complexe, c'est-à-dire d'une *quaestio* ou d'un problème. Mais l'analyse de ce thème requiert que celui-ci soit reconduit à la matrice de ses éléments simples. Une fois ces derniers définis et divisés – c'est-à-dire, si nous nous rappelons de notre citation inaugurale : une fois la nature et les parties du thème découverts – la matière d'une *argumentation* peut surgir. La définition et la division constituent ainsi la part *inventive* de la dialectique ; là où l'argumentation se voit confiée la tâche de la « juridiction » (*pars iudicatrix*). Si l'expression des notions diffère, la dialectique de Melanchthon est donc pourtant bien, de part en part, dans sa logique et dans son infrastructure, teintée de réminiscences agricoléennes. La transfiguration de l'opposition de l'humaniste entre l'invention et le jugement, réapparue ici sous la figure de la distinction entre l'activité définitionnelle et l'opération argumentative, ne peut masquer l'identité fonctionnelle des termes substitués : chez Agricola comme chez Melanchthon, l'instrument et l'opérateur de l'invention, c'est toujours bien la *définition* et l'*analytique*.

La visée de notre travail ne nous contraint pas ici à assumer la tâche d'une explication détaillée du manuel dialectique du réformateur. Cette tâche serait assurément utile, non seulement pour l'histoire de la Réforme et le programme d'une analyse critique des œuvres de Philippe Melanchthon, mais encore pour quiconque voudrait tenter de situer avec précision l'importance du moment « humanisme » et « renaissance » au sein de l'histoire tentaculaire de l'épistémologie, de la logique et de la métaphysique. Comme sa grammaire, la dialectique de notre auteur est souvent l'oubliée de la littérature secondaire. C'est à partir du prisme de la rhétorique que les commentateurs disséminent souvent, ça et là – et de manière

---

<sup>202</sup> « Summa dialecticae capita tria sunt, finitio, divisio et argumentatio. Finitio et divisio, ad simplices voces pertinent. Argumentatio ad oratione. » *Compendiaria, op. cit.* p. 3.

globalement toujours fragmentaire – quelques remarques sur le sens des études dialectiques de Melanchthon<sup>203</sup>. C'est sur cette rhétorique que nous concentrerons nous-mêmes plus particulièrement notre attention à l'occasion de la prochaine étude : l'orientation théologique de notre problématique le commande. Tentons tout de même de pointer encore quelques moments clés des analyses du *Compendiaria* de 1520.

#### §7. La *dispositio* de la dialectique et les « genres » de la définition.

Le *Compendiaria*, selon le schéma articulatoire que Melanchthon croit devoir recommander à toute entreprise dialectique, se divise en définition, division et argumentation. La division effective des livres ne coïncide toutefois pas littéralement avec cette *dispositio* annoncée. Définition et division seront ainsi rassemblées ensemble dans une première section, à laquelle succèdera un livre séparé sur les genres des énoncés, puis une étude autonome des formes élémentaires de l'argumentation. Une analytique des *lieux* compose enfin un quatrième livre, sur lequel nous reviendrons évidemment à la fin de ce chapitre. Si l'esprit est toujours agricoléen, le développement plus concret du manuel exhibera aussi la curieuse tentative d'une synthèse de la dialectique platonicienne et de la dialectique d'Aristote. Très traditionnellement, Melanchthon distingue deux modes primitifs de définition : la définition nominale et la définition réelle. La définition nominale se définit comme « l'exposition grammaticale ou étymologique du terme.<sup>204</sup> » L'étymologie n'a plus ici, comme dans la science de la grammaire, le sens des règles de la discrimination des cas. Elle ne s'entend toutefois pas non plus tout à fait dans son acception moderne et « génétique ». La définition étymologique n'est en fait, pour Melanchthon, que la décomposition morphologique des vocables qui renferment différents lexèmes signifiants : la philosophie est l'amour de la sagesse, la cité est le rassemblement des citoyens.

La définition étymologique est donc cette définition lexicale ou « fonctionnelle » qui désagrège et répète séparément, dans son développement, les éléments phonétiques ou graphiques qui composent certains termes du lexique de la langue. Si la définition nominale est bien analytique, c'est au sens le plus élémentaire de l'analyse : au sens d'une dissection ou d'une décomposition seulement grammaticale et morphologique du mot – d'un détachement

---

<sup>203</sup> De manière générale, les remarques les plus notables - mais toujours fragmentaires – qui se réfèrent au thème de la dialectique d'Agricola, sont consignés dans les ouvrages les plus généralistes, comme celui d'Ann Moss ou de Peter Mack, déjà cités (voir notamment P. Mack, *A history of Renaissance rhetoric*, op. cit., p. 109.)

<sup>204</sup> *Finitio nominis est expositio grammatica, seu etymologia quaedam vocabuli, ut Civitas est civium consensus, Philosophia est studium sapientie...* », *ibid.*, p. 4.

du radical, d'un suffixe ou d'un préfixe ; du dépliement d'une expression implicitement complexe (philosophia = philo + sophia) etc. En ce sens, l'extension de validité et la portée sémantique de la définition nominale sont évidemment toujours indigentes. En particulier, la définition nominale est restreinte dans son application au cas des mots composés de plusieurs lexèmes, ou au moins d'un radical et d'un affixe signifiants. Si la décomposition du sens dans la définition réelle suppose, certes aussi, la présupposition constante de l'existence d'un réseau de sens primitifs, la décomposition phonétique ou orthographique du mot rencontre toutefois beaucoup plus vite ses limites : aucune expression monosyllabique, par exemple – mais un bon nombre de termes plurisyllabiques élémentaires aussi – ne peuvent être définis « étymologiquement ».

La définition réelle, et cela s'annonçait déjà suffisamment dans notre remarque comparative précédente, se déploie, à l'inverse, au niveau de la couche *sémantique* de l'analyse terminologique. Par la définition réelle, le dialecticien accède à la *couche du sens* – à la « réalité que le nom signifie<sup>205</sup> ». Si la sémantique de notre auteur est évidemment une sémantique *réaliste* – au sens, où Melanchthon ignorait, si l'on s'en tient à ce type de schéma grossier, la distinction « de type frégeén » du sens et du référent<sup>206</sup> – il faut toutefois se garder de réduire pour autant le sens du terme « chose » ou « réalité » [res] à la seule référence individuelle ou substantielle de l'extériorité mondaine. La chose, c'est bien certes l'individu ou la substance existants, mais ce sont aussi les diverses catégories de propriétés ou d'attributs rapportés à cet individu. L'inventaire des modes de ces *propriétés* fournira *l'instrument de base* de l'encadrement des mécanismes ou des « schématismes<sup>207</sup> » de définitions. Mais ces « modes de propriétés » s'entendent eux-mêmes encore à deux niveaux bien distincts d'interprétation. Par là, la « couche du sens » développera elle-même toujours son opérativité analytique selon deux échelles sémantiques superposées – et la procédure définitionnelle sera reconduite à deux types de processualités bien différenciées, dans leur logique, comme dans leur effectuation. Le premier niveau concerne l'analyse des différentes *modalités d'attributs* ordonnées selon leur rapport formel au *sujet logique* de l'énoncé – les prédicables. La seconde échelle renvoie à la description des *modalités de propriétés* inventoriées selon leur rapport matériel à la substance individuelle réelle – les prédicaments.

---

<sup>205</sup> « Postque quid nomen significet comprehendit animus, nonne, quae significatae rei natura... » in « De finitione rei », *ibid.* p. 4.

<sup>206</sup> Voir « Sens et dénotation » in Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971.

<sup>207</sup> Le terme de schématisme, comme dans l'étude précédente, est entendu ici au sens suivant : *procédure de dérivation d'un concret à partir d'un schéma formel*. La question de la possibilité du rapport du concret (ou matériel, sensible) au formel (catégoriel) se pose évidemment dans la notion kantienne de « schématisme ». Par précaution d'usage, nous préférons toutefois nous garder ici de toute analogie (voir Kant, *Critique de la raison pure*, analytique transcendantale).

## §8. Le schématisation définitionnel des prédicables.

Les modes de configuration purement logiques selon lesquels un prédicat est référé à la notion du sujet propositionnel (coïncidence, inclusion, extériorité) dans un énoncé construisent les six catégories traditionnelles des *prédicables* : l'individu, l'espèce, le genre, la différence, le propre, et l'accident. L'« individu » est le prédicable de la coïncidence de l'attribut de l'énoncé avec son sujet : Jules César est Jules César. L'« accident » est le prédicable de l'extériorité – ou de la disjonction – de la notion du prédicat avec la notion du sujet : Jules César est fatigué (la notion de « fatigue » n'est pas incluse dans la notion de Jules César – fut-ce dans ses ramifications les plus individuantes – sans quoi elle pourrait et devrait lui être constamment prédiquée). Les quatre autres prédicables renvoient à différents modes d'inclusions du prédicat dans le sujet logique de la proposition. L'inclusion la moins coïncidente ou la moins propre est évidemment celle du genre – et en ce sens le genre définit « peu » le sujet. Viennent ensuite, dans l'ordre, l'*espèce*, la *différence* et le *propre*.

Le fait logique de cette *inclusion* rend raison de la possibilité de la construction d'un schème d'analyse – c'est-à-dire d'une décomposition – terminologique. En tant qu'ils définissent des modes d'inclusion du prédicat dans son sujet logique, les quatre prédicables cités configurent en effet aussi la possibilité d'une *procédure mécanique* de définition de l'individu ou de l'espèce : l'espèce est le genre et la différence, l'individu est l'espèce et le propre etc. Cette procédure mécanique est une procédure *sémantique* en ce sens où elle ne relève pas d'une décomposition purement grammaticale ou étymologique du terme mais engage aussi la nécessaire *interprétation* des notions de l'énoncé. Mais cette procédure sémantique n'est toutefois pas une procédure « référentielle », en ce sens où elle ne nécessite jamais que soient convoqués les modes d'inclusions réelles sous lesquels les propriétés elles-mêmes réelles s'ordonnent à un individu existant. Ce qui est en jeu dans l'analyse des prédicables, c'est le mode de relation par lequel l'attribut est rattaché au seul *sujet logique* de la proposition – et non à sa référence réelle : si la procédure de définition qui fait appel à ces modes d'inclusions relève donc de la couche logique du *sens*, cette couche logique ne renferme toutefois aucun renvoi nécessaire à une couche mondaine ou matérielle. En cela, la procédure définitionnelle encadrée par les prédicables est la plus « pure » et la plus analytique de toutes les formes de définitions. Cette procédure exclut évidemment le recours à l'accident (inopérant puisque disjoint et donc « non définitionnel » du sujet logique) et à l'individu

(inopérant puisque coïncidant et donc aussi, en un sens, « non définitionnel »). Melanchthon fournit, dans son *Compendiaria*, le tableau et les explications suivantes de la procédure analytique de la définition encadrée par les prédicables<sup>208</sup> :

	<b>Substantia</b>	
<b>Corporea</b>	<b>Corpus</b>	<b>Incorporea</b>
<b>Animatum</b>	<b>Corpus animatū</b>	<b>Inanime</b>
<b>Sentiens</b>	<b>Animal</b>	<b>Non sentiens</b>
<b>Intellectuale</b>	<b>Homo</b>	<b>Brutum</b>
	<b>Virgilius</b>	
	<b>Affectus</b>	
<b>Bonus</b>	<b>Virtus</b>	<b>Malus</b>
<b>Erga alios</b>	<b>Iusticia</b>	<b>Erga se</b>
	<b>Hæc iusticia</b>	
<p>¶ Genera, Species, &amp; Individua, in medio collocantur. latera, differentiarum occupant. Vides autem circumscripti differentias utcumque, quandoquidem veras &amp; perspicuas, hominis captus non adsequitur.</p>		

La définition proposée en exemple concerne ici la justice (« iusticia »). Si nous souhaitons procéder selon l'ordre d'une analyse – par exemple pour la découverte initiale de la définition – nous devons opérer de manière régressive en partant du bas – le particulier – et en remontant de proche en proche vers l'universel absolu (la substance, tout en haut). En recomposant, en sens inverse, la définition, nous pouvons partir du terme initial universel et atteindre la justice en remontant seulement la ligne des différences (sur la gauche). Toutes les différences reléguées sur la droite correspondent aux termes neutralisés et écartés à chaque niveau d'alternatives. Dans la colonne du milieu sont indiqués tous les genres, espèces et individus (y compris Virgile qui supporte cette justice) qui sont constitués, à chaque pas, par l'assemblage du genre et de la différence. Ainsi la justice apparaîtra comme l'attribut de la substance corporelle animée sensible intellectuelle bien disposée à l'égard d'un autre.

<sup>208</sup> Ce tableau est tiré du *Compendiaria*, *ibid.*, p. 7.

## §9. Le schématisme définitionnel des prédicaments (ou catégories)

Les prédicaments (« predicamentis ») – qui trouvent évidemment leur lieu de naissance dans les catégories aristotéliennes<sup>209</sup> – sont les modalités de propriétés non plus logiques mais réelles qui se réfèrent à chaque substance individuelle. A ce niveau d'analyse, la dialectique ne peut évidemment se dispenser du recours au matériau de l'ontologie. Ce n'est ni d'une décomposition grammaticale – comme dans l'étymologie – ni d'une décomposition du sens selon les catégories logiques pures de l'inclusion, de la coïncidence ou de la disjonction - comme dans le cas des prédicables – que l'analyse *ontologique* peut procéder. Melanchthon définit les prédicaments presque immédiatement après l'exposition de la première procédure de définition sus-exposée :

« Les prédicaments sont les arrangements [ordines] des choses. Ils sont utiles d'abord pour collecter et distinguer des définitions. Mais ils sont aussi les modes mêmes de la définition.<sup>210</sup> »

Si les prédicables étaient, relativement à leur fonctionnalité définitionnelle, strictement opératoires ou « procéduriaux », les prédicaments vont en outre, et comme nous allons le voir, fournir aussi la matrice réelle des différents modes de définitions des êtres. En ce sens les prédicaments de Melanchthon – comme plus tôt, ceux d'Agricola – vont tendre à se confondre progressivement aussi avec les *lieux communs* de la dialectique eux-mêmes. Melanchthon nous dit un peu plus loin, au sujet de ces *loci* :

« Les lieux dialectiques sont prévues pour les définitions ; ainsi la question est traitée exactement et de manière appropriée.<sup>211</sup> »

---

<sup>209</sup> Aristote, *Catégories*, *op. cit.* L'entreprise de « remodulation » de la table des catégories constitue, si l'on peut dire, le nerf à vif, de toute entreprise métaphysique. Mais cette même entreprise constitue encore le noyau matriciel de l'histoire de l'*ars disserendi*. A l'heure où nous écrivons ces lignes, nous ne sommes pas tout à fait déterminés quant aux limites jusqu'auxquelles nous pouvons déclarer « métaphysique » l'entreprise dialectique de Melanchthon, et notamment son étude des prédicaments. Ce qui est sûr, c'est que ces prédicaments ont ici un intérêt opératoire (pour la définition, les schèmes de construction des énoncés, et la démonstration) plus qu'ontologique. Il ne serait sans doute pas intenable de soulever l'hypothèse que le projet épistémologique melanchthonien commande en 1521, au-delà de cette rigoureuse inclusion dans la dialectique, l'*économie* pure et simple du métaphysique (qui, en tout cas, sera explicitement exclu du champ de la somme théologique, voir sur ce point notre quatrième chapitre).

<sup>210</sup> « Praedicamenta sunt ordines rerum. Conducunt autem in primis, ad colligendas finitiones, et ad discrimina finitionu. Nec enim, unus est finiendi modus, ut pauli post exponemus. », *Compendiaria*, *op. cit.*, p.7.

<sup>211</sup> « Ita dialecticus instruxit locos suos, qui suppeditent rerum finitiones, in causa exacte et proprie tranctanda. » *ibid.*, p. 8.

Nous retrouvons ici au mot près les deux adjectifs qui qualifiaient, dès l'ouverture de notre manuel, le propre de l'office dialectique. Avec l'adjonction de cette mention des lieux – rattachée à l'analyse des catégories ou prédicaments – le parcours notionnel de la dialectique est bouclé, et la certitude trouve déjà son instrument. Ce par quoi la dialectique garantit la construction d'une doctrine certaine et conforme au *thème* dont elle assume la prise en charge, c'est la catégorie comme lieu commun de la définition. L'instrument de la certitude coïncide ainsi avec le véhicule de l'entreprise définitionnelle. En ce sens, notre auteur pourra affirmer, presque à la suite de cette dernière citation, que la catégorie apparaît aussi comme le « *modus* » de l'évaluation ou du traitement des thèmes de la nature<sup>212</sup>. Cette affirmation est presque une tautologie, la nature étant ici comprise dès le départ dans son acception large comme le tout de l'être, seulement restreint par l'exception dérivée des arts et des affaires humaines (l'artifice). Si la certitude de la doctrine se fonde dans le *lieu de la définition*, et que ce lieu tire lui-même sa substance et son contenu des prédicaments (donc des catégories de l'ontologie), il nous faut dire aussi que la certitude elle-même puise, dans l'*être*, en dernier recours, son fondement ultime. La dialectique se ressaisit en cela encore, dans ses principes et dans ses premières structures, dans la science de l'être en tant qu'être. C'est là la limite du « schématisme » logique ou du formalisme mélanchthonien. Et c'est encore en ce sens que, critiquant la conception érasmiennne des lieux, Melanchthon pourra, bien plus tard, opposer son système apodictique des *loci finitionum* – tiré de la matrice structurelle de la nature et de l'ontologie – aux simples rubriques des sentences des humanistes :

« Ne crois pas que les lieux communs soient inventés au hasard ; ils sont extraits des structures profondes de la nature ; ils sont les formes ou les règles de toutes les choses.<sup>213</sup> »

Les commentateurs – et Ann Moss<sup>214</sup> notamment – ont pu noter que le mode de référentialité qui lie ces lieux aux éléments qui s'y trouvent rangés était bien plus un mode de référentialité objectif, qu'un renvoi relevant seulement d'une forme de convention méthodique. Toutefois, ces allusions restent encore trop suggestives et indéterminées tant qu'y manque l'ostension du sens précis de cette objectivité remarquée. Ce sens est pourtant bien clair : les lieux sont « les structures profondes de la nature » et les artisans de l'exactitude en cela d'abord qu'ils tendent à se confondre – mais cette confusion, nous le verrons n'est jamais totale chez Melanchthon – avec les très traditionnelles *catégories de l'étant*.

<sup>212</sup> « ...et in iudicanda ipsa thematum natura. », *ibid.* p. 8.

<sup>213</sup> Voir au sujet de cette citation Ann Moss, *op. cit.*, p. 208 – à qui nous empruntons cette traduction ; et F. Goyet, Le sublime du « lieu commun », *op. cit.*, notamment p. 553-554.

<sup>214</sup> Ann Moss, *op. cit.*, p. 208.

C'est également sur ce terrain de l'exactitude que se font jour les premières différences entre dialectique et rhétorique. Les lieux communs rhétoriques permettent de « traiter » ou de « renforcer » (« adornant ») :

« certains cas et thèmes civils, et de dériver la forme des arguments, aussi bien des sentences que des mots.<sup>215</sup> »

Les lieux communs dialectiques ont, quant à eux, pour fonction d'encadrer ou de démultiplier les ressources offertes par l'analyse lexicale aux argumentations<sup>216</sup>. En ce sens les lieux rhétoriques – qui tirent leurs structures élémentaires des lieux analytiques de la dialectique – ne sont jamais astreints à la même exigence de nuance et d'exactitude que les lieux dialectiques – les plus propres et les plus certains. Curieusement, dans le *Compendiaria* de 1520 – et sans doute aussi pour la dernière fois – Melanchthon tend donc à aligner sous un même schéma oppositif les différentes divisions de l'*exact* et de l'*approximatif*, du *dialectique* et du *rhétorique*, et de la *nature* et de la *culture*. Si la dialectique conserve évidemment une fonction archi-tectonique et fondatrice en tant que science des conditions formelles de toute doctrine, cette fonction semble prête à être ici rapprochée de sa dimension d'abord ontologique, et même de son assignation stricte au domaine « nature ». L'inclusion de la rhétorique dans la dialectique – et la subordination de la rhétorique dans la dialectique – se laisse donc ici interpréter aussi comme une certaine subordination du domaine de l'artifice à l'univers de la nature – des affaires humaines aux lois naturelles : du fond contingent du devoir-être à l'infrastructure toujours exacte et toujours ressaisie de l'ontologie.

#### §10. Le tableau des catégories.

De ces catégories (ou prédicaments), Melanchthon, nous dit qu'ils :

« sont au nombre de quatre : la substance, la qualité, la quantité et la relation. La substance est la chose existante par soi, tandis que toutes les autres catégories sont des accidents.<sup>217</sup> »

L'économie du système des catégories tient d'abord à l'opposition matricielle – et encore tout à fait aristotélicienne – de ce qui est *par soi* et de ce qui est *par accident*.

---

<sup>215</sup> « Atque, ut Rhetores locos quosda communes caussarum et thematum adornant, unde depromant argumenta figurasque, tum sententiarum, tum verborum... », *ibid.*, p. 8.

<sup>216</sup> « ...ita dialecticus instruxit locos suos, qui suppeditent rerum finitiones... », *ibid.*, p. 8.

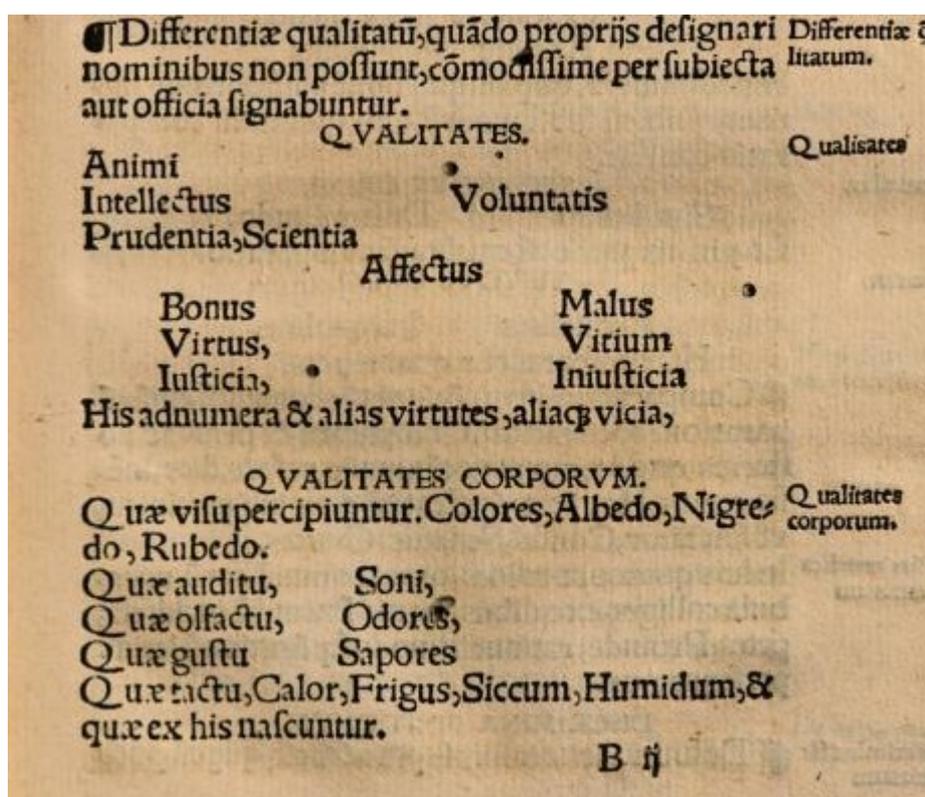
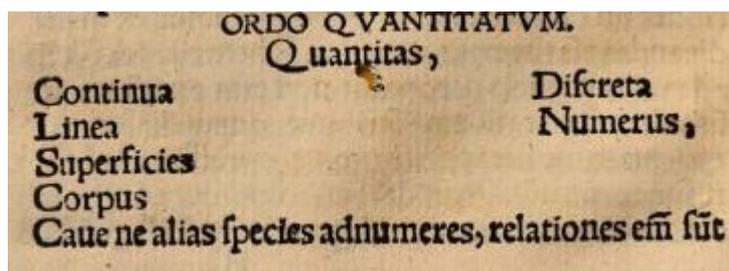
<sup>217</sup> « Praedicamenta quatuor sunt, Substantia, quantitas, qualitas, relatio. Substantia est res pe se existes... », *ibid.*, p. 8.

L'accident logique de la table des prédicables n'a évidemment plus la même signification que l'accident réel de la table des catégories. Comme nous l'indiquions déjà, ces *deux modes de prédicats* se déploient à deux échelles sémantiques incomparables. L'accident comme prédicable était la disjonction logique de la notion du sujet propositionnel et de l'extension du domaine du prédicat. L'accident comme *prédicament* articule l'ensemble des modalités de réalités relatives, c'est-à-dire des réalités qui n'existent que « par un autre », ou « en un autre » – ensemble des choses hétéronomes et soumises à la condition d'un substrat étranger. L'accident catégorial dit la précarité ontologique, l'hétéronomie, la dépendance *réelles*. L'accident logique dit l'exclusion, l'hétérogénéité, l'extériorité *notionnelles*. Si le *jaune logique* est bien, à l'échelle des prédicables, le *propre* du citron (en ce sens où tous les citrons sont jaunes, bien que le jaune ne soit pas une « différence » ou une propriété essentielle du citron), le *jaune réel* est au contraire toujours, du point de vue catégorial ou ontologique, l'*accident* de tel ou tel citron réel et empirique. Le système des prédicaments permet aussi de construire, à l'image du réseau des prédicables reproduit plus haut, un schéma analytique de toutes les *différences* qui exhibent les propriétés de la substance (jusqu'à l'individu Virgile). Mais à l'inverse de la procéduralité des prédicables, ce tableau analytique ne procède pas d'une dérivation mécanique – ou d'une procédure sémantique bornée à la couche logique du sens – mais coïncide toujours aussi avec la donation réelle des divisions substantielles qui structurent la logique de notre monde. En ce sens, le tableau définitionnel qui explore l'être de l'élément universel jusqu'à la particularité *hic et nunc* de Virgile est bien plus qu'une table des divisions dialectiques : elle est aussi une table des premiers principes de la nature – une table de la métaphysique elle-même<sup>218</sup> :

ORDO SVBSTANTIARVM.		
Substantia		
Corporea		Incorporea
Simplex	Composita	de <sup>9</sup> angelus,
Cœlū	Elemētū	anima
Ignis,	Inanimis	Animata
aer, aq̄	lapis gēma	Nō sentiens
terra,	Animal	planta
Intell: €		Brutum
Homo		Bos asinus
Virgilius		Hic bos

<sup>218</sup> *ibid.*, p. 9.

Il n'est guère utile de commenter le détail positif de ce tableau – ici comme ailleurs le principe théorique qui préside à son élaboration est sans doute plus intéressant que son contenu concret. De la même manière, Melanchthon fournira un tableau des différentes classes de qualités, de quantités et de relations. Nous les reproduisons ici encore pour la curiosité du lecteur, mais aussi pour l'intérêt de la méthode mise en jeu<sup>219</sup> :



§10. Les trois grands schèmes relationnels de la dialectique mélanchthonienne : causalité, partition, contrariété.

<sup>219</sup> *ibid.*, p. 9-10.

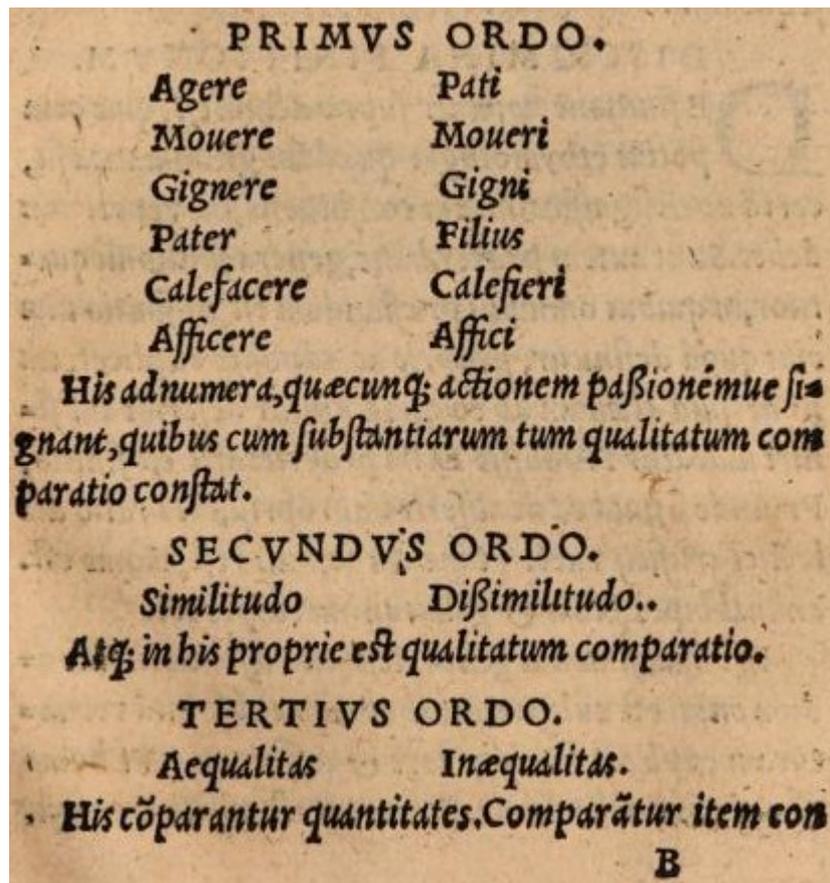
Le tableau des relations récapitule, dans sa structure, les différents schémas déjà exposés ci dessus. La relation, en effet – toujours ici comprise, comme dans toute la logique antique et médiévale, sur le modèle matriciel de la relation seulement binaire<sup>220</sup> – se déploie selon trois ordres principaux de réalités ou de propriétés réelles de l'étant. Ces trois ordres de réalité, ce sont précisément les trois catégories précédentes : substance, qualité, quantité. Le « primus ordo » des relations – la « comparatio » selon la substance s'articule d'abord autour des différentes déclinaisons du rapport de l'*agir* et du *pâtir*. La *relation substantielle* doit donc s'entendre ici comme le concept inclusif des différentes modalités de l'engendrement ou de la génération. C'est ainsi que la relation filiale (qui ordonne les termes de la relation selon les catégories du *père* et du *fils*) prend place dans la série de ces relations substantielles.

Il serait donc faux d'affirmer que la modalité de la relation en générale n'est comprise par Melanchthon que dans son aspect seulement comparatif – et donc postérieur à la détermination séparée des termes élémentaires de la relation. La relation est bien, ici, une structure déterminante et générative sous le rapport aussi de la *constitution des propriétés*. Bien loin d'être une catégorie de rassemblement ou de synthèse d'un divers à partir d'éléments déjà pleinement déterminés et constitués *en amont* de leur mise en rapport, la relation apparaît au contraire comme constituante et comme opératoire *en propre*. L'être-actif ou l'être passif, l'être-père ou l'être-fils ne précèdent jamais la relation d'activité ou de filiation au sein desquelles ces déterminations se trouvent constituées. Et c'est en ce sens, seulement, que la relation peut se laisser signaler comme une *catégorie* ou comme un *prédicament* authentique et élémentaire – comme une catégorie : c'est-à-dire, toujours, comme une *modalité réelle* de propriété de l'étant<sup>221</sup> :

---

<sup>220</sup> C'est une des grandes fiertés de la logique contemporaine d'avoir pu, d'une part comprendre toute prédication sous le modèle de la relation, et d'autre part, d'avoir su étendre l'extension de la relation à ses possibilités trinaires, quadrinaires... - naires. Ici comme ailleurs le gain a aussi son revers – et, en l'occurrence le sacrifice à un paradigme uniquement fonctionnaliste qui, en logique pure et à un niveau syntaxique, permet de démultiplier les capacités déductives de systèmes des procédures de dérivations mécaniques des énoncés, et en philosophie de la logique ou à un niveau sémantique, se montre incapable de comprendre des différences aussi intuitives et évidentes que celles qui oppose, *de fait*, le sens d'être du *prédicat* et celui de la *relation*. De manière générale, et si nous pouvons oser nous permettre une réflexion aussi éloignée de notre sujet propre, une des dérives de la philosophie de la logique contemporaine – et cela transcende sans doute très largement le cadre de la seule logique – nous paraît être la confusion subreptice entre *valeur fonctionnelle* et *valeur descriptive* d'un modèle de formalisation. Comme si le seul fait de *l'opérativité effective* d'un système de formalisation d'énoncés ou de schémas inférentiels permettait de tirer une conclusion définitive et valide sur la nature même ou sur la structure réelle des propositions. Comme si le « pouvoir-être formalisé sous la forme d'une relation » devait nécessairement permettre de conclure, une fois pour toute, à l'« être-une-relation » d'un prédicat.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 11.



La catégorie de la relation – articulée selon les trois ordres de la substance, de la qualité et de la quantité – constitue le moment nodal de la dialectique de Melancthon. A chaque mode relationnel répond, en effet, une *structure* relationnelle primitive sous laquelle se laissent configurer les différentes classes de déterminations ici constituées. Les différentes déterminations de la relation substantielle, nous l’avons dit, s’ordonnent autour de la forme de l’*agir* (et du *pâtir*). Les relations qualitatives, quant à elle, se réfèrent toutes à la structure de la *similitude* ou de la dissemblance. Quant aux relations quantitatives, elles se construisent autour de l’opposition de l’*égalité* et de l’*inégalité*. Sous cette dernière opposition, ce sont aussi les modes du temps (ce qui ordonne l’antérieur et le postérieur) ou du lieu (ce qui ordonne le contenant et le contenu) qui se trouvent être configurés. Mais ce qui s’exhibe avec les trois structures primitives mentionnées ici, c’est encore l’*infrastructure matricielle* de trois schématismes analytiques qui commanderont le développement formel de toutes les opérations – définitionnelles, divisionnelles ou argumentatives – de la logique dialectique. Ces trois schématismes, ce sont :

- a) sous la catégorie de la relation substantielle comme génération : la *causalité*

b) *sous* la catégorie de la relation quantitative comme similitude et dissemblance : l'*identité* et la *contrariété*.

c) sous la catégorie de la relation quantitative comme égalité ou inégalité : *le tout* et les *parties*

§11. La refondation schématique de l'analytique : les trois genres de la définition réelle.

Melanchthon distingue donc différents niveaux d'opérativité au sein des structures dialectiques, et apporte en cela aussi un ordre nouveau à ce qui était, chez Agricola, rassemblé ensemble sous le label général des « lieux communs ». La causalité (cause et effet) n'est plus, chez notre réformateur, une catégorie fondamentale de l'être mais un *schématisme*, c'est-à-dire un mécanisme ou une procédure de dérivation opérant aux différents niveaux d'*analyse* de la dialectique (définition, division, argumentation). En cela, la causalité constitue bien, en un sens, l'infrastructure ou l'opération latente qui ordonne les différents types de relations substantielles sous la *modalité générale de l'engendrement*. Mais le sens d'être et la fonctionnalité logique de ces relations constituées et de l'opérativité causale qui leur est sous-jacente doivent être pourtant nettement distingués : l'être-père, l'être-fils, l'être-actif, l'être-passif sont des *catégories* – c'est-à-dire des propriétés réelles de l'étant –, la causalité, au contraire est une *opération* – une procédure analytique de dérivation. Il en va de même pour le schématisme du tout et des parties. Si c'est bien ce schématisme qui constitue l'infrastructure des relations d'égalité ou d'inégalité (a est égal à b, si et seulement si a coïncide avec le *tout* de b ; b est inégal à a, si b est une *partie* propre de a ou que a est une *partie* propre de b), son sens d'être comme *opération* doit être toujours distingué de celui de l'égalité elle-même comme *catégorie relationnelle*. Le schématisme de l'identité et de la contrariété se réfère encore de la même manière aux propriétés réelles d'*être semblable* et *dissemblable*.

Ce sont précisément ces trois schématismes nourriciers qui sont à l'œuvre dans les différents genres de définitions que Melanchthon présente – suivant, en cela, la tradition de la logique antique et médiévale – immédiatement après le tableau ci-dessus. Au sein de la *définition réelle*, notre auteur distingue encore les genres de la définition essentielle, de la définition causale, de la définition par les parties, et de la définition accidentelle (qui est en fait la définition par les contraires). La définition essentielle (« *definitio essentialis* ») correspond à la définition aristotélicienne des *Analytiques* :

« Le premier genre de définition est la définition essentielle, qui expose la nature de la chose absolument, par le genre et la différence. Par exemple, l'homme est un animal rationnel.<sup>222</sup> »

On retrouve là évidemment le type de procédure analytique que nous avons décrit plus haut à l'occasion de notre étude des *prédicables*. L'opérativité définitionnelle des prédicables s'articule d'abord autour du jeu des modes logiques du genre et de la différence. Aucune originalité particulière n'est apportée, ici, dans le traitement de ce *genus finitionis* : la *definitio essentialis* de Melanchthon renvoie directement au genre matriciel et « logique » de la définition que nous connaissons depuis l'œuvre épistémologique d'Aristote<sup>223</sup>. Les considérations touchant à la *definitio causalis*<sup>224</sup> exhibe les mêmes renvois à l'influence aristotélicienne : la cause se différencie en cause matérielle, formelle, finale et efficiente. Melanchthon note que la juxtaposition de la *definitio* par la cause formelle et de la *definitio* par la matière se confond évidemment avec la *definitio essentialis*<sup>225</sup> elle-même. Quant à la cause finale, elle se rapporte plutôt à un nouveau genre de définition – plus ou moins rattaché ou plus ou moins indépendant, selon les versions de la dialectique du réformateur de la définition causale – : la *definitio ex officis*. Définir une *res* par le biais d'une définition causale, c'est donc d'abord, au sens le plus propre, décrire et analyser sa cause efficiente. La définition « par l'office » se rapporte à la cause finale de chaque substance : une chaise est ce qui est « fait pour s'asseoir », un homme est destiné à l'activité spéculative etc. Quant à la *definitio ex membris* (ou plus tard « définition par les parties »), elle fournit le genre le plus dissécatore de toutes les définitions. Melanchthon nous dit à son sujet :

« Le troisième genre de définition, la définition par les parties est celle qui expose les différents membres de la chose. Par exemple le corps d'un homme est ce qui comporte une tête, un bras, des mains, un ventre, un pied etc.<sup>226</sup> »

La *definitio ex membris* n'est réellement opérante qu'à condition que la synthèse des parties soit pleinement achevée. Or la description complète des membres d'un tout est souvent impossible ou laborieuse. Pour cette raison, la définition par parties est autant valide

---

<sup>222</sup> « Primum finiendi genus, definitio essentialis quae absolutam rei natura explicat, si ex genere et differentia. Ut homo est animal intellectuale. », *ibid.*, p. 11.

<sup>223</sup> Voir *Topiques*, A 5, 101 B39 et *Seconds Analytiques*, livre II (particulièrement 90b ; 97a).

<sup>224</sup> Voir *Compendiaria*, *op. cit.*, p. 12 : « Secundum finiendi genus, definitio caussis constans (...) Ut caussae quatuor sunt, ita quadruplex forma finiendi est... »

<sup>225</sup> Melanchthon généralise ici une identité qui semble surtout pertinente pour la définition de l'homme : la définition matérielle se résoudra dans l'expression du genre (animale), et la définition formelle coïncidera avec l'exposition de la différence (rationnelle) ; voir *ibid.*, p. 12 : « Caeteru, inter essentialis et eam quae ex materia et forma constata est, nihil interest, prae ter figura sermonis... »

<sup>226</sup> « Tertium finiendi genus, definitio quae membra rei explicat, ut corpus hominis est, quod constat capite, humeris, manibus ventre, pedibus. », *ibid.*, p. 12.

logiquement que faible sous un point de vue pragmatique. Enfin la *definitio accidentalis* compose le genre de définitions dont les contours précis sont les plus flous. Dans les versions tardives de la dialectique – comme aussi dans les *Elementa rhetorices* de 1531<sup>227</sup> – ce *genus* se verra substitué à une définition par les contraire ou par les semblables. Dans le *Compendiaria*, la *definitio accidentalis* enclos d’abord l’ensemble des modes de description de la chose par ses accidents (au sens catégorial et non logique du terme)<sup>228</sup>. Par exemple, un objet peut être défini par sa couleur, comme le mélèze, reconnaissable à sa couleur de miel<sup>229</sup>. Cette définition est accidentelle en ce sens où la couleur n’est par une propriété *en soi*, ni une propriété *par soi* inscrite dans la réalité géométrique qui la supporte. Cet *en soi* doit se comprendre ici au sens usuellement à l’oeuvre dans la logique classique, et non au sens que lui confèrera Kant plus tard dans sa *Critique de la raison pure* : une chose est dite *en soi* partout où sa notion n’est pas inhérente au substrat d’une autre notion – partout donc où sa notion est autonome logiquement, c’est à dire ne requiert pas la notion d’une autre notion pour être conçue. En ce sens précisément, la couleur n’est pas *en soi*, mais elle n’est qu’à condition de s’inscrire dans un *alius* – en l’occurrence dans la surface.

En tout, que ce soit par le schématisme de la causalité, de l’inclusion (totalité et parties) ou de la contrariété, ce qu’il convient de remarquer, c’est que tous les modes non essentiels de la définition procèdent en appliquant à un *terme* donné des instruments par lesquels la chose signifié se trouve rapporté à ses autres (le contraire), à ses marges (la cause) ou à ses différences internes (les parties). La définition opère donc autant par analyse que par mise en rapport d’éléments différenciés. Ce qui s’avoue dans cette méthode définitionnelle, c’est donc l’inhérence inéliminable de la *différence* dans l’épaisseur même de l’identité, l’inclusion de l’*autre* dans l’*ipse* – le *soi-même* et le propre ressaisis toujours aussi à partir de la latence d’un *alius*. C’est par la déclinaison du Même sous les différentes figures de l’Autre que l’identité de la chose parvient à son plein achèvement. Si la définition mélanchthonienne est évidemment, et par principe, analytique, cette opérativité analytique se dépasse donc en même temps toujours elle-même, comme chez Agricola, dans l’oeuvre d’une synthèse - d’un rassemblement, d’une jonction et d’une fusion des *différences*.

## §12. La procédure de la division et le développement interrogatif du thème.

<sup>227</sup> Voir le passage déjà cite, *Elementa Rhetorices* in Melanchthon, CR XIII, 424 sur les genres de questions.

<sup>228</sup> « Quartum finiendi genus, definitio constans accidentibus, ubi multae adsciticiae formae rem quampiam describunt. » *Compendiaria, op. cit.*, p. 12.

<sup>229</sup> « Larix, lignum est mellei coloris. » *ibid.*, p. 12.

Sur l'exposé référé à ces grands genres de définitions, s'ouvre la discussion sur le sens et l'utilité dialectique de la division. La discussion se situe d'emblée dans l'espace problématique qui s'ouvre autour du thème capital de la *certitudo*. Et le premier combat de cette certitudo, c'est, dans la sphère de l'analytique pure, le programme de l'évincement de la *polysémie*. Melanchthon établissait déjà pour règle d'or, à l'occasion des développements relatifs à la définition étymologique ou nominale :

« La dialectique ne tolère pas les mots ambigus<sup>230</sup> »

Au sein du chapitre sur la division, la règle d'or se donne aussi les allures d'un programme :

« Certains mots sont morcelés en différentes significations. Par exemple le polype est à la fois un poisson et une maladie. Cependant, comme les mots ambigus doivent être entièrement éliminés de la dialectique et de la grammaire, le mot sûr et la signification certaine doivent être partout recherchés.<sup>231</sup> »

L'usage et la pratique de la définition ou de la division ont donc d'abord pour fonction d'écarter toute équivocité. En ce sens, la dialectique assume encore une vocation de régulation sémantique. Mais cette vocation, la dialectique la partage avec l'art grammatical. Et nous pouvons à cette occasion offrir à nos déclarations précédentes l'occasion d'une confirmation : si la grammaire est normative au sens banalement pédagogique ou méthodologique du terme, elle l'est encore aussi en un sens plus structurel. Dialectique et grammaire participent pareillement du projet d'une réforme de la langue et de la pensée. Ce projet réformateur s'aligne sur la ligne d'horizon démarquée par les principes régulateurs de la *certitudo*. Et cette certitudo s'écrit d'abord dans le lexique de l'univocité : comme dialectique et comme grammaire, l'*ars disserendi* se voit donc ordonné à l'idéal de constitution d'une *langue parfaite*. Melanchthon distingue deux types de division, renvoyant le lecteur plus curieux aux œuvres platoniciennes<sup>232</sup>. L'esprit de synthèse du réformateur se fait jour évidemment ici dans cette volonté de conjointre, dans une même dialectique, les deux analytiques d'Aristote et de Platon. Formellement, Melanchthon interprète la différence de la *définition* et de la *division* selon le caractère régressif et dissécatore ou, au contraire

---

<sup>230</sup> « Voces ambiguas dialectica proprietates non recipiunt. », *ibid.*, p. 3.

<sup>231</sup> « Quidam voces dividunt in significata, ut polypum in piscem et morbum. Verum, quae voces ambiguae prorsus et dialectica exterminandae sunt, et a grammaticis certa vocem, certam significationem petenda... », *ibid.*, p. 13.

<sup>232</sup> « ...hoc genus exempla in dialogis Platonice crebra sunt. », *ibid.*, p. 13.

progressif et accumulatif de la démarche analytique. La définition part du singulier, de l'*hic* et *nunc* de la substance, et régresse par là aux différentes strates de généralités qui structurent son identité. La division part de l'universel – la substance commune – et progresse par différenciation jusqu'à parvenir aux extrêmes des singularités individuelles. Il y a deux voies qui s'offrent à nous pour cette division. Par la première :

« Nous divisons chaque genre en espèce par le moyen des différences. Ainsi l'animalité est divisée par la faculté de la parole, en *homme* d'une part, et du côté des animaux muets, le bœuf, le lion, la chèvre et le reste. <sup>233</sup> »

Cette division fait appel au jeu des trois prédicables fondamentaux de l'« inclusion » : le genre, l'espèce et la différence. L'*espèce* est le *produit* et la résultante des divisions successives du genre. Cette division est encadrée, ou plutôt animée, par le surgissement des *différences*. Le genre *animale* se trouvera ainsi, par le moyen de la différence de la parole (« sermo ») disséqué d'abord selon l'opposition de l'homme (l'espèce produite par le surgissement de la différence mise en jeu) et des animaux muets. Selon l'ordre des convocations d'une nouvelle série de différences spécifiques, le genre « animal muet » sera à nouveau divisé jusqu'à la constitution totale des espèces animales : *bos*, *leo*<sup>234</sup>, *capra* etc. A cette première division – structurée selon le schématisme logique des prédicables – répond la division « par parties » – configurée quant à elle selon le schématisme catégorial de la quantité (ou inclusion). Ce genre de division obéit, de fait, au même principe que le précédent, et l'on pourrait, à ce sujet s'interroger sur la pertinence logique d'une telle distinction : ce qui vaut dans la division du genre en espèce, n'est ce pas précisément le schéma matriciel de l'inclusion de la partie dans son tout ? Melanchthon prend l'exemple du corps humain divisé en pieds, mains, ventre etc.<sup>235</sup> De la même manière que « les espèces sont ce que le genre contient »<sup>236</sup>, le tout est le *contenant* d'une somme finie de parties.

Le passage le plus notable de cette seconde partie du premier livre renvoie sans doute à l'exposition de la méthode du *questionnement*. L'analyse lexicale, notamment dans la perspective de l'élaboration d'un discours, doit être encadrée par une série de *questions* qui président au développement thématique du terme initial. La méthode du questionnement renvoie ainsi directement à ce qui était, chez Agricola, la dimension inventive de la

---

<sup>233</sup> « Dividimus enim genus in species per differentias, Ut animantium quod sermone utitur homo est, Muta, bos, leo, capra et reliqua. », *ibid.*, p. 13.

<sup>234</sup> Bien connu des savanes de Wittenberg.

<sup>235</sup> « Aut findimus rem in partes, ut corpus in pedes, manus, ventrem, caput... », *ibid.*, p. 13.

<sup>236</sup> « Species sunt quae genrer continentur... », *ibid.*, p. 13.

dialectique. Au fond, le développement questionnant d'un thème opère toujours à partir des mêmes schématismes analytiques que ceux qui se voyaient mis à l'œuvre dans les définitions et les divisions exposées antérieurement ; et – en cela – notre auteur est encore fidèle à l'intuition de l'humaniste selon laquelle c'est par un même type de processualité qu'un dialecticien peut à la fois et simultanément inventer des arguments et analyser une thématique. Toutefois, Melanchthon tient à distinguer différents niveaux de processualité selon la fin qui est assignée à ces diverses opérations. La question contient donc le moment du développement contrôlé d'une thématique. Dans sa dialectique de 1520, le réformateur ne traite que du cas où cette thématique se confond avec un *terme simple* – et le questionnement en question se trouve donc toujours interprété et décrit à son niveau le plus élémentairement lexical<sup>237</sup>. Nous aurons, par la suite, et plus précisément à l'occasion de l'étude de l'œuvre rhétorique, l'occasion de revenir en détail sur les différents « genres » ou « lieux » de questions. Contentons nous pour le moment d'indiquer que ces genres sont immédiatement analogues ou homogènes aux genres définitionnels eux-mêmes. Ainsi, l'opération questionnante se trouve distinguée en<sup>238</sup> :

- a) une question selon la *substance* : *Quid sit ?* – qui s'adosse aussi au niveau le plus élémentaire de la signification : « *Quid nomen significet ?* »
- b) une question selon la *relation substantielle* : « *Quae causae ?* » mais aussi « *Quod officium ?* »
- c) une question selon la *relation quantitative* : « *Quae sint partes vel species ?* »
- d) une question selon la *relation qualitative*<sup>239</sup> : « *Quae cognata et pugnancia ?* »

### §13. L'homologie des schèmes catégoriaux et des modes des énoncés.

Le deuxième livre du *Compendiaria* traite des énoncés (la *pronunciatio*). L'analyse des énoncés correspond formellement aux développements qui, dans l'*Organon* aristotélicien, prennent place dans le deuxième livre *Sur l'interprétation*. Le troisième livre du manuel de 1520 traite quant à lui de la logique formelle – des schémas-types d'inférences valides – ou de l'*argumentatio*. A ce troisième livre répondent les deux *Analytiques* et les *Topiques*

<sup>237</sup> Voir, *ibid.*, p. 13 chap. « Usus eorum quae de vocibus simplicibus prodita sunt. »

<sup>238</sup> « ...simplicium thematum quaestiones praescribam. Quid nomen significet. Quid res sit. Quae causae. Quae partes. Quod officium. », *ibid.* p. 14-15.

<sup>239</sup> Celle-ci ne se retrouve que dans des versions ultérieures des dialectiques ou rhétoriques mélanchthoniennes. Voir, par exemple, *Elementa*, Melanchthon, CR XIII, 424 – déjà cité.

aristotéliennes. Il est à peine nécessaire de remarquer encore que le premier livre – dont nous venons d’achever un bref parcours – se rapporte évidemment au niveau structurel des *Catégories*. C’est donc un parcours complet de l’*Organon* (à la seule exception, mais globalement insignifiante, des *Réfutations sophistiques*<sup>240</sup>) que bouclent les *Compendiaria dialectices ratio*. Ce parcours obéit résolument au programme d’une extension du champ de validité de la dialectique à toutes les sciences fondamentales du discours argumentatif. En ce sens aussi, l’œuvre dialectique de Melanchthon fait très largement écho au *De inventione* – et plus largement, au programme épistémologique général – d’Agricola. Cette étude n’est pas, pour nous, l’occasion de nous épancher plus longuement sur le contenu détaillé et technique du volet argumentatif du manuel de 1520. Contentons-nous seulement d’en ébaucher ici un bref aperçu.

Le livre sur la *pronunciatio* ne renferme aucune originalité notable en regard de la théorie médiévale des propositions<sup>241</sup>. Les modes ou « formes » d’énoncés (« *formae pronunciatorum* ») sont ordonnées selon les schématismes mis au jour dans la théorie des catégories. Les jugements sont d’abord, *sous le rapport de la quantité* (schématisme de l’inclusion ou du « tout et des parties ») *formellement* particuliers, universels, indéfinis ou singuliers<sup>242</sup>. La différence entre les énoncés universels et les énoncés indéfinis regardent seulement la positivité ou la négativité du prédicat. Les énoncés indéfinis sont des jugements du type : « Tout chien est non rationnel. » L’indéfini exprime donc ici seulement une disjonction ou une hétérogénéité stricte entre le domaine défini par l’extension de la notion du sujet et le domaine du prédicat<sup>243</sup>. C’est en ce sens où les énoncés indéfinis relèvent de la logique de cette exclusion qu’ils appartiennent au schématisme de la quantité et non au mode qualitatif ou substantiel. C’est encore pour cette même raison que les formes *affirmatives* ou *négatives* d’énoncé relèvent aussi, pour Melanchthon, de la logique de la quantité. Affirmer, c’est en effet indiquer un rapport d’inclusion (l’être-une partie) du prédicat dans le tout qu’est la notion du sujet. Et nier, symétriquement, c’est exclure ou marquer au contraire la disjonction de la substance et de l’attribut examiné.

<sup>240</sup> Ce qui n’est même pas vrai, par exemple, du *De dialectica libri quatuor* de 1528, qui est construit selon le même schéma formel, et déploie par ailleurs aussi le même appareillage conceptuel que le *Compendiaria* de 1520 – mais de manière nettement plus détaillée et élaborée. Cette version plus tardive de la dialectique contient un chapitre exclusivement consacré à la réfutation des arguments fallacieux (l’un des tous derniers du quatrième livre sur *l’inventione argumentorum*, voir P.Mack, *A history of Renaissance rhetoric*, p.109 et suivantes). Le parcours et le programme de l’*Organon* sont donc entièrement bouclés dans la seule dialectique.

<sup>241</sup> On pourra, pour une présentation détaillée des canons de cette logique, se reporter à l’ouvrage de Joan Busquets, *Logique et langage : apports de la philosophie médiévale*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2006.

<sup>242</sup> « *Formae pronunciatorum* » in *Compendiaria*, *op. cit.*, p. 18

<sup>243</sup> « *Quaedam indefinita, quibus magna cognatio est cum universalibus, cum scilicet solu speciei, aut generis vocabulum usurpatur...* », *ibid.*, p. 19.

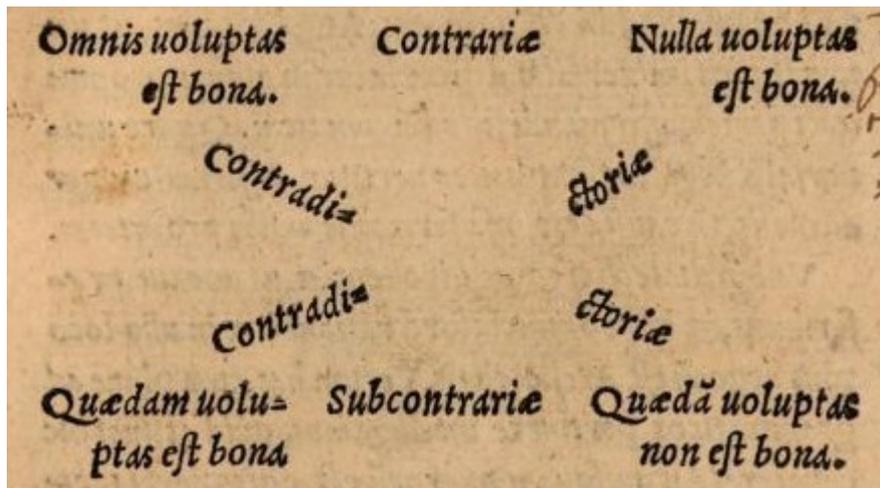
Les formes d'énoncés ordonnées sous le rapport du *mode* relèvent de la logique des schèmes des prédicables<sup>244</sup>. Dire la *nécessité* ou la *contingence* de l'inhérence d'un attribut à un sujet quelconque, cela ne revient pas, en effet, à indiquer la nature ou le mode générique positifs ou réels de la propriété en question. Une propriété ne se laisse pas plus signaler comme quantitative, relationnelle, substantielle ou qualitative qu'elle soit *nécessaire* ou *contingente*. Le *mode* ne manifeste aucune propriété réelle de l'étant, pas plus qu'il n'indique le genre catégorial auquel appartient cette propriété. En ce sens il ne saurait appartenir à la couche sémantique référentielle du discours, mais ne relève toujours que de sa couche logique : le *mode* ne peut donc délimiter un genre de *catégories*. La différence de la nécessité et de la contingence de l'énoncé relève ainsi seulement de la différence des prédicables du propre (ou de l'espèce) et de l'accident. Un jugement est contingent quand son prédicat appartient – sous le rapport de la logique des prédicables – à la forme de l'*accident* : « Jules César est fatigué ». Un tel énoncé peut être *vrai* ou *faux*, et, en ce sens, la contingence ouvre et situe l'espace d'une discussion, d'une dispute ou d'une controverse. Un jugement est nécessaire quand son prédicat appartient – sous le rapport de la logique des prédicables – à la forme du *propre* ou de l'*espèce* (et donc aussi, *a fortiori* du genre et de la différence) : « Jules César est doué de la capacité de parler. » Un tel énoncé est évidemment toujours *vrai*, et donc aussi toujours en marge du *contexte questionnant* dans lequel s'inscrit et se déploie le nœud central d'une *oratio*<sup>245</sup>.

Le schématisme propre à la relation qualitative configure les modes d'*opposition* des énoncés. Ces modes d'oppositions sont encore appelées par Melanchthon des « modes d'antithèses » (*pugnantia*). C'est le schème qualitatif de l'identité et la contrariété qui permet de reconstruire le très célèbre « carré magique » des oppositions judicatives<sup>246</sup> :

<sup>244</sup> Voir, *ibid.*, p. 19-20 : « Alia forma pronunciatorum »

<sup>245</sup> « Itam, pronunciata quaedam sunt necessaria, quae semper vera sunt... », *ibid.*, p. 19.

<sup>246</sup> Pour l'origine aristotélicienne du « carré logique », voir *Sur l'interprétation*, chap.7 et 17b. Sous cette forme, le « carré logique » nous est dû à l'œuvre d'Apulée et son *Peri hermeneias* (connu sous son nom grec, mais dont on doute de l'authenticité). Pour le tableau ici présenté, voir *Compendiaria. op. cit.*, p. 21.



Les oppositions canoniques du contraire, du subcontraire et des contradictoires ont à peine besoin d'être commentés : ils s'inscrivent fidèlement dans la longue tradition de la logique post-aristotélécienne. Quant au schème de la *relation substantielle* – la causalité – il sera notamment à l'œuvre dans la distinction des formes du jugement catégorique et hypothétique – la relation de cause à effet fournissant la matrice structurelle de la forme judicative du si...alors<sup>247</sup>. La *Critique de la raison pure* de Kant et son analytique transcendantale nous ont habitué à reconnaître cette homologie ou cet isomorphisme entre les structures judicatives et les structures catégoriales<sup>248</sup>. Mais l'idée de cette équivalence n'est ni propre à Kant, ni spécifique à Melanchthon : elle relève d'abord de la logique de l'analytique scolastique, et trouve même sans doute ses premiers germes dans certains développements de l'*Organon* aristotélécien<sup>249</sup>.

§14. La refondation schématique de la syllogistique et la problématique de la logique propositionnelle (stoïcienne).

Le troisième livre du *Compendiaria* est l'occasion, dans sa première partie, d'une exposition succincte de la théorie des syllogismes – et plus largement, des différentes formes d'inférences valides ou mutilés. Ici encore, le manuel ne renferme aucune innovation remarquable. Melanchthon exhibe les différentes *figures* syllogistiques (« figuris

<sup>247</sup> Voir *Ibid.*, p. 21 : « De pronuntiatio hypothetico ».

<sup>248</sup> Kant, « Des concepts purs de l'entendement ou des catégories » (Analytique transcendantale) in *Critique de la raison pure*, III, 92 [A79 ; B105] : « De cette manière on trouve exactement autant de concepts purs de l'entendement qui se rapportent a priori aux objets de l'intuition en général qu'il y avait dans la table précédente de fonctions logiques, dans tous les jugements possibles : car les fonctions en question épuisent l'entendement et en mesurent complètement le pouvoir. » (Traduction de l'édition Gallimard, 1980).

<sup>249</sup> Joan Busquets, *Logique et langage*, op. cit.

syllogismorum »)<sup>250</sup>, mentionnant ensuite les cas de l'enthymème, de l'induction, de l'exemple et des modes d'assemblages sous lesquels peuvent s'autoriser les liaisons de plusieurs syllogismes dans une argumentation (« de coacervatione »). Ici encore c'est le schème quantitatif qui commande la configuration des différentes figures inférentielles. Le syllogisme notamment se trouve structuré selon que la majeure et la mineure soient pareillement des énoncés universels ou que la mineure soit particulière<sup>251</sup>. De la même manière, l'induction relève aussi – comme chez Agricola – du schème quantitatif du tout et des parties. L'opposition du syllogisme et de l'induction est homologue à la structure logique qui construit la distinction de la *définition* et de la *division* : si le syllogisme est régressif et dissécatore (ou purement analytique), l'induction est progressive et procède par accumulation d'éléments (jusqu'à son idéal de validité qui coïncide avec la synthèse totale des parties)<sup>252</sup>. L'exemple et l'enthymème constituent quant à eux, et ce n'est là encore qu'une simple répétition des théories dialectiques médiévales - les deux schémas *déficients*, les deux formes *mutilés et imparfaites* qui correspondent respectivement à l'induction et au syllogisme<sup>253</sup>.

La théorie de la *coacervatio*<sup>254</sup> – le terme latin pouvant être rendu par le français « assemblage » – présente plus d'originalité que les développements précédents. Cette théorie s'inscrit sans doute dans la volonté de ménager une place, au sein de la nouvelle dialectique, aux acquis de la logique stoïcienne, trop souvent délaissée dans l'université scolastique, sous l'effet de la prégnance – et du quasi-monopole – de la logique aristotélicienne<sup>255</sup>. Nous savons que la logique stoïcienne est une logique des *propositions*, par opposition à la logique syllogistique qui peut être dite logique *des prédicats*. Une logique est propositionnelle quand elle décrit des schémas d'inférence valides qui ne mettent en jeu que des structures formelles de relations entre propositions élémentaires, sans engager l'analyse des *éléments* de ces propositions de départ. Les structures formelles de relations sont appelées, dans la logique contemporaine, des connecteurs (implication matérielle, disjonction, conjonction etc.) Evidemment la logique syllogistique est prédicative en ce sens où la validité des schémas inférentiels qu'elle exhibe requiert que soit analysé le mode de relations que le sujet entretient avec le prédicat des énoncés simples qui la compose – et notamment l'extension de la prédication, signalée par un quantificateur (particulier, universel etc.). Une théorie de

<sup>250</sup> *Compendiaria, op. cit.*, p. 30 : « De figuris syllogismorum ».

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 33-36.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 40 : « De inductione ».

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 37 : « De enthymemate » : « Est autem enthymeme imperfectus syllogismus... » ; voir p. 42 « De exempla » pour le cas de l'exemple, dont on distingue les modes de la fable, de l'apologue etc.

<sup>254</sup> Voir *ibid.*, p. 43.

<sup>255</sup> Voir J. Busquet, *op.cit.*

l'inférence qui vise d'abord à marquer *la matrice catégoriale*, c'est-à-dire l'infrastructure ontologique, des procédures déductives est évidemment une logique des prédicats. Et en ce sens la dialectique mélanchthonienne s'inscrit, sans aucun doute possible, dans la tradition des logiques syllogistiques. Le chapitre sur la *coacervatio* marque pourtant une série de références souvent implicite à la logique stoïcienne. C'est ainsi que les règles d'assemblage des énoncés s'énoncent d'abord à partir de l'exemple d'une jonction de deux séries de jugements qui prennent les allures de deux *modus ponens*. Toutefois, et dans la lignée encore une fois de la logique post-aristotélécienne<sup>256</sup>, ce *modus ponens* se laisse encore formuler sous le terme de « syllogisme ». Nous verrons que cela participe sans doute d'un programme<sup>257</sup> – dont notre auteur n'esquisse ici que les premiers traits – d'intégration des formes déductives de la logique stoïcienne sous le système d'une dialectique des prédicats :

« L'assemblage [coacervatio] est l'union du syllogisme par laquelle sont connectés, par une gradation, des énoncés qui présentent le même structure. Par exemple, si nous affirmons à la fois que, « si le laurier existe, alors l'arbre existe » ; et que « si l'arbre existe, alors la substance existe » ; alors nous pouvons dire : « si le laurier existe, alors la substance existe.<sup>258</sup> »

La « gradation » (l'ablatif « gradatione ») au moyen duquel la *coacervatio* s'exécute doit ici se comprendre très simplement comme le passage progressif à un plus grand degré de généralité. En ce sens, le schème analytique à l'œuvre dans l'assemblage des syllogismes est tout simplement le schème syllogistique lui-même, c'est-à-dire le schème de l'inclusion du tout dans sa partie (ou de l'espèce dans son genre). Le laurier est une partie du genre arbre, et l'arbre est une partie du genre substance, donc le laurier est aussi une partie du genre substance : « Tout laurier est un arbre. Tout arbre est une substance. Donc tout laurier est une substance. » L'union des syllogismes est donc toujours elle-même un *syllogisme*. Toutefois, cette première interprétation ne peut suffire à rendre raison de la pleine signification de la *coacervatio* ici décrite. Car Melanchthon nous dit que cet assemblage doit être elle-même une union de *syllogismes*. Or les composantes de notre *coacervatio*, tels qu'ils se laissent formulés ici, ne nous apparaissent pas comme des syllogismes mais comme des simples

<sup>256</sup> Sur la manière dont Aristote tente de rendre compte du *modus ponens* sous le schéma syllogistique, voir l'explication du syllogisme hypothétique au vingt neuvième chapitre [45b] des *Premiers Analytiques*.

<sup>257</sup> Nous ne voudrions pas par là soumettre l'hypothèse que ce programme est propre à Melanchthon. Il appartient aussi en partie – et encore une fois – à la tradition de la logique médiévale. Voir par exemple le commentaire de St Thomas à la théorie aristotélécienne des syllogismes hypothétiques : Thomas d'Aquin, In *I Post.Anal.*, 19, § 61.

<sup>258</sup> « Cognata syllogismo coacervatio est, qua res eiusdem ordinis, ceu gradatione quadam connectuntur. Ut, quod Laurus est, arbor est ; quod arbor est, substantia est, ego quod Laurus est, substantia est. », *ibid.*, p. 46.

*énoncés hypothétiques* (si...alors). Quelle signification – et éventuellement quelle esquisse de solution – pouvons nous proposer pour lever cette difficulté ? Elle réside sans doute tout entière dans l’ostension de la pleine originalité du prédicat d’*existence*, qui est le prédicat commun à tous les énoncés de notre « assemblage », et qui confère une allure d’énoncé hypothétique à ce qui est en fait un *modus ponens* déguisé.

En effet un énoncé du type de celui qui occupe le statut de conclusion dans notre exemple précédent n’a de fonctionnalité discursive qu’à supposer qu’on vise précisément à démontrer l’*existence* de la substance universelle à partir du constat de l’existence du singulier individuel. Mais pouvoir disposer d’un langage formel et d’une structure argumentative qui puissent aboutir à la démonstration d’une *existence*, c’est là le point d’achoppement de toute la logique syllogistique. Une logique strictement prédicative (ou catégoriale) comme celle de Melanchthon ne pouvait rendre raison du prédicat « *existentiel* » et donc ne pouvait, non plus, rendre raison du constat ou de la position d’existence d’un fait. En effet, un tel constat aurait dû encore s’énoncer sous la forme d’une liaison prédicative élémentaire. Si la logique syllogistique inclut bien parfois le recours à des *énoncés hypothétiques*, elle ne peut toutefois tirer les pleines ressources de l’opérativité logique de ces types d’énoncés (sur lesquels, signalons le toute la logique contemporaine est presque entièrement fondée<sup>259</sup>). Et elle ne le peut, en cela d’abord, qu’elle se montre aveugle aux schémas d’une logique purement propositionnelle comme celui du *modus ponens*. Nous croyons que Melanchthon touchait peut-être ici, à l’occasion de ces quelques considérations sur la *coacervatio*, à ces difficultés nodales de tout système logique.

C’est en ce sens que le *Compendiaria* se bouclera précisément sur une intégration explicite des schémas de la logique stoïcienne (*modus ponens*, mais aussi *modus tollens*, et les inférences de la disjonction). Ces schémas sont encore traités comme des syllogismes – syllogismes hypothétiques ou disjonctifs –, et, en cela la *lettre* de l’analyse s’inscrit aussi dans la droite ligne de la tradition de la logique médiévale. Toutefois, la situation discursive étrange de ces quelques analyses, développées à l’occasion du dernier livre sur les *loci*, successivement à l’exposition des schémas de l’argumentation vraisemblable, nous incline encore à penser que Melanchthon devait apercevoir ici l’impossibilité de traiter de ce type d’inférences propositionnelles sur le simple modèle de la logique des prédicats. Nous reproduisons ici les développements touchant à ces quelques questions<sup>260</sup> :

---

<sup>259</sup> Voir notamment l’entreprise du « langage formulaire » de Frege, qui réduit les modes de conjonctions entre énoncés à la seule forme hypothétique (implication matérielle) : Frege, *Idéographie*, Paris, VRIN, 1999.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 63.

**Disiunctiuum** ¶ Ex disiunctiuo rectius argumentamur:  
 Aut homo est, aut bos est,  
 Sed homo non est,  
 Igitur bos est.  
 Aut homo est, aut bos,  
 Sed bos est,  
 Non igitur homo.  
 In forma disiunctiuorum, necesse est alteram  
 partem conclusionis colligi, alteram repudiari.

**Conditionale.** ¶ Ex conditionali, quod vnum commode hypo-  
 potheticon adpellari potest, frequenter argumen-  
 tamur.

**Syllogismus  
 hypoteticus  
 materiae gra-  
 tia, non forme  
 valet.** Si homo est, animal est,  
 Sed homo est,  
 Igitur animal est.  
 Si homo est, animal est,  
 Sed animal non est,  
 Igitur homo non est.  
 Si sanus est, non ægrotat,  
 Sed ægrotat, ergo  
 Non est sanus.

§15. L'ambiguïté apparente du *lieu commun*.

Le quatrième livre du *Compendiaria* touche à la question des *lieux communs*. En ce sens, il concerne évidemment directement l'intention de notre étude. Nous le laisserons

pourtant dans une certaine mesure de côté, d'une part, parce que le *volet* dialectique de la topique du réformateur a été déjà éclairci dans ses principes par les quelques considérations précédentes ; mais surtout, d'autre part, parce que le manuel de 1520 fait signe à l'occasion de ce dernier livre en direction d'analyses qui se rattachent plus directement à la sphère d'autorité de la discipline rhétorique – que nous étudierons à l'occasion de notre prochain chapitre. Passons donc pour le moment très largement sur la théorie et la définition générales des lieux. Cette définition fait évidemment écho aux doctrines d'Agricola mais aussi aux métaphores cicéroniennes sur le *locus*. La fonction *inventive* de ce *locus* s'y trouve à nouveau signalée. Cette invention – très traditionnellement en un sens – se voit encore assignée à la tâche de la découverte oratoire des *arguments*. L'invention des arguments est dite :

« dans toute argumentation, la première et la plus difficile [des tâches]<sup>261</sup> »

Pour cette raison même, l'orateur se doit de disposer d'un instrument qui puisse encadrer d'avance l'effort de cette invention. Cet instrument – les lieux communs évidemment – permettent de fournir au discours sa *matière* [materia] et ses premières références<sup>262</sup>. Dans l'ouvrage de 1520, Melanchthon semble soucieux d'assurer la synthèse entre une vision formaliste ou structurelle des lieux comme celle d'Agricola, et une conception plus classique, plus en vogue à l'époque, notamment chez les partisans d'Erasmus, et qui rattache le *locus* de l'argumentation à un aide mémoire, à une collection de citations, ou aux principes des *themata* selon lesquels s'ordonnent les différentes sciences particulières<sup>263</sup>. Nous pouvons, ainsi, dans le *Compendiaria*, identifier au moins trois significations distinctes des *loci communes* :

a) Les *loci* sont d'abord des *sentences générales*, des *citations célèbres*, ou des *formules principielles* (on pourrait dire ici « axiomes » sans risquer le contre-sens) qui renvoient et rendent raison, de manière significative, au *thema* quelconque de tout discours possible<sup>264</sup>. En ce sens, la pertinence et l'efficacité discursives du *locus* comme sentence se

<sup>261</sup> « In omni argumentatio, rerum inventio, et prima est, et difficillima. », *ibid.* p. 45.

<sup>262</sup> Voir, *ibid.* p. 45

<sup>263</sup> Sur la conception d'Erasmus – telle qu'elle se fait jour notamment dans son *De Copia* - voir les ouvrages généralistes déjà cités d'Ann Moss ou de Peter Mack. Ann Moss, notamment, note au sujet de la conception érasmienne des *loci* écrira ainsi : « Les lieux communs-sententiae chez Erasmus étaient typiquement des formes verbales, des expressions linguistiques extraites de textes littéraires ou, comme les adages, trouvées encadrées dans la langue latine. » (*op. cit.*, p. 106 pour la traduction française) Mais cette conception semble – c'est du moins ce qu'affirme Ann Moss – être aussi celle de Vivès.

<sup>264</sup> « Hactenus argumentorum formulas praescripsimus, et lineas duximus, quibus circumscribi argumentum debet quo ordine, quibus modis velit seromins natura compingi sententiam seu orationem, ad probandum thema

mesure d'abord au principe *certitudo* : comme instrument dialectique de l'invention d'une argumentation appropriée, la sentence ou la formule doit être elle-même *appropriée* au sujet mis en jeu.

b) Les *loci* sont ensuite les *capita* sous lesquelles s'ordonnent les différentes sentences, citations et formules en question. Par là, les *loci* sont encore les rubriques ou les thématiques qui structurent l'inventaire des références classiques. Ainsi, notre auteur pourra répertorier et commenter dans l'un des derniers chapitres du livre, les lieux de la nation, de l'éducation et de la discipline, de la fortune, de la patrie etc.<sup>265</sup> Pris en ce sens, les lieux apparaissent d'abord comme les lieux de l'invention des argumentations oratoires. Toutefois le *locus* comme *thématique* ne doit pas s'entendre dans le sens restreint d'une simple taxinomie méthodologique ou même pédagogique. Dès l'ouvrage de 1520, Melanchthon n'adhère pas pleinement à la conception érasmienne des *lieux* ni au programme d'une collection des sentences. Les « capita » des formules doivent s'entendre, ici aussi, dans un sens d'abord *épistémologique*. Les thématiques, ce sont d'abord les thématiques « objectives » - les matières - des sciences et des arts positifs. Le *locus* n'est plus seulement l'opérateur de l'abondance (*copia*) : ici déjà, transparait en creux la latence de sa fonction rectrice, régulatrice – et nous le verrons bientôt : réductrice et abrégative.

c) Les *loci* sont enfin les lieux communs de la dialectique – ici redéfinis comme lieux de la définition<sup>266</sup>. Ces lieux, ce sont ceux que nous rencontrons implicitement depuis le début de cette étude du *Compendiaria*, comme *schèmes purs* des différentes opérations analytiques – définition, division, construction des énoncés, inférences etc. Présentés à la toute fin du manuel, ils méritent que nous nous y attardions davantage.

§16. Les lieux communs dialectiques comme *loci finitionum* : la refondation analytique de la science de l'argumentation.

Nous avons très peu mentionné le label explicite de ces « *lieux communs* » depuis le début de ce chapitre. Nous avons certes longuement discutés des genres des définitions, des formes de divisions, des modes d'énoncés, des figures des syllogismes et surtout des différents schématismes ou procédures analytiques à l'œuvre dans le divers de ces opérations. Nous avons vu en quel sens les prédicables et les catégories fournissaient la matrice structurelle de ce *schématisme*. Et nous nous sommes longuement attardés sur le sens profond

quodcunque, accomodata. », *ibid.*, p. 44.

<sup>265</sup> Voir *ibid.*, p. 48-52.

<sup>266</sup> Voir « Finitio » in *ibid.*, p. 53.

de la juxtaposition des deux échelles de significations – logiques et référentielles – que configurerait la distinction des fonctionnalités de ces prédicables et prédicaments. Mais le lieu dans tout cela ? Nous avons vaguement pu voir affleurer son empreinte : ce n'est pourtant qu'à la fin de l'ouvrage que Melanchthon nous livre les clés du mystère. Le dernier chapitre traite des « lieux usuels de la définition » (« *usus loci finitionum* »)<sup>267</sup>. Ce titre impose d'emblée deux remarques : la première, c'est que l'« usuel » en question doit s'entendre au sens de ce qui *opère*, de ce qui *est à l'œuvre*, de ce *qui procède*. Opérer, c'est aussi opérer *sous* : les lieux de la définitions sont en un sens des *arcanes*, des matrices cachées – des *infrastructures* – du processus analytique.

La preuve de cet être-caché, c'est précisément qu'aucun des développements consacrés aux méthodes des définitions, des divisions, des syllogismes ou des argumentations n'a tenu pour utile de signaler leur existence : ce qui est donc premier logiquement ne s'exhibe ici que dans le *dernier chapitre* de l'œuvre. Ce n'est que parce que nous connaissions la *fin de l'histoire* que nous avons su interpréter par avance le sens de ses manifestations antérieures : l'exposition de la méthode définitionnelle ne faisaient ainsi qu'allusivement référence au schématisme de la causalité, du tout et des parties, ou des contrariétés avant cette dernière section. Deuxième remarque sur ce titre : Melanchthon nous parle de *lieux de la définition*. Et, nous le verrons, ces *loci finitionum* correspondent très précisément aux lieux de la dialectique elle-même – ceux d'Agricola par exemple. La dialectique serait-elle réductible à la matrice de son *opération définitionnelle* ? C'est ce que nous croyons. Toute analytique – y compris l'opération syllogistique ou inductive – fonctionne au fond selon le schéma élémentaire de la définition. L'art de *penser*, et l'art de discourir, sont d'abord un art de *définir*. Et la dialectique épuise ainsi d'avance ses principes fondamentaux dans l'examen des modèles de la définition.

Les *loci finitionum* de Melanchthon sont, dans le *Compendiaria* de 1520 du moins, au nombre de huit : le genre (*genus*), l'espèce (*species*), la différence (*differentia*), le tout et les parties (*totum et partes*), la cause (*causa*), l'effet (*eventa*), la contrariété (*pugnantia*) et le semblable (*simile*)<sup>268</sup>. Nous y reconnaissons évidemment les trois schèmes tirés de la liste des *prédicables* et les cinq schèmes tirés des relations quantitatives (tout et partie), substantielles (cause et effet) et qualitatives (contraire et semblable) qui appartiennent à la table des *catégories*. Les lieux sont ici d'emblée présentés dans leur *opérativité schématique*. Ils sont ainsi ressaisis comme les matrices fonctionnelles de certains schémas argumentatifs. Ces

---

<sup>267</sup> Voir, *ibid.*, p. 54.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 55.

schémas argumentatifs renvoient moins ici aux formes valides d'inférences (comme celles des *Analytiques* d'Aristote) qu'aux *topiques* des argumentations discursives. Ainsi le schème des contraires présente-t-il une série d'antagonismes canoniques (le chaud et le froid, le noir et le blanc etc.)<sup>269</sup> qui peuvent servir de principes à la construction d'arguments oratoires (Le lion aime le chaud, le chaud est le contraire du froid, il fait froid à Oslo, il ne peut donc y avoir de lion à Oslo). De la même manière, le *locus* du genre développera le schème argumentatif suivant :

« [Par le genre] les arguments conduisent du genre à l'espèce négativement. La témérité n'est pas une vertu, donc le courage non plus.<sup>270</sup> »

Le sens de l'exemple est particulièrement difficile à saisir. Il suppose le cadre d'une *oratio* au sein de laquelle un orateur entendrait par exemple montrer – chose étrange si l'on s'en tient à l'*Ethique*<sup>271</sup> aristotélicienne – que le courage n'est pas une vertu. Une telle argumentation pourrait passer par la subsomption de l'*espèce* « courage » sous le *genre* « témérité ». On y montrerait, par exemple – si l'on nous permet de restituer ainsi le sens de la citation – que tout courage suppose, au fond une inhibition de la peur, donc n'est qu'une certaine modalité ou *espèce* de l'inconscience, de la folie (*temeritas*) etc. Evidemment, l'argument est ici présenté sous la forme d'un *enthymème* (certaines prémisses n'apparaissent pas). Mais même à supposer, toutefois, que les principes manquants puissent être reconstitués, il n'est pas sûr que le schème soit ici analytiquement pertinent : certaines propriétés pouvant être évidemment attribué à l'espèce sans être pour autant nécessairement attribué au genre – et notamment toutes les *différences* : l'homme est un animal doué de l'usage de la parole, ce qui n'implique pas – et c'est même le principe de la *fonctionnalité logique* de la différence – que l'animal le soit. La supposition implicite que fait Melanchthon est donc toujours que la propriété communément niée soit *elle-même* plus « générique » et universelle que le genre et l'espèce en question (ce qui fonctionne dans le cas de la vertu). Mais là n'est pas l'essentiel. Ce qu'il importe de voir, c'est que le but du schématisme topique ainsi présenté n'est précisément plus d'exhiber une série de structures nécessairement *concluantes* (les inférences valides adossées sur une série de mécanismes *déductifs*) mais seulement des schémas d'inférences oratoires *persuasifs*. C'est de la persuasion de l'auditoire, et non plus de la

---

<sup>269</sup> Voir « Pugnancia », *ibid.*, p. 60 : « Contrariorum, quae pugnantes qualitates sunt, ut, calidum, frigidum ; album, nigrum... »

<sup>270</sup> « A genere ad species ducuntur argumenta per negatione, ut, Temerita no est virtus, igitur nec fortitudo est. », *ibid.*, p. 55.

<sup>271</sup> Voir *Ethique à Nicomaque*, livre 4.

rigueur formelle de l'argumentation, qu'il s'agit de s'assurer ici dans ce quatrième livre. Toutefois l'opposition du persuasif et du concluant ne saurait être ici au principe d'une scansion irréductible : le persuasif n'est toujours qu'une nécessité *mutilée, raccourcie, abrégée*. L'inférence valide de la logique ordinaire et l'inférence oratoire de la topique dialectique tirent leur opérativité d'une source toujours commune : les *lieux communs de la définition*. En ce sens Melanchthon fait sienne encore, à sa manière, la conclusion d'Agricola. C'est, en effet, dans le *Compendiaria*, partout et toujours une même force analytique qui régit pareillement *l'économie de la preuve* et *l'économie de la foi* – le fiduciaire se ressaisissant dans l'analyse comme l'analyse se raccourcit dans la foi. Et la foi et la logique se rencontreront encore autour d'un même impératif de méthode : l'exigence d'*abréviation*.

#### §17. Conclusion.

Ici se boucle notre parcours – encore nettement insuffisant s'il devait être parcouru pour lui-même – du *Compendiaria* mélanchthonien. Nous y avons gagné un concept rigoureux et « opératoire » du lieu comme schème et artisan procédural de la définition des termes simples. Comment s'articule cette conception *dialectique* du lieu avec son antistrophe *rhétorique* ? C'est là ce que nous tenterons de voir dans le prochain chapitre. Pour l'heure, contentons nous de répéter – et ce n'est pas là une redondance superflue – ces quelques mots conclusifs : si *l'ars docendi* est un art de l'enseignement, il l'est certes comme art d'*enseigner* – au sens de l'ensemble des techniques didactiques – mais il l'est encore aussi comme *science de la doctrine*. On perd donc l'essentiel de la signification de *l'ars docendi* si l'on tient absolument à l'interpréter comme le geste d'une réduction de la dialectique à la *didactique* ou à la *pédagogie*. En réalité, c'est l'identification même de ces deux dimensions sémantiques de l'enseignement – verbale et substantive, c'est-à-dire active et objective – qui constitue la clé de voûte et le nerf de la théorie melanchthonienne de la dialectique. L'activité du *docendi* est d'abord la productivité d'une doctrine, et l'enseignement – comme acte effectif d'enseigner – est toujours, pour cette raison même aussi une *construction doctrinale*. Enseigner, au-delà du sens restrictivement didactique ou plutôt à même ce sens, c'est pour Melanchthon toujours construire et transmettre une doctrine.

C'est cette dimension productive ou opératoire de l'enseignement qui rend raison de l'idée d'une délimitation de la dialectique au strict champ du *docere*. Ainsi compris, la dialectique apparaîtra comme la technique de la production doctrinale. Mais cette dialectique

est encore une logique, une science du raisonnement, c'est-à-dire des formes valides d'inférences. La dialectique, c'est donc l'art du raisonnement mis au service de la construction doctrinale. Ou, pour le dire mieux encore : la technique du rassemblement d'un divers de notions, d'énoncés ou d'arguments dans l'unité d'une suite d'*articles* assemblés selon les modes de liaison ou d'inférences argumentatives définies par la *logique*. En bref, en rattachant dialectique et construction de la doctrine, Melanchthon n'invente rien d'autre que la forme du *système scientifique moderne*<sup>272</sup> : enseigner, c'est toujours transmettre un système. Et la charpente structurelle, le nerf de la systématisme du système, c'est le *lieu* comme entité catégoriale primitive et schématisation définitionnelle.

---

<sup>272</sup> Dans l'expression « système scientifique moderne », nous entendons d'abord conférer au terme même de « moderne » le sens que lui confèrent ordinairement les historiens : à savoir précisément l'époque qui *précède* le monde contemporain. Le problème de la systématisme ne se pose sans doute pas aujourd'hui dans la science dans les termes par lesquels nous le formulons ici. Ce à quoi nous faisons référence, c'est bien plutôt à l'idéal de systématisme qui est, d'une part celui de l'axiomatique ou de la « méthode géométrique » de l'âge cartésien ; et d'autre part celui de l'idéalisme allemand (Voir, par exemple l'introduction à la *Doctrine du droit* de Kant ; ou bien sûr les réflexions hégéliennes de l'introduction de l'*Encyclopédie*.) Par delà les disparités évidentes de ces modèles de construction systématique, nous pouvons toutefois retrouver partout la rémanence de quelques mobiles communs : et notamment le principe d'organicité et le principe de fondation et de nécessité des énoncés. En soulevant l'hypothèse de cette systématisme, nous rattachons le résultat de notre étude aux thèses anciennes que O. Ritschl formulait déjà dans son *System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und die der philosophischen Methodologie*, Bonn, 1906. Cette référence est citée et commentée en note dans le *Verité et Méthode* de Gadamer (*op. cit.*), p. 193 pour la traduction française (*op. cit.*) Ritschl montre que la naissance de la méthodologie systématique est liée, à Wittenberg, à l'exigence de reconstruire organiquement le contenu doctrinal de la Bible à partir des *lieux communs*, contre la forme de l'élaboration encyclopédique de la somme scolastique (parcours compréhensif des articles de la foi).



### CHAPITRE III

Coordonnées et ministère de la rhétorique dans le système de l'*ars disserendi* : interprétation, théorie de l'éloquence et construction topique de l'affectivité.

#### §1. La coopération de la rhétorique et de la dialectique : la formule d'un problème.

Si la dialectique se constitue donc comme la matrice de l'*ars docendi* ; si, comme nous avons tenté de l'indiquer au cours de notre dernier chapitre, le deuxième art du *trivium* épuise déjà *par soi* le champ d'efficiencia du *docere* et, en ce sens encore, la méthode même de la constitution de la *doctrine* ; de *quel reste*, de *quels interstices* ou de *quelles marges* la rhétorique peut-elle encore bien se prévaloir au sein du système des arts du discours ? Sous quel rapport d'inclusion – mais peut-être aussi d'hétérogénéité – l'œuvre propre de la rhétorique se laisse-t-elle donc finalement encore situer vis-à-vis de l'enclos didactique que se ménage d'avance la science de l'invention argumentative ? Et ce *reste* – donc – n'est-il toujours vraiment qu'un *reste* – fragment oratoire résiduel en marge de cette part d'opérativité dévolue à l'enseignement, à la science et à la *doctrinalité* ? Cette *interstice* est-elle toujours bien si univoquement *interstitielle* ?

L'œuvre « linguistique » de Melanchthon est, nous le verrons, l'occasion d'une reprise et d'une réélaboration constantes du problème antique de la coopération de la dialectique et de la rhétorique au sein de l'*ars disserendi*. Les solutions classiques au problème de cette collaboration<sup>273</sup> – si tant est qu'on puisse se permettre de les envisager avec une telle grossièreté de vue – se greffaient, ordinairement, sur le réseau des déclinaisons notionnelles qui gravitent autour de l'opposition native d'une science des *principes discursifs* et d'une science de leurs *applications circonstanciées* – noyau dissociatif inaugural autour duquel s'enchaînent et s'agglutinent par suite les oppositions dérivées et diverses de l'*argumentation formelle* et de sa *situation discursive* ; du *discours en soi* et du *discours*

---

<sup>273</sup> Au-delà des ouvrages généralistes sur les lieux communs déjà référencés (les deux Peter Mack et l'ouvrage d'Ann Moss), on pourra consulter les travaux de Françoise Desbordes, *La rhétorique antique, l'art de persuader*, Paris, Hachette, 1996 et le recueil *Scripta varia : rhétorique antique et littérature latine*, Louvain, Peeters, 2006. On pourra encore se reporter, en langue française aux textes du colloque international sur la pensée antique du 17, 18 et 19 décembre 1992 à l'université de Nice, rassemblés par Jean Michel Gally et Antoine Thivel, *La rhétorique grecque*, Nice, Presses universitaires, 1992. Voir aussi, en langue anglaise, Marta Spranzi, *The art of dialectic between dialogue and rhetoric*, Philadelphia, J. Benjamins Pub., 2011; A. Quiroga Puertas, *The purpose of rhetoric in late antiquity : from performance to Exegesis*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013 et D. Sansone, *Greek drama and the invention of rhetoric*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2012.

*formulé* ; de la *preuve* et de son *ornement* ; de la *conviction* et de la *persuasion* – jusqu’à faire signe, plus radicalement parfois, vers la scansion de la *vérité* et de l’*éloquence* – etc.

La question du sens qu’il convient de prêter à la mystérieuse « antistrophe » sous laquelle Aristote<sup>274</sup> entendait rendre raison du mode d’articulation des deux disciplines oratoires a motivé le foisonnement d’une littérature secondaire – classique et contemporaine – presque innumérable<sup>275</sup>. Nous ne tenterons pas ici de résumer les principales options interprétatives sous lesquelles nous pourrions entreprendre d’établir une classification de ces commentaires. Il semble qu’il faille, en fait et modestement, s’en tenir, dans le champ du traitement antique de la question qui est la nôtre, à une solution et à une signification toute simple : dans la tradition oratoire classique grecque et romaine, la rhétorique se distingue de la dialectique en cela d’abord qu’elle se voit située et déterminée comme la technique du discours *public* – du discours prononcé devant une ἐκκλησία ou une assemblée<sup>276</sup>. Si dialectique et rhétorique sont donc pareillement des disciplines directement *pragmatiques*<sup>277</sup> – des techniques – leurs fins respectives divergent toutefois en ceci que la dialectique ne vise que la construction formelle d’une argumentation discursive, là où la rhétorique s’attache d’abord à la tâche de *persuader* une audience<sup>278</sup>. C’est à partir de cette divergence des fins que

<sup>274</sup> « La rhétorique est l’antistrophe de la dialectique : car l’une et l’autre portent sur des matières qui, étant communes, d’une certaine manière, à tout le monde, sont de la compétence de tout un chacun et ne relèvent d’aucune science délimitée. », Aristote, *Rhétorique*, *op. cit.*, 1354 a 1.

<sup>275</sup> Sur cette question, voir P.D. Brandes « The composition and preservation of Aristotle’s Rhetoric » in *Speech Monographs*, V.35, 1968, p.482-491 ; J.B. Brunshwig, « Rhétorique et dialectique, Rhétorique et Topiques » in D.J. Furley et A. Nehamas (ed.by) *Aristotle’s Rhetoric. Philosophical Essays*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 57-96. On pourra encore se reporter aux deux volumes du commentaire de la Rhétorique – et notamment au premier - par W.M.A.Grimaldi, *Aristotle, Rhetoric I, A commentary*, New York, Fordham University Press, 1980.

<sup>276</sup> Chez Aristote, l’évidence immédiate de la finalité politique de la rhétorique dispense presque l’auteur d’en faire une mention explicite. Notons seulement que cette évidence s’atteste suffisamment au seul fait que la différence des genres oratoires s’origine d’abord dans une différence des types d’auditeurs : c’est la destination publique du discours – et les différentes déclinaisons de cette publicité - qui configure donc les différents modes de l’art oratoire lui-même. Voir notamment 1358 a 1 : « Les espèces de la rhétorique sont au nombre de trois. Car les auditeurs du discours se répartissent précisément en trois espèces [...] Or l’auditeur est nécessairement soit spectateur, soit juge, et s’il est juge, c’est ou bien des faits passés ou bien des faits à venir. » Cette vocation politique de l’art oratoire est encore évidente chez Cicéron, notamment dans les développements qu’il consacre aux finalités et aux usages de la rhétorique (voir par ex. *De arte Oratoria*, chap. 1, premier livre).

<sup>277</sup> Ici comme ailleurs, nous entendons toujours ce terme « pragmatique » au sens classique, et par exemple encore au sens kantien : comme pouvant être prédiqué d’une discipline qui ne développe et n’organise ses connaissances qu’en vue d’un ensemble de fins pratiques.

<sup>278</sup> Michel Meyer disait, dans son ouvrage consacré à l’histoire de la rhétorique (*Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours*, Paris, LGF, 1999) que toute tentative de définition unitaire de l’art oratoire était un « casse-tête » pour l’historien : « on peut tirer la rhétorique de tous les côtés, mais ça sera aux dépens de son unité, si ce n’est par réduction et extension arbitraires qui se verront de toute façon opposées par une autre. » C’est là une affirmation qui vaut sans doute pour l’histoire de la rhétorique considérée dans sa globalité (et notamment à partir de notre modernité ou des fonctions pédagogiques, mnésiques etc. se sont adjointes aux fonctions primitives de la discipline). Toutefois, et dans la seule sphère de la rhétorique antique, la mention de la vocation politique de l’art oratoire suffit sans doute – bien qu’elle n’indique que le lieu d’une destination – à rendre raison d’avance de cette fonction de persuasivité qu’Aristote proposait comme définition de la discipline : « Posons que la rhétorique est la capacité de discerner dans chaque cas ce qui est potentiellement persuasif. » *op. cit.*, 1355 b 26.

doivent se concevoir, après coup, les oppositions suscitées, et notamment celle par laquelle la rhétorique paraît être finalement rabattue du côté des moments ornemental, fiduciaire, incertain et figuratif de l'activité du discours.

Toute la théorie oratoire antique était fondée sur l'évidence de cette destination publique, politique et « ecclésiastique<sup>279</sup> » de la troisième science du *trivium*. L'humanisme naissant contribua sans doute, bien avant Melanchthon déjà, à infléchir très largement le sens de cette destination. Une étude comme la nôtre ne saurait, évidemment s'attacher à caractériser en détail les figures, les étapes, les mobiles et, éventuellement encore, les effets théoriques d'un tel infléchissement<sup>280</sup>. C'est aux études référencées dans notre bibliographie terminale que nous invitons donc le lecteur à se rapporter. Contentons-nous ici d'ébaucher quelques remarques schématiques sur ce point. La première d'entre elle concerne la question de la destination publique de la rhétorique. Très manifestement, la mention de la situation et de l'ancrage publics – tribunal, assemblée sénatoriale, assemblée populaire – tend, dans la rhétorique humaniste, à s'estomper graduellement au profit d'une définition plus formelle et plus « épistémique » de l'office oratoire<sup>281</sup>. Comme science de l'art discursif, le *trivium*, et donc aussi sa dernière discipline, doit se constituer avant tout comme l'instrument d'une *rétrospection*, comme l'organe et le véhicule d'un retour aux sources des lettres et des discours classiques. Si la rhétorique ne perd donc jamais par là sa dimension pragmatique, cette pragmatisme se voit toutefois nettement transfigurée par le geste interprétatif qui s'entrelace à cette intention rétrospective : le « pragmatisme » y indiquant moins les amarres de la rhétorique dans la publicité que l'aspect seulement *instrumental* de la discipline. Or le constat de cette valeur instrumentale n'inclut pas d'emblée l'évidence d'une assignation à une vocation nécessairement pratique ou politique.

C'est, en effet, pour la vie érudite – pour la *vita contemplativa* – plus que pour la vie de la cité et le discours public – la *vita activa* – que la *rhétorique* se constitue d'abord comme *organon* : c'est comme instrument de la compréhension des *orationes* de la tradition grecque et latine – et non plus pour la constitution des discours politiques ou judiciaires – que la rhétorique suscite avant tout l'intérêt des savants à la charnière du quinzième et du seizième

---

<sup>279</sup> En un sens évidemment non religieux ici : « ecclésiastique » comme ce qui concerne l'assemblée des hommes.

<sup>280</sup> Il semble qu'en un sens la rhétorique médiévale, et même celle de l'antiquité tardive, aient peut-être déjà préparé le terrain à cet infléchissement que nous tenterons de caractériser comme celui d'un déracinement de l'art oratoire vis-à-vis de sa destination publique inaugurale. Sur ce sujet, on pourra se référer à l'étude que A. Quiroga Puertas (voir note 1) consacre à l'usage exégétique de la rhétorique au début de l'ère chrétienne. Sur le volet médiéval de l'histoire de la discipline, voir encore Martin Camargo, *Essays on medieval rhetoric*, Burlington, Ashgate Variorum, 2012.

<sup>281</sup> On pourra voir, à ce sujet, outre une nouvelle fois les ouvrages de Peter Mack, le travail de Ronald Witt, *Italian humanism and medieval rhetoric*, Burlington, Ashgate Variorum, 2001. Évidemment, cet infléchissement « formaliste » de la rhétorique se retrouve encore chez Agricola (voir notre premier chapitre).

siècle de notre ère. Lorenzo Valla, déjà, semblait réduire, en son temps, l'opposition des deux arts oratoires à la seule césure de la *contingence* et de la *nécessité* argumentative<sup>282</sup> : si la rhétorique assume la prise en charge du discours « vraisemblable » ou « plausible », c'est à la dialectique qu'il incombe de définir, en dernier recours, les règles de l'argumentation *apodictique*. Cette lecture du sens de la coopération des deux arts, tend presque toujours à se conjoindre, dans l'épistémologie humaniste, avec l'intention d'une réduction, d'une inclusion ou d'une intégration strictes de la rhétorique dans la « sphère d'autorité normative » de la discipline dialectique. Et suivant le fil logique de cette césure fondatrice du certain et du plausible, le geste de cette intégration paraît supporté par une certaine évidence : d'où en effet, le discours vraisemblable pourrait-il bien tirer *ce reste* de vraisemblance si ce n'est précisément de la connaissance et de l'appropriation des *règles de la certitude* ? A quelle source la rhétorique pourrait-elle bien puiser les instruments de sa *persuasivité* si ce n'est dans l'*évidence* de ce que la dialectique exhibe comme les règles nécessaires de l'argumentation fiable ?

## §2. La formalisation précoce de la rhétorique mélanchthonienne.

Nous verrons que Melanchthon n'est sans doute pas lui-même totalement étranger à cette tentative d'une réintégration de la rhétorique dans le champ de la discipline dialectique. Cette inclusion pourrait se trouver commandée par l'adhésion très explicite de notre réformateur à un principe en un sens canonique – et peut-être définitionnel – de toute la science oratoire de l'humanisme : le principe du primat didactique de l'*oratio*. Mais n'anticipons pas trop sur notre propos à venir : comprendre en quel sens Melanchthon entend traiter du « cas » de ce *docere* dans le champ spécifiquement rhétorique de l'*ars disserendi*, c'est là en un sens le dessein de l'ensemble de cette étude. Indiquons toutefois quelques pistes de réflexions préalables : l'originalité de la conception mélanchthonienne de l'articulation de la dialectique et de la rhétorique se joue sans doute toute entière dans un réseau d'associations notionnelles qui s'articule autour de la rencontre entre cette exigence de fidélité vouée à l'élément *doctrinal* et un intérêt poussé pour la constitution d'une méthode générale de

<sup>282</sup> Sur Lorenzo Valla, la littérature secondaire est majoritairement rédigée dans la langue italienne (voir par exemple, à notre sujet l'ouvrage de Mariangela Regoliosi, *Lorenzo Valla, la riforma della lingua e della logica*, Firenze, Polistampa, 2010 ou Marco Laffranchi, *Dialettica e filosofia in Lorenzo Valla*, Milano, Vita e pensiero, 1999). Evidemment l'ouvrage de Peter Mack (*Renaissance Argument*) doit être un nouvelle fois signalé, et notamment le premier chapitre (p.1-21) : « Rhetoric, dialectic and the use of language ». Une étude plus complète de notre thématique aurait évidemment dû adjoindre à l'explication du *De inventione* d'Agricola, quelques références à ses influences italiennes. C'est l'économie propre de notre problématique qui nous commande seulement cette regrettable restriction.

l'*interprétation* (ou lecture critique) des textes. Si la dialectique se donnait à penser comme la science de la construction analytique et « *a priori* » de la doctrine ; la rhétorique nous apparaîtra alors comme la discipline qui vise à dégager les conditions et les méthodes de la *ressaisi* herméneutique<sup>283</sup> et de la *réitérabilité* situationnelle de celle-ci. Le troisième art discursif se constituera ainsi progressivement comme le point de convergence de l'invention oratoire et de l'interprétation textuelle – et par là encore, dans la sphère des problématiques strictement religieuses, comme le point de rencontre de l'*homilétique* et de l'*exégèse*. La fonction de *production du discours* ne disparaît donc jamais de l'horizon problématique du thème rhétorique – et il trouve même, dans l'enjeu de la prédication pastorale, l'occasion d'un enrichissement – ; mais cette fonction se voit en même temps toujours rattachée, et peut-être aussi subordonnée, au primat d'un impératif d'interprétation et de lecture critique des textes et des *orationes* classiques. La première rhétorique de Melanchthon se découvre ainsi comme le lieu d'engendrement commun du sujet pastoral et du sujet herméneute.

Le réformateur est revenu sans cesse, dans sa production littéraire, sur son œuvre rhétorique – comme d'ailleurs sur l'ensemble de ses autres travaux référés au *trivium*. L'originalité notable du processus de la construction de la discipline tient sans doute, dans le cas de la rhétorique, en ceci que notre réformateur semble avoir su en dégager très tôt la configuration définitive<sup>284</sup>. Si la *dispositio des Loci Communes* de 1521 n'est encore qu'une lointaine ébauche de la structure des versions tardives que Jean Calvin traduira à partir de 1546<sup>285</sup>, les premières rhétoriques de Melanchthon – le *De Rhetorica libri tres* de 1519 ou les *Institutiones rhetoricae* de 1521 notamment – ressemblent déjà très nettement, dans leur ordonnancement intime, aux éditions tardives des *Elementa rhetorices*. Formellement, toutes les éditions de la rhétorique de Melanchthon se construisent autour de la césure et de la conjonction de deux livres dont le premier – souvent laissé sans titre – traite des principes inventifs et doctrinaux de l'art oratoire, et le second de l'*elocutio* et de la théorie du style.

<sup>283</sup> Nous entendons ce terme « herméneutique » dans son acception la plus simple et la plus adjectivale – le tout de ce qui relève de l'interprétation ou de l'acte de ἑρμηνεύειν (comme le *touristique* relève du *tourisme*). En ce sens, nous le prendrons dans la suite de notre étude comme un simple synonyme du terme « interprétatif ». Il n'est pas impossible – et le contraire serait même étrange – que le thème de l'épistémologie mélanchthonienne rencontre ça et là les problèmes de l'herméneutique contemporaine ; mais la possibilité de cette rencontre – à laquelle nous exhiberons, toutefois, par la suite un certain nombre de limites et de restrictions – ne doit pas présider, à titre d'horizon interprétatif, au mouvement de notre explication.

<sup>284</sup> C'est le cas aussi toutefois, et peut-être plus nettement encore, de l'œuvre dialectique de Melanchthon. Ainsi le *Compendiaria* de 1520 se voit déjà configuré selon un ordre absolument identique aux versions ultérieures de la *Dialectica libri quatuor* de 1528 ou même des *Erotemata dialectices* de 1547.

<sup>285</sup> La traduction calvinienne de la « Somme théologique ou lieux communs par Philippe Melanchthon [sic] » est disponible dans les ressources numériques de la bibliothèque de l'université de Genève (E-lib.ch). Les éditions tardives de l'œuvre théologique du réformateur sont non seulement beaucoup plus longues que la version initiale dans le développement de chaque *lieu*, mais comprennent aussi beaucoup plus de lieux – nous en dénombrons 55 dans l'édition de 1543.

C'est ainsi que la première partie des différentes éditions du manuel oratoire articulera successivement ses développements thématiques autour de considérations touchant d'abord à la rhétorique en général (sa nature, sa fonction, sa différence avec la dialectique et les offices de l'orateur), pour en passer ensuite à une exposition détaillée des différents genres oratoires (les *genera causarum* : judiciaire, démonstratif et délibératif) et se conclure enfin sur des analyses référés aux différentes questions touchant à la nature des lieux communs, aux affects et à la *dispositio*.

Le deuxième livre de la rhétorique sur l'*elocutio* est, de la même manière, toujours strictement consacré à l'exposition détaillée de la théorie des tropes et des figures de style<sup>286</sup>. Cette familiarité structurelle qui rapproche d'emblée les versions les plus précoces des versions les plus tardives de la rhétorique melanchthonienne, s'étend aussi à une très large communauté thématique et méthodologique. Ainsi la théologie – et c'est là tout de même une spécificité remarquable de l'œuvre du réformateur – occupe pareillement, dans toutes les versions du manuel rhétorique, une place toujours prépondérante. Nous prenons ici le terme impropre de « théologie » dans son acception la plus large : il inclut, dans son extension sémantique, à la fois la signification originnaire de la dogmatique et de la discussion de la doctrine, mais aussi l'exégèse et la science de la prédication pastorale. C'est ainsi que le *De rhetorica* de 1519 consacra un chapitre entier aux questions et aux méthodes de l'art homilétique (« De sacris concionibus »)<sup>287</sup>. De la même manière, les *Elementa* de 1531 ménageront, dans leur économie, un espace réservé, à côté des genres traditionnels de l'art oratoire, pour un *genre didascalique* qui s'attache à décrire les linéaments de la méthode de l'enseignement de la doctrine sacrée<sup>288</sup>. Cette communauté structurelle et thématique nous autorise à nous référer, dans nos commentaires, à une version tardive de la rhétorique, y compris pour éclairer certains passages des versions antérieures. Nous pouvons par là justifier le choix que nous faisons ici de commenter la théorie oratoire de Melanchthon, d'abord à partir de la version – plus complète et mieux connue – des *Elementa rhetorices* de 1531. L'intention principielle du programme « rhétorique » du réformateur ne sera pas défigurée par cette transgression et ce dépassement que nous imposons exceptionnellement à « l'horizon de l'année 1521 » auquel nous nous étions d'abord assignés. Nous résumerons, comme c'est

---

<sup>286</sup> Pour le tableau comparatif précis des chapitres respectifs des versions de 1519, de 1521 et de 1531, on se réfèrera à l'introduction de J. Knape à sa traduction allemande de l'œuvre (J. Knape, *Philipp Melanchthons Rhetorik*, Tübingen, Niemeyer, 1993, p. 41-54.)

<sup>287</sup> Sur l'homilétique de Melanchthon en général, et sur le statut de cette homilétique dans la rhétorique en particulier, voir l'ouvrage de U. Schnell, *Die homiletische Theorie Philipp Melanchthons*, Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1968, et notamment p. 42 et suivantes.

<sup>288</sup> Sur ce genre didascalique, on pourra se rapporter à l'ouvrage d'Olivier Millet, *op. cit.*, p. 137-141.

désormais une coutume, dans les thèses suivantes, les grands linéaments de ce programme original :

i) La rhétorique se voit confier une charge essentiellement herméneutique ou interprétative. Ce qui est en jeu dans l'étude de l'art oratoire, c'est d'abord la possibilité de comprendre et d'interpréter les *orationes* classiques. L'idée de cet office herméneutique se rattache évidemment dès le départ à la thèse d'une portée intimement pédagogique de la rhétorique : fournir les instruments et la méthode générale de l'interprétation des textes, c'est aussi garantir d'avance l'encadrement des jeunes étudiants dans leur parcours et leur fréquentation des lettres. Cette réduction de la rhétorique à l'interprétation se rattache encore au nerf d'une théorie de l'*imitatio* qui vise à exhiber la racine érudite de toute éloquence. Les compétences et les talents oratoires doivent toujours s'ancrer – et s'enracinent toujours, *de fait* – dans la lecture, la maîtrise et l'imitation des références classiques. Inversement, cette lecture active par soi, quand elle est correctement orientée ou encadrée, le déploiement d'un processus imitatif. Acquisition des connaissances et compétences élocutoires se développent donc symétriquement. La dimension *pragmatique* de l'herméneutique est en cela toujours secondairement reconquise : cette pragmatisme coïncidant avec la possibilité de l'efficace de la rhétorique elle-même dans le champ de la productivité discursive.

ii) Le thème de cette herméneutique s'énonce dans le vocabulaire de la *doctrina*. Comprendre ou interpréter, c'est extraire la *doctrine* ou l'*enseignement* qui se donnent à même l'*oratio* proposée à l'étude. L'assignation à l'*oratio* d'une fonction didactique et doctrinale (selon le double sens du *docere*) trouve donc ici une expression radicalisée. C'est en ce sens aussi que la rhétorique renferme *par soi* une portée éminemment pédagogique : l'érudition n'a pas seulement et pas essentiellement de valeur *autonome* – au sens par exemple d'une simple curiosité historique – ; mais la lecture interprétative des discours classiques donnent accès à une somme de *principes* toujours actuels et toujours *actualisables* pour la construction argumentative et l'arbitrage des controverses. La « doctrinalisation » à l'œuvre dans toute interprétation se laisse alors signaler comme le principe même de la possibilité d'une *actualisation constante* des lettres et des discours anciens. C'est comme les sources et comme les fonds de réserves *d'arguments possibles* que les lettres suscitent l'intérêt pour l'étude. Les opérateurs interprétatifs de « la mise en doctrine » apparaîtront ainsi encore comme les opérateurs de l'*actualité* des discours antiques. Et l'interprétation elle-

même se donnera toujours à penser sous la figure de la *lecture critique* : règlement des différents disputatoires et recombinaison *catégorique* – engagée, « adhésive » – de la doctrine.

iii) Les opérateurs de cette doctrinalisation des textes ou des discours classiques, ce sont précisément les *lieux communs* oratoires. Les lieux communs sont ainsi décrits comme les *capita* ou comme les principales thèses qui contiennent *la somme* des doctrines de chaque *studium* particulier. Les lieux assument donc à la fois une *vocation herméneutique* – comme principes d’encadrement d’une interprétation – et une *fonction constructive* – comme sources de la construction ou de la reconstruction d’une doctrine. A cette double fonction se rattache le problème du cercle herméneutique de la dépendance réciproque et de l’« interconditionnement » de la connaissance des lieux et de l’exercice de l’interprétation. Si la connaissance des *lieux* – comme *abrégés de la doctrine* - conditionne la possibilité de la compréhension d’une *oratio* ; c’est inversement la compréhension préalable de cette *oratio* qui active la faculté de connaître les lieux – puisque ceux-ci doivent être dérivés de celle-là. Nous montrerons que ce premier cercle interprétatif renvoie au problème classique du cercle du *tout* et des *parties* (pour interpréter un passage particulier d’un texte, il faut d’abord connaître le tout, mais pour connaître le tout il faut être capable de comprendre ses parties). Melanchthon résoudra la contradiction de ce cercle en montrant que toute *oratio* se contracte en une *thèse* qui renferme, « en abrégé » – et dans une de ses localités particulières – le sens de la doctrine *intégrale* : cette thèse c’est la très traditionnelle *causa* ou le *status* (solution ou réponse apportée à la *quaestio* principale du texte) de l’art rhétorique classique. Le repérage abrégatif de la *thèse* apparaît ainsi comme le principe nodal de la faculté de juger herméneutique, et par là aussi, de la faculté de juger doctrinale elle-même.

iv) L’opérativité ou le « schématisme » topologique que nous avons mis à nu chez Agricola trouve, chez Melanchthon, une expression encore radicalisée. Les *loci* rhétorique des différents *studia* particuliers apparaissent ainsi comme les simples *applications positives* et *matérielles* des lieux matriciels et structurels exposés dans la discipline dialectique. Les lieux communs oratoires – identifiés aux *capita* des sciences – ne sont, en effet, rien d’autre que les différentes extensions des lieux formels des définitions dans le champ discursif délimité par la *quaestio* d’un discours. C’est donc la configuration formelle des différents lieux dialectiques qui fournit aux lieux oratoires leur « opérativité économique » et leur capacité à se constituer en *principe de partition* des matières d’un *studium*. Il existe donc – et par principe – une *économie formelle* ou une *configuration* commune à toutes les sciences. La dialectique se voit par là encore confiée une dimension pleinement archi-tectonique. Et la somme des chapitres des *studia* peut toujours, *en droit*, faire l’objet d’une déduction ou d’une dérivation purement

dialectique (ou comme nous le dirons aussi : *analytique*). La possibilité de cette dérivation apparaît comme la deuxième solution – mais nous verrons que les deux se rejoignent nécessairement – au problème du « cercle des lieux et de l'interprétation » que nous avons brièvement caractérisé plus haut.

v) Le schématisme topologique est encore aussi un schématisme « tropique » ou figuratif. Les lieux communs dialectiques fournissent en effet, outre le principe d'une dérivation analytique des chapitres des *studia*, la matrice de l'encadrement et de la construction des figures de style et des tropes. Les tropes sont ainsi configurés et ordonnés selon leurs « structures topiques ». De la même manière, Melanchthon ordonnancera sous les différentes catégories formelles des *lieux définitionnels* les figures de la grammaire, de la pensée ou du discours. La dialectique fournit dès lors les schémas et les principes constructifs de l'éloquence. Les tropes et les figures se verront ainsi, avec cette schématisation topologique, reconsidérés – dans une intuition tout à fait propre à l'auteur – comme des « argumentations en abrégé », comme des raisonnements implicites, *mutilés* ou *raccourcis*. C'est là le point nodal de la rhétorique melanchthonienne et l'entrée à partir de laquelle il nous faut tâcher de comprendre le sens conféré ici au programme d'une coopération de la rhétorique et de la dialectique. Le geste de Melanchthon est celui d'une radicalisation extrême de l'intuition d'Agricola – radicalisation *jusqu'à l'assimilation totale* de la logique de l'argumentation et de la logique du style et des affects. Car l'enjeu qui s'engage sous cette thèse d'une infrastructure dialectique de la pensée figurative, c'est évidemment celui de l'homogénéisation de l'économie *dialectique et doctrinale* du discours et de l'architecture de l'*affectivité*. C'est la théorie du style qui est le garant et le médiateur de cette homogénéisation. Nous verrons en quel sens cette théorie des tropes est encore le principe du choix du réformateur pour l'option stylistique de la *brevitas* contre la *copia*.

vi) La rhétorique de Melanchthon inclut encore une portée exégétique et homilétique directes. Ainsi, nombre d'analyses s'y trouvent incluses qui relèvent du champ de compétences ordinairement assigné à la théologie. L'articulation de l'exégèse et de la prédication est ordonnée au même schéma articulatoire que celui qui garantit la synthèse de l'herméneutique générale et de la rhétorique. Le moyen terme de cette articulation, c'est, ici encore, l'*imitatio*. L'*imitatio christi* est d'abord une imitation rhétorique. La possibilité de la prédication tient d'abord à la parfaite connaissance de la doctrine chrétienne. Et la connaissance de cette doctrine s'acquiert à même la fréquentation et l'interprétation méthodique de l'Écriture sainte. L'Écriture se voit donc appliquée les instruments et les

matériaux ordinaires de l'interprétation des *orationes* profanes. Par là encore, la portée oratoire et donc « orale » de la Parole prime aussi sur sa fixation dans l'écriture.

### §3. Doctrine et nature : la rhétorique est-elle un art ?

Les *Elementa* de 1531 s'ouvrent, comme c'est d'ailleurs aussi le cas des versions antérieures, sur des considérations touchant à la nature de la rhétorique et de son enseignement. Contrairement à la logique à l'œuvre dans les *Loci Communes* de 1521, mais conformément à l'ordre du manuel dialectique de 1520, ce n'est pas dans l'*adresse* ni dans une *introduction* préalable, mais à l'ouverture même du premier livre, que Melanchthon s'emploie à tenter de définir le sens et l'utilité du troisième art du *trivium*. Ici encore, la portée pédagogique du manuel est d'emblée reconnue : ce sont d'abord les étudiants ou les jeunes gens (« adolescentes ») qu'il s'agit d'instruire<sup>289</sup>. Ici aussi, cette portée pédagogique s'affilie toujours à une vocation théorique latente : et l'intention d'instruire les étudiants sur la finalité de la discipline dont ils vont apprendre la méthode est encore l'occasion, pour notre auteur, d'exposer certaines thèses d'accent nettement épistémologique sur la nature de l'enseignement et les fondements de la méthodologie en général. La discussion s'ouvre d'abord sur la question de l'incidence respective de la *nature* et de l'*art* dans l'acquisition de l'éloquence. L'éloquence, n'est-elle, pas tout entière la suite d'une simple grâce naturelle ? Est-il réellement besoin d'un enseignement – d'une technique – pour acquérir une habileté rhétorique ? La détermination des parts respectives de la *nature* et de l'*artifice* dans l'accès aux compétences oratoires se voit éclairée par l'entremise d'un jeu serré de renversements notionnels. Ce jeu aboutit à faire éclater la rigidité même du cadre de l'opposition initiale des *compétences naturelles* et des *talents de l'artifice* sous l'unité de leur commune *racine doctrinale*. Melanchthon nous dit ainsi que les instigateurs de l'art rhétorique n'ont jamais cru à la suffisance d'une prétendue « éloquence naturelle » :

« Car l'éloquence exige certes en premier lieu de grandes capacités naturelles pour discourir, mais requiert aussi une science adéquate et diversifiée. Elle tire donc de grands et multiples avantages, au-delà des préceptes communs [de la rhétorique], aussi bien de la nature, que de la doctrine. Toutefois, ces préceptes n'en demeurent pas moins utiles. Car la nature elle-même enseigne une certaine méthode pour l'explication de problèmes importants et difficiles

---

<sup>289</sup> C'est ainsi que le manuel de 1531 s'ouvre directement par ces mots : « Inicio monendi sunt adolescentes, quem ad usum communia praecepta Rhetorices primum tradita sint. », Melanchthon, *Ph. Melanchthon Elementorum Rhetorices*, CR XIII, 418

- méthode que des grands hommes ont reconnu partiellement sur la base d'un don naturel, partiellement sur la base de leurs expériences. Et c'est ainsi que l'art naît.<sup>290</sup> »

L'hypothèse d'une stricte suffisance du *talent inné* est donc d'emblée écartée : la capacité à discourir relève certes toujours de certains dons naturels, mais exige aussi une connaissance approfondi des *doctrines*. La doctrine ou la science (« *doctrina* » ou « *scientia* ») dont nous parle Melanchthon ici n'est rien d'autre que la doctrine *matérielle* et *positive* : celle-là même qui s'amarre directement à la thématique du discours mis en jeu. Pour disserter sur la grâce, le don naturel ne peut faire l'économie d'une connaissance positive coïncidente de la *théologie* ; pour discourir sur la justice, le premier réquisit est toujours une maîtrise préalable de la *doctrine du droit* etc. La rhétorique se voit donc d'abord renvoyée à l'édifice total et « positif » des sciences et des arts. Mais par là, notre question initiale n'est pas du tout résolue : si la nécessité d'une maîtrise de la doctrine pour l'élaboration d'un discours positif invalide d'avance la thèse d'une *stricte suffisance* du don naturel, qu'en est-il toutefois des *préceptes spécifiques* de la rhétorique ? Pourquoi donc une science *générale* des préceptes et des règles de la construction de *tout* discours doit-elle prendre place à côté des différentes doctrines qui se rattachent au thème spécifique de chaque discours particulier ? En bref, pourquoi la rhétorique doit-elle, elle aussi, se constituer comme une *doctrine* ?

La réponse de Melanchthon est ici d'une remarquable simplicité : si une rhétorique peut et doit être constituée à côté des doctrines des arts positifs, c'est d'abord parce que ce que nous concevons comme une *capacité naturelle* n'est en fait précisément rien d'autre qu'une *méthode* (« *ratio* ») que la nature nous *enseigne* (« *docet* »). La nature elle-même *enseigne* – la nature elle-même est *doctoresse* : cette « capacité naturelle » de discourir que nous reconnaissons aux hommes, selon des degrés d'éloquence et de perfection variés, est donc aussi toujours elle-même, dans sa forme et dans ses effets, une *doctrine cachée*. Or cette *doctrine* latente – ces préceptes implicites qui opèrent en silence dans toute production discursive – est toujours *perceptible*, *connaissable*, *thématisable*. Certains grands hommes (« *magna* », c'est-à-dire aussi « *généreux* ») sont capables de la « reconnaître » et donc de la formaliser. Cette reconnaissance s'établit à la fois sur la base de dons naturels et sur la base de l'expérience. Il n'est donc jamais pertinent de vouloir opposer unilatéralement la logique naturelle et l'économie de l'artifice. Si nous pouvons montrer, d'une part, que la nature

---

<sup>290</sup> « Nam eloquentia primum vim naturae maximam ad dicendum, deinde multarum bonarum rerum scienciam requirit. Multa igitur et magna adiumenta, tum a natura, tum a doctrina, praeter haec communia praecepta, sumit. Habent tamen et suam utilitatem praecepta. Docet enim natura homines viam quandam atque rationem, magnas et obscuras causas explicanti, quam homines magna quadam vi ingenii praediti, partim beneficio naturae animadvertere, partim usu deprehendere solent. Hinc extitit ars. », *ibid.*, 418.

enseigne elle-même, dans ses arcanes, des *préceptes* et des *règles* de construction du discours, et que ces règles peuvent, d'autre part, être rendues manifestes et thématiques, alors, de fait, un *art* est possible. En bref, nature et art puisent pareillement la condition de leur profession à la source commune de la *doctrine*. Et l'art rhétorique n'est donc jamais rien d'autre que l'acte de la mise à nue de la nature.

#### §4. Productivité discursive et productivité herméneutique de la rhétorique.

A quel dessein s'ordonne l'art oratoire ainsi constitué ? Melanchthon poursuit :

« [Cet art] ne vise pas seulement ceux qui pratiquent l'art du discours, ni seulement à produire des orateurs, mais aussi à aider les étudiants pour la lecture des discours des grands orateurs et pour l'évaluation des longues controverses.<sup>291</sup> »

Plus loin, notre auteur précisera encore :

« C'est ce dessein [celui de se doter d'un outil qui puisse encadrer ou guider la lecture des textes classiques] qui a poussé des hommes sages à imaginer des préceptes qui préparent le jugement commun et les jeunes étudiants, non pas tant à la production d'un discours droit qu'à la compréhension avisée des écrits des autres.<sup>292</sup> »

C'est à l'occasion de ces quelques lignes qu'affleure avec la plus grande netteté le sens de l'infléchissement par lequel Melanchthon entend redéfinir la fonction de l'art oratoire. Cet infléchissement se laisse d'abord caractériser par le déplacement de l'*adresse* de la rhétorique. Cette rhétorique ne doit plus être essentiellement une affaire de « spécialistes » ou de « professionnels » de la production des discours : les *oratores* se voient ainsi disqualifiés au profit des étudiants, et même, plus généralement de tous ceux (« omnibus ») qui se consacrent au jugement des disputes ou à l'interprétation des textes. L'infléchissement se rattache ensuite au déplacement *des fins*, d'une efficacité strictement *productive* et *pragmatique* à une efficacité plus *évaluative* et *théorique*. Il ne s'agit plus seulement, dans la rhétorique mélanchthonienne, de pouvoir discourir, mais avant tout de pouvoir lire, comprendre, ou interpréter. Cette lecture est toujours à la fois pédagogique – elle concerne

---

<sup>291</sup> « ... quae etiamsi regit artifices in dicendo, tamen in hoc, inicio traditur, non ut oratores efficiat, sed ut adiuvet adolescentes in legendis orationibus excellentium Oratorum, et in longis controversiis iudicandis. », *ibid.*, 417

<sup>292</sup> Haec utilitas movit homines prudentes, ad excogitanda praecepta, ut in commune consulerent omnibus et adolescentes, non tam ad recte dicendum, quam ad prudenter intelligenda aliena scripta, praepararent. », *ibid.*, 417

l'éducation et la formation de l'esprit – et plus positivement théorique – il s'agit de juger ou d'évaluer (« iudicandis ») les controverses.

Or ce jugement et cette fonction régulatrice de la rhétorique renvoient aussi la possibilité de *prendre parti* dans les disputes actuelles. Le jugement dont il est question ici ne doit pas s'entendre en un sens seulement pédagogique, ni seulement érudit ou « historique ». L'herméneutique de Melanchthon n'a pas seulement fonction de conservation, de restitution ou même d'appropriation d'une tradition. Elle sert l'actualité de la science, le progrès de la doctrine et le règlement des questions. En ce sens aussi, cette herméneutique apparaît comme une herméneutique *normative* ou *évaluative* plus que comme le simple instrument d'une rétrospection. Il se pourrait même que le fait de cette actualité du *classique* se donne d'emblée, pour notre auteur, sous une certaine figure d'évidence ; et que, par là, la possibilité et les conditions d'une *actualisation de l'ancien* ne se laissent jamais vraiment signaler comme un problème central de la méthode de l'interprétation<sup>293</sup>. On verra là évidemment un motif de rejeter d'avance toute lecture trop contemporanéiste des problématiques associées au thème de l'*herméneutique*.

La description de cette fonction interprétative s'énonce d'abord dans le lexique de l'*intelligentia* et de la *prudentia*. Les deux termes se côtoient même ici lorsque Melanchthon réfère l'office rhétorique à la possibilité d'une « prudenter intelligenda » des écrits antiques. De manière générale, c'est aussi à partir de ce vocable de l'« intelligence » (nous traduisons ordinairement par « compréhension ») que notre auteur entendra formuler par la suite la problématique de l'*interprétation* des discours. L'*intelligentia* renvoie à la faculté du discernement, de la compréhension ou de l'appréciation. La *prudentia* latine est, quant à elle, évidemment marquée, dans son usage philosophique ou théorique par les résonances du concept grec de la φρόνησις. La *prudentia* se charge toujours, dans le latin savant médiéval, d'un écho plus ou moins lointain et plus ou moins latent, à la *prudence* du sixième livre de l'*Ethique à Nicomaque*. En ce sens, la *prudentia* mélanchthonienne indique ici aussi le geste de la décision, l'acte de la délibération, le choix entre des possibles : choix entre les thèses adverses des controverses, choix du sens, et bientôt, dans un tel contexte interprétatif, *choix d'une traduction*. En regard du lexique employé ici, nous noterons donc que la question de la *pratique interprétative* ne semble, à ce stade, se greffer à aucune difficulté ou à aucune problématique qui excéderait celle des *conditions* de la reconstitution du sens « primaire » du

---

<sup>293</sup> Ceci n'implique pas que le problème de l'*actualité* de l'ancien ne puisse pas transparaître ça et là par ailleurs dans l'œuvre générale – ou même seulement rhétorique - de Melanchthon. Seulement nous ne sommes pas sûr que cette actualité se pose à partir du point de vue de la méthode. Nous aurons l'occasion de discuter de ce point quand nous rentrerons dans l'étude de la théologie des *Loci*.

texte. Tout l'enjeu se situant alors, et nous y reviendrons, dans la question de savoir ce que nous entendons précisément désigner sous cette notion de sens « primaire ».

Nous remarquerons enfin que l'infléchissement du sens de la rhétorique renvoie finalement aussi à la transition de l'oralité – et de l'oralité publique – à l'*écriture*. Cette transition s'atteste à même l'usage des termes « *legendis* » et « *scripta* ». Dans la rhétorique humaniste, l'*oratio* se *lit* plus qu'elle ne se prononce. Cette inflexion s'arrime au procès par lequel la rhétorique perd progressivement son ancrage dans sa *situation publique* et son actualité *événementielle*. C'est sous cette hypothèse que le discours peut être *enseignement* : défait de son adhérence à la contingence et au détail du présent, délié de la particularité et de l'originalité de son but. C'est à cette condition que l'*oratio* et la doctrine elles-mêmes pourront être *réitérés* dans des situations nouvelles, toujours concrètes et toujours actuelles. C'est à ce titre encore que l'évènement qui la sous-tend peut se voir lui-même *idéalisé* et *répété*. Cette répétition *évènementielle* bute toutefois bien vite sur ses contraintes matérielles et ses limites idéalisatrices : ce n'est qu'une fois que Milone peut tuer Clodius, et qu'une fois qu'il peut se voir condamné à l'exil – quant à nous, il nous faudra trouver un homme – un Dieu – qui puisse mourir un jour, et mourir à nouveau, sans cesse, dans toutes les assemblées des hommes.

Notons encore que cet infléchissement de la rhétorique dans le sens d'une prégnance progressive de sa fonction interprétative ou « herméneutique » se laissait déjà apercevoir – sans doute seulement plus discrètement – dès les premières versions du manuel mélanchthonien. C'est ainsi que le *De Rhetorica* de 1519 notait déjà – passage souligné et traduit par Wilhelm Maurer dans l'ouvrage biographique qui nous avons déjà mentionné :

« La rhétorique est essentiellement utile à la formation des maîtres d'école et des philologues qui interprètent les écrivains, ainsi qu'à l'éducation des hommes d'Etat.<sup>294</sup> »

L'adresse et la destination varient quelque peu – ce sont les maîtres d'école, les philologues et les maîtres d'Etat, et non plus seulement les jeunes étudiants qu'il s'agit d'instruire – mais les termes mis en jeu sont déjà disposés conformément à leur configuration plus tardive : c'est l'articulation de l'éducation à l'interprétation, le renvoi du pédagogique à la matrice de l'herméneutique, qui se laissent déjà signaler ici.

---

<sup>294</sup> C'est la traduction que W.Maurer propose d'un passage introductif de la *Rhetorica* de 1519 (*op. cit.*). Voir Maurer, *Die Junge Melanchthon, op. cit.*, p. 190.

## §5. Imitation, sagesse et éloquence.

Ces quelques remarques lancés en passant nous conduisent toutefois tout droit au problème central de la rhétorique de Melanchthon : comment s'articulent donc la fonction évaluative et herméneutique que nous avons caractérisé ici avec l'office de la productivité discursive ? Car il doit bien s'agir, tout de même, de se rendre capable, à la fin, de prononcer un discours ! L'opérateur de cette articulation est tout trouvé – il se nommera *imitatio* :

« Ils ont, en outre, constaté que c'est par l'imitation des autres orateurs qu'on devient soi-même créateur.<sup>295</sup> »

C'est ainsi, nous dira encore Melanchthon, que les étudiants, après leurs études des auteurs classiques seront tout naturellement conduits à s'investir dans la place publique ou à occuper les chaires d'enseignement<sup>296</sup>. Le mécanisme qui régit la possibilité du *transfert* de la logique de l'interprétation ou de la compréhension, à la logique de la production discursive par le biais de cet « opérateur imitatif » n'est pas ici pleinement éclairé par notre auteur<sup>297</sup>. Nous en toucherons un mot par la suite. Contentons nous pour le moment d'indiquer que la théorie de l'*imitatio* satisfait encore à l'idée d'une fondation érudite de la faculté discursive. La condition de la capacité à discourir, c'est d'abord la *connaissance* des lettres classiques. Et – répétons le – cette connaissance des lettres n'est pas d'abord rattachée à une simple curiosité historique, mais s'amarre aussi à l'enjeu d'un programme savant et épistémique. C'est l'*oratio* classique qui se donne à l'étudiant, à l'enseignant ou au polémiste comme le lieu natif et le site extractif de la doctrine. Programme érudite, programme savant, et programme scientifique fusionnent dans le geste réformateur mélanchthonien. Si la dialectique nous fournit donc bien les instruments et les conditions formelles ou schématiques de la construction doctrinale, c'est la rhétorique – et ce qu'elle renferme d'herméneutique – qui ouvre à l'intelligence des doctrines positives et constituées. La rhétorique est le point de rencontre inévitable de la *lecture* et de la *science*. C'est en ce sens que Melanchthon pourra définir l'éloquence – et par là la rhétorique elle-même comme :

---

<sup>295</sup> « Atque iidem videbant, ut aliarum rerum artifices, ita oratores imitatione fieri... », *ibid.*, 418

<sup>296</sup> « Quare, si qui erant in turba discentium, quos natura ad dicendum idoneos finxerat, hos, postquam didicissent viam intelligendi et iudicandi disertorum orationes, in forum et ad causas deducebant, et iudebant in agendo magnos et excellentes oratores intueri atque imitari. », *ibid.*, 418.

<sup>297</sup> Ce n'est qu'en 1542 que Melanchthon ajoutera à ses *Elementa*, un long appendice sur l'imitation, à la fin du deuxième livre.

«... la capacité de discourir avec sagesse et élégance.<sup>298</sup> »

Nous refusons donc par principe l'interprétation « pragmatiste » de la *sapientia* en question<sup>299</sup>. La sagesse dont parle ici Melanchthon est bien toujours une sagesse *d'abord* théorétique ou épistémique. Discourir avec *sagesse*, c'est discourir *sur fond* de la doctrine qui se rattache à la *materia* du discours. La sagesse se confond donc elle-même ici avec la connaissance ou la maîtrise de la *doctrina*. Et le contexte général du propos, aussi bien que la suite immédiate du texte, confirment suffisamment cette interprétation :

« Un bon enseignement requiert une connaissance parfaite de la matière qui relève du discours traité. En effet, ce n'est pas de l'éloquence, mais de la folie, de parler de choses ignorées ou inconnues. Et si cette connaissance préalable est ainsi nécessaire pour discourir sur quoi que ce soit, un auteur doit toujours se rendre savant dans l'art qui se rattache au sujet proposé. Quelqu'un peut-il s'exprimer sur les questions de la théologie, des sciences de la nature du droit, ou de quelque autre sujet de la vie s'il n'est pas instruit dans la doctrine qui contient les connaissances à leur sujet ?<sup>300</sup> »

Où la *sapientia* se trouve donc explicitement rattachée à la connaissance de la doctrine et où cette dernière apparaît ainsi, plus généralement, comme l'*a priori* ou le *requisit* fondamental de toute éloquence. C'est sur ces considérations et dans ce contexte thématique que Melanchthon pourra donner de la rhétorique la définition générale et « définitive » suivante :

« La rhétorique, en vérité, est l'art qui enseigne la méthode [ratio] du discours droit et élégant.<sup>301</sup> »

#### §6. Dialectique et rhétorique : le problème d'un *discrimen*.

<sup>298</sup> « Eloquentia facultas est sapienter et ornate dicendi. », *ibid.*, 418.

<sup>299</sup> C'est un contre-sens qui fait dire à Olivier Millet, dans les développements qu'il consacre à la rhétorique mélanchthonienne dans son étude sur Calvin (Olivier Millet, *Calvin et la dynamique de la parole*, Genève, Slaktine, 1992, p.128), que : « du *recte* de la rhétorique au *sapienter* de l'éloquence, il y a toute la différence que peut mettre l'humaniste chrétien entre une technique et une sagesse en action. » D'une part l'opposition de la technique et de la sagesse, comme nous l'avons vu à l'occasion des développements précédents, est expressément invalidée par Melanchthon plus haut. D'autre part, la rhétorique se confond toujours avec l'office de l'éloquence lui-même. Enfin, la suite du texte et le contexte général du propos, nous montre bien que la sagesse s'entend ici précisément en un sens explicitement épistémique ou théorétique.

<sup>300</sup> « Nam ad bene dicendum in primis requiritur perfecta earum rerum cognitio, de quibus oratio instituitur. Insania est enim non eloquentia, de rebus ignotis et incompetis dicere. Cum autem rerum cognitio ad dicendum necessaria sit, oportebit oratorem harum artium, quae rerum scientiam continent, non esse rudem. Quid enim de religione, de natura rerum, de iure, denique de ulla vitae parte dicit is, qui doctrina illa non instructus est, quae eas res continent ? », *ibid.*, 418-419.

<sup>301</sup> Rhetorica vero est ars, quae docet via mac rationem recte et ornate dicendi. », *ibid.*, 419.

C'est à partir de cette définition, et des considérations qui la précèdent, que nous devons interroger le sens que Melanchthon entend prêter à la collaboration de la rhétorique et de la dialectique dans son manuel de 1531. Dans presque toutes les versions de l'oeuvre rhétorique mélanchthonienne, la discussion touchant à la question de cette coopération fait l'objet d'un chapitre à part. Dans les *Elementa* encore, ce chapitre (« Discrimen dialecticae et rhetoricae ») s'insère dans la dynamique de considérations globalement encore introductives, directement après l'étude des *offices* de l'orateur. Reprenant en partie l'inventaire des *officiis oratoris* des théories oratoires classiques de Cicéron ou Quintilien, Melanchthon remarque que les principales fonctions de l'orateur peuvent être réduites à la triade de l'*inventio*, de la *dispositio* et de l'*elocutio*. Ainsi la mémoire – dont les puissances propres se rattachent d'abord à des facultés « a-techniques » – et l'action<sup>302</sup> – « bien différente de ce qu'elle fut chez les Anciens<sup>303</sup> » – se trouvent-t-elles exclues du champ d'action spécifique de la discipline rhétorique. Dans le parcours analytique de cette *triade fonctionnelle* finalement retenue, l'art rhétorique est donc, selon les mots mêmes de notre auteur, « entièrement consumée »<sup>304</sup>. De ces trois offices, deux sont assignés à la charge de l'exploration et de la thématization du *référént* du discours – du dégagement des ressources matérielles de l'*oratio* et de leur juste configuration – et l'une au souci de l'expression et de l'« enrobement » discursifs eux-mêmes :

« L'invention et la disposition, donc, circulent autour de la chose, tandis que l'élocution se meut autour du mot.<sup>305</sup> »

L'invention et la disposition seront par suite référées à la sphère d'autorité de la dialectique. C'est donc autour de l'opposition de ces deux échelles *fonctionnelles* – échelle de l'assignation à la *chose* et niveau discursif de l'élaboration du *mot* – que Melanchthon tentera d'abord de comprendre le sens de la différence et de la collaboration de la rhétorique et de la dialectique. Ce sens se voile d'abord sous la menace d'une indistinction :

« Les liens qui unissent la dialectique et la rhétorique sont si étroits, qu'on peut à peine établir une distinction entre ces deux disciplines.<sup>306</sup> »

<sup>302</sup> Mémoire et action complètent ordinairement la somme des offices oratoires. Voir par exemple Quintilien, *Institution Oratoire*, *op. cit.*, livre III, chap. III : « Tout l'art oratoire, comme l'enseignent la plupart des grands maîtres, consiste en cinq parties: l'*inventio*, la *dispositio*, l'*elocutio*, la *mémoire*, la *prononciation* ou l'*action*: car on dit l'un et l'autre. »

<sup>303</sup> « Actio vero longe alia nunc est, quam quails apud veteres suit. », *ibid.*, 419.

<sup>304</sup> « Et in his tribus partibus fere tota ars consumitur. », Melanchthon, *Elementa*, *op. cit.*, 419.

<sup>305</sup> « Versantur igitur inventio et dispositio circa res, elocutio vero circa verba. », *ibid.*, 419.

<sup>306</sup> « Tanta est dialectica et rhetoricae cognatio, vix ut discrimen reprehendi possit. », *ibid.*, 419.

La difficulté d'un *discrimen* est la suite fatale de la réattribution humaniste des parts respectives des sciences au sein du *trivium* de *l'ars disserendi*. Si la dialectique se voit confier la charge du *docere*, et si toute *oratio* est déclarée – dans son efficacité et sa fonctionnalité – réductible à l'office didactique, quelle part la science de l'éloquence peut-elle encore prétendre recevoir en propre ? La solution mélanchthonienne à cette difficulté n'est finalement que très brièvement esquissée dans le chapitre consacré spécifiquement à cette question. En vérité, et comme nous le verrons mieux par la suite, c'est l'ensemble de la *théorie rhétorique* de Melanchthon qui prendra pour tâche d'éclairer, de manière souvent transversale, ce problème inaugural. La première ébauche de réponse s'énonce, d'abord, dans une tentative de greffer l'opposition mise en jeu sur l'opposition initiale, évoquée plus haut, entre l'échelle référentielle et « épistémique » de la construction oratoire, et son niveau seulement discursif ou « verbal » : la coordination de la dialectique et de la rhétorique s'articulera ainsi autour de la distinction entre les offices *inventifs* et *dispositifs* d'une part, et la charge *élocutive* de l'autre :

« Certains affirment que l'invention et la disposition relèvent tous deux de la dialectique, qui fournit les lieux de l'invention argumentative [...] Ils voient la différence [entre les deux disciplines] en cela que la dialectique présente nue, pour ainsi dire, la matière oratoire, tandis que la rhétorique, avec l'élocution, y ajoute aussi le vêtement. Quelques-uns contestent cette distinction, mais pour ma part je ne la rejette pas, parce qu'elle clarifie auprès des étudiants la principale fonction de la rhétorique, qui concerne donc surtout l'élocution....<sup>307</sup> »

Si l'adhésion de Melanchthon à cette ligne d'interprétation n'est pas franche, l'euphémisme de la non-répudiation (« ego tamen non repudio...») demeure révélateur de la tentation de notre auteur de se ranger du côté de la tendance humaniste (l'axe Valla, Agricola, Erasme) d'une « minoration » du rôle épistémique de la rhétorique. Cette répartition des tâches coïncide formellement avec celle par laquelle Agricola, déjà, entendait rendre raison de la coopération des deux dernières disciplines du *trivium*. De part et d'autre de la scansion initiale du mot et de la chose, se sont d'abord ordonnés les différents termes qui composent le tout de l'office oratoire : d'un côté l'invention et la disposition comme construction du discours dans son volet référentiel ; et d'autre part l'élocution qui relève pour sa part de

<sup>307</sup> « Quidam enim inventionem ac dispositionem communem utrique arti putant esse, ideo in dialecticis tradi locos inveniendorum argumentorum, quibus rhetores etiam ut isolent. Verum hoc interesse dicunt, quod dialectica res nudas proponit. Rhetorica vero addit elocutionem quasi vestitum. Hoc discrimen etsi nonnulli reprehendunt, ego tamen non repudio, quia et ad captum adolescentium facit, et ostendit, quid rhetorica maxime proprium habeat... », *ibid.*, 419.

l'échelle seulement expressive de l'activité oratoire. Sur la ligne de fracture creusée par ces premiers ajouts, se greffent maintenant la distinction – métaphorique – du corps et du vêtement, et finalement l'opposition de la dialectique et de la rhétorique elle-même. C'est donc de cette fonction d'abord *ornementale*, et si l'on ose dire « vestimentaire », que la rhétorique semble devoir assumer la prise en charge. La rhétorique – dans l'ordre de la constitution de l'*oratio* – se définit par son attachement spécifique au souci de l'expression appropriée, de la discursivité pertinente ou de la « verbalité seconde » du discours. En quel sens doit-on comprendre cette assignation à l'expressivité ? Dans quelle mesure rend-elle pleinement raison de la signification du redécoupage des arts du discours ? Melanchthon poursuit :

« Les anciens ont distingué [les deux disciplines] en attribuant à la rhétorique les matières judiciaires et délibératives, alors que la dialectique se voyait confier le traitement de toutes les autres questions pour lesquelles les hommes dépendent d'une méthode et d'une procédure certaines d'enseignement. Conformément à cette distinction, la finalité propre de la dialectique est donc d'enseigner, alors que la tâche de la rhétorique est d'émouvoir et de heurter les âmes.<sup>308</sup> »

Notre césure initiale – du mot et de la chose rappelons-le – se voit encore complétée ici du jeu nouveau de deux oppositions dont la corrélation semble, en première instance, assez inévidente. C'est en effet d'abord deux ordres de *quaestiones* – et donc deux ordres de matières discursives – qui fournissent le nouveau critère de la distinction de la rhétorique et de la dialectique. Aux questions spécifiquement rhétoriques du genre judiciaire (« forenses materias ») et du genre délibératif (« suasorias materias »), s'oppose l'indétermination universelle de toutes les questions qui peuvent être élaborées sur la base d'une *methodo* et d'une *ratio* – que nous rendons, ici, exceptionnellement par « procédure » pour éviter la redondance avec le terme précédent – certaines pour l'enseignement. Ce sont donc les distinctions de deux types d'enseignements ou de doctrines – judiciaires, délibératives ou générales – qui configurent ici le sens de notre opposition.

Mais cette première division est finalement renvoyée – dans un glissement qui s'énonce pourtant sous l'allure d'un lien de conséquence (« juxta hoc... ») - à l'opposition plus générale du *movere* et du *docere*. Si la dialectique prend pour tâche d'enseigner ; la rhétorique, elle, s'attache d'abord à émouvoir et à « heurter » (« impellere ») les esprits.

---

<sup>308</sup> « Veteres ita discernabant, rhetoricae tribuebant forenses et suasorias materias, dialecticae vero omnes quaestiones alias, de quibus certa quadam methodo et ratione docendi sunt homines. Iuxta hoc discrimen proprius dialecticae finis est docere, rhetoricae autem permovere atque impellere animos. », *ibid.*, 420.

Comment peut-on donc justifier ce *transfert de sens* ? Les affaires délibératives et judiciaires s'épuisent-elles donc toute entière dans le seul enclos du *movere* ? Le droit et les affaires civiles soumises à délibération ne sont-ils pas, eux aussi – et comme nous le présupposons à l'instant – construits et supportés par la certitude d'une doctrine ? Si la rhétorique s'enquiert du droit ou de la délibération, n'est-elle donc pas pleinement aussi une discipline du *docere* ? Il est impossible de lever pleinement, au niveau actuel de notre parcours textuel, ces quelques difficultés initiales. Le traitement explicite de la question du rapport et des distinctions de la rhétorique et de la dialectique se verra, en un sens, toujours exposé à la latence de ce flottement et de cette indécision. Si, en un sens – celui-là même que commande l'opposition inaugurale du mot et des choses ; réfléchi, répété et suggéré de nouveau par la métaphore postérieure de la distinction du corps nu et du vêtement – Melanchthon semble tenté par une réduction stricte de la rhétorique au *movere*, à l'*ornemental*, à l'éloquence ou à la fonction d'expressivité discursive ; notre auteur rapproche simultanément l'office rhétorique de la charge traditionnelle du traitement – et donc aussi du traitement « doctrinal » - des trois genres oratoires.

#### §7. La rhétorique : science des doctrines oratoires ou science de l'ornement discursif ?

Tout le chapitre consacré à la question du *discrimen* est lourd de cette ambivalence. Mais cette ambivalence pèse encore bien au-delà des limites de ce problème de la discrimination des tâches. Elle marque et configure en un sens l'économie même de l'ouvrage. Quel principe, en effet, préside-t-il à l'opposition des premiers et deuxièmes livres des différentes versions des manuels mélanchthoniens, si ce n'est précisément cette équivocité sous laquelle la rhétorique se trouve *d'abord* comprise comme la science des doctrines positives des différents genres oratoires ; et *ensuite* comme la science de l'*elocutio* et du *movere* ? Ce n'est en fait que dans la suite du texte – et dans le traitement positif des statuts et des lieux propres à ces différents *genres rhétoriques* – que le sens à conférer à la collaboration des deux arts oratoires se trouvera plus nettement éclairci. C'est à ce niveau qu'apparaîtra *en creux* la matrice structurelle sous laquelle s'ordonne la signification native de la division de la dialectique et de la rhétorique. Mais le problème – celui de l'existence et des limites d'une portée doctrinale ou didactique de la rhétorique – est déjà bien aperçu dès le chapitre introductif sur le *discrimen*. C'est en ce sens, que Melanchthon remarque déjà que :

« Comme les orateurs ne peuvent toutefois se dispenser d'une méthode d'enseignement, et ce, particulièrement dans les affaires judiciaires, leur activité incorpore donc toujours aussi la dialectique.<sup>309</sup> »

Les statuts du genre judiciaire ne peuvent être eux-mêmes traités, nous dira par la suite encore notre auteur<sup>310</sup>, qu'à condition que soient connus les règles analytiques selon lesquelles le dialecticien entend conduire les procédures des définitions des termes simples qui constituent les lieux spécifiques de la science du droit. En ce sens, les *orationes* qui relèvent du traitement des questions affiliées aux trois genres oratoires, supposent elles-mêmes, dans leur composition, la maîtrise de la méthode dialectique. Cette première approche du problème de la distinction des offices de nos deux disciplines – mais la tentative d'une résolution de ce problème traverse, rappelons le l'ensemble du manuel rhétorique de Melanchthon – permet déjà de lever, ou plutôt d'exhiber d'emblée l'impertinence de la prétendue difficulté posée par la question de l'inclusion de la rhétorique dans la dialectique.

Si l'on suit la logique des quelques citations que nous nous sommes proposés de commenter ici, l'inclusion de la rhétorique dans la dialectique est à la fois *évidente* et *réversible*. La rhétorique est incluse dans la dialectique en ce sens où les principes et les différentes procédures analytiques de celle-ci apparaissent comme les instruments nécessaires de l'orateur dans la construction des arguments qui se rattachent aux doctrines judiciaires (notamment, mais aussi, en fait, de tous les autres genres oratoires). Mais inversement et symétriquement, la dialectique est elle-même incluse dans la rhétorique en ce sens où l'ensemble des offices dont elle assume la prise en charge (*inventio, dispositio*) sont en même temps intégrés dans le *domaine propre* du troisième art oratoire - qui résume non seulement les premiers, mais inclut aussi, en outre, l'office élocutif. C'est en cela aussi que nous pouvons dire que la définition mélanchthonienne de la rhétorique demeure toujours, et notamment au niveau des considérations préliminaires qui sont celles de ce troisième chapitre, ambivalente et flottante. La rhétorique, en effet, se laisse au moins comprendre selon la triple acception suivante :

a) La rhétorique est le tout de *l'art oratoire* – la science de la construction des discours publics, et en ce sens sa clôture est co-extensive à la portée de la triade fonctionnelle que nous avons rencontré plus haut : *inventio, dispositio* et *elocutio*. La dialectique qui ne

---

<sup>309</sup> « Sed quia ratione docendi rhetores non poterant carere, praesertim in materiis forensibus, ideo dialecticem etiam admiscuerunt suo operi.. », *ibid.*, 419.

<sup>310</sup> « Nam finitivum statum, quem in iudicialibus materiis recensent, a dialecticis mutuo sumpserunt. Is status est ratio informandae methodi, quam tradit Aristoteles in analutikois », *ibid.*, 419.

prend en charge que les deux premiers offices de cette triade est donc rigoureusement incluse dans l'extension large de l'art rhétorique – elle en est une partie propre, ou un moment constitutif.

b) La rhétorique est la science des *doctrines* affiliées aux genres judiciaires, délibératifs et démonstratifs – doctrines du droit (du juste), du bien et du beau. Comme discipline de ces doctrines particulières, la rhétorique est évidemment soumise à la dépendance des principes de la dialectique : c'est la dialectique comme science des *principes doctrinaux* qui fournit la structure générale et les éléments de méthode nécessaires au déploiement inventif, à l'encadrement argumentatif et à la configuration formelle des enseignements propres de la rhétorique.

c) La rhétorique est la science du *movere* – l'art de l'éloquence, de l'expressivité discursive ou de l'*elocutio*. En ce sens la cloison qui la sépare de sa voisine dialectique est rigoureusement étanche et nos deux sciences se tiennent dans un rapport strict d'hétérogénéité. Cette option pour laquelle Melanchthon donne l'apparence de pencher à l'occasion de ces quelques considérations introductives nous se révélera toutefois, dans la suite, être largement intenable.

Nous verrons en quel sens, l'ambiguïté profonde de la délimitation de l'art rhétorique relève moins, chez Melanchthon, d'une hésitation prudente, d'une intention synthétique et « généraliste » ou d'une confusion théorique, que d'une stratégie délibérée d'indétermination. Quel que puisse être par ailleurs le sens que nous devons conférer à cette apparence de flottement, nous tenterons de montrer encore qu'à un niveau plus profond d'analyse, la rhétorique – à la fois comme science de l'*elocutio* et comme science des doctrines des genres oratoires – se voit finalement toujours configurée et structurée, de son intérieur, par la matrice et l'infrastructure des schèmes *des lieux communs dialectiques*. Inversement, c'est vers le dehors d'un discours circonstanciel, vers l'affectivité d'un auditoire impressionnable, et vers la matière d'une doctrine spécifique que ces lieux, d'abord formels, d'abord analytiques et d'abord généraux tendent toujours – et d'après la tendance irrépressible de leur dynamique propre – à s'épancher et à se rendre concrets. C'est comme débouché et issue inévitables de la discipline dialectique que la rhétorique se trouve donc toujours constituée.

#### §8. Le problème du genre didascalique.

Ce premier excursus sur les terres introductives des *Elementa* nous a permis de dégager l'équivocité structurelle qui secoue constamment la définition mélanchthonienne de l'art oratoire. C'est autour de l'opposition des deux termes centraux de cette équivocité – la rhétorique comme science des doctrines des genres du juste, du bien et du beau ; et la rhétorique comme art de l'*elocutio* – que nous recentrerons les analyses de la suite de notre exposé. C'est à cette double échelle en effet que se fera jour ce que nous qualifierons par la suite sous le label général du *schématisme rhétorique des lieux communs dialectiques*. Mais avant cela, tentons d'écarter encore une nouvelle difficulté : celle que pose la spécificité d'un genre nouveau, genre que Melanchthon invente à l'occasion de la version de 1531 de sa rhétorique, le *genre didascalique*<sup>311</sup>. L'exposé de ce quatrième genre, ajouté aux trois genres oratoires traditionnels, s'insère entre le chapitre sur le *discrimen* que nous venons de commenter, et les développements qui concernent les *loci* spécifiques des trois genres traditionnels de la rhétorique. Cette situation – post-introductive et toujours préambulaire vis-à-vis du traitement postérieur des genres judiciaires, démonstratifs et délibératifs – signale d'avance la portée *fondationnelle* et *préparatoire* que le genre didascalique revêt au sein de l'économie de l'art oratoire. Au sujet de ce genre didascalique, Melanchthon nous dit :

« Je pense qu'il faut ajouter [en plus des trois genres oratoires traditionnels] le genre didascalique, quoiqu'il appartienne plutôt à la dialectique. Ce genre est en effet indispensable dans le traitement des affaires, et particulièrement de nos jours, où il est d'une utilité considérable pour la vie ecclésiastique.<sup>312</sup> »

Notre auteur poursuivra en remarquant que ce genre *didascalique* relève moins de l'« éloquence de la chaire » que de la maîtrise – et donc de la maîtrise dialectique ou analytique – d'une doctrine à professer<sup>313</sup>. Ces premières ébauches, encore tout à fait floues, sur la nature du genre nouveau appellent toutefois déjà un certain nombre de commentaires importants. La première remarque que nous pouvons faire au sujet de cette citation, c'est que le *genre didascalique* ainsi caractérisé *appartient* et *est inclus* dans la dialectique – Melanchthon nous dit « quod etsi ad dialecticam pertinent ». Le problème de la spécification du genre *didascalique* rejoint donc directement notre problème précédent sur les

<sup>311</sup> Sur le genre didascalique, dans sa constitution mélanchthonienne initiale et dans ses débouchés dans l'humanisme français et dans l'homilétique réformée, on pourra se rapporter - comme nous l'annoncions déjà à l'occasion de notre note 14 - à l'ouvrage d'Olivier Millet, *op. cit.*, p. 137-151.

<sup>312</sup> « Ego addendum censeo didaskalikon genus, quod etsi ad dialecticam pertinent, tamen, ubi negociorum genera recensentur, non est praetermittendum, praesertim, cum hoc tempore vel maximam usum in Ecclesiis habeat. », Melanchthon, *Elementa*, *op. cit.*, 421.

<sup>313</sup> «... ubi non tantum suasoriae conciones habendae sunt, sed multo saepius homines dialecticorum more, de dogmatibus religionis docendi sunt, ut ea perfecte cognoscere possint. », *ibid.*, 421.

modes d'articulation de la rhétorique à la discipline de l'argumentation. En quel sens le genre didascalique relève-t-il d'abord du champ d'autorité de la dialectique ? Notre auteur nous dira par la suite :

« Si quelqu'un demande une explication détaillée concernant les préceptes de ce genre, il doit être renvoyé à la dialectique qui, seule contient la méthode de la parfaite doctrine - parce que la dialectique est précisément l'art de bien enseigner.<sup>314</sup> »

Ce qui s'énonçait plus haut sous le mode de l'*inclusion* se voit ici reconsidéré – conformément d'ailleurs à notre interprétation précédente sur le sens des rapports entre dialectique et rhétorique – sous la forme d'un renvoi aux *principes*. Si le genre didascalique appartient en propre au champ d'exercice de la discipline dialectique, c'est d'abord parce qu'il puise dans celle-ci ses préceptes de méthode et ses principes fondamentaux. Mais de quels principes parlons nous ici ? Melanchthon nous dit : les principes que le genre didascalique vient puiser à sa source dialectique, ce sont les principes de la « méthode de la parfaite doctrine » (« *perfecte docendi rationem* »). C'est donc en tant qu'*art de l'enseignement* et *art de la constitution des doctrines* que le genre didascalique se trouve inclus, subordonné et finalement aussi reconduit à l'art de l'argumentation. C'est comme l'écho, le reflet ou la garde rapprochée de la dialectique que notre *genus didaskalikon* prend place au sein de l'art rhétorique. Par là encore, ce genre nouveau pourra se voir caractérisé plus loin comme la *methodus docendi*<sup>315</sup>.

Cette première précision permet de nuancer d'emblée le caractère innovant que les *Elementa* seraient censés revêtir vis-à-vis des versions antérieures de la rhétorique mélanchthonienne. Sur la base de cette assignation du genre didascalique à la méthode de la doctrine et finalement aussi à la dialectique elle-même, il est tout à fait possible, de pointer, quant à la généalogie de ce genre didascalique, des antécédents explicites dans les versions de 1519 et de 1521. Dans sa première rhétorique, Melanchthon rangeait du côté du *genre démonstratif* les traitements oratoires des questions doctrinales, et particulièrement des controverses théologiques. Ainsi, l'exposition des préceptes du genre démonstratif occupait-elle, dans l'économie du premier manuel, une place tout à fait prépondérante. C'est d'abord à la charge de la méthode d'une *définition du thème* discursif et de *l'explication d'une idée*, que le genre démonstratif se voyait reconduit dans la version initiale de 1519<sup>316</sup>.

---

<sup>314</sup> « Di quis de hoc genere longiora praecepta desiderat, is ad dialecticam redeat, quae sola tradit perfectae docendi rationem. Nam dialectica proprie ars est recte docendi. », *ibid.*, 424.

<sup>315</sup> « Est autem didaskalikon genus, methodus illa docendi... », *ibid.*, 421.

<sup>316</sup> Voir O. Millet, *op. cit.*, p. 139

Or la définition thématique – le développement des matières discursives à partir d'un terme ou d'un faisceau de termes simples – relève en propre, comme nous l'avons vu dans notre chapitre précédent, de l'office dialectique. C'est donc très logiquement encore que les *Institutiones* de 1521 laisseront apparaître un *genus dialecticum* dont la situation dans la *dispositio* de l'ouvrage présente une homologie évidente avec le *genus didascalikon* de 1531. Le *genus dialecticum* a, dans les *Institutiones* une fonction primordialement rectrice ou régulatrice : il s'agit de garantir la rhétorique contre les dérives d'une éloquence creuse et d'un discours trop vite émancipé de ses assises doctrinales<sup>317</sup>. Mais ici encore, cette fonction rectrice s'affilie aussi directement à une opérativité plus inventive et créatrice : c'est en effet toujours un unique et même instrument qui garantit à la fois la rectitude discursive et l'inspiration oratoire. Cet instrument, c'est évidemment la *procédure définitionnelle* – définie dans l'art dialectique – comme développement contrôlé d'une thématique discursive. Du genre dialectique des *Institutiones* – contemporain, et c'est là évidemment à notre avantage, des *Loci communes* - au genre didascalique des *Elementa*, la filiation est donc parfaitement évidente. Au point qu'il ne serait sans doute pas intenable d'affirmer que l'innovation du traité de 1531, au-delà des développements thématiques de détail, n'est peut-être, au fond, que *terminologique*.

#### §9. Le genre didascalique entre dogmatique et homilétique.

Ces quelques remarques initiales nous permettent encore d'éclaircir d'avance le sens de cette intimité originaire que le genre didascalique semble tisser avec les « matières ecclésiastiques » et les controverses théologiques. Remarquons que si les commentateurs se sont souvent engouffrés dans la brèche ouverte par l'évidence de cette intimité<sup>318</sup>, un flou tout à fait considérable subsiste toujours à propos du sens plus précis qu'il convient de lui conférer. Ce flou trouve son acte de naissance dans le soin rigoureux et stratégique que Melancthon porte à éviter toute mention explicite du lexique classique de la *théologie*. Ainsi, c'est sous le titre volontairement ambigu de « controverses ecclésiastiques<sup>319</sup> » ou de « disputes religieuses » que se laisse énoncer ce que la tradition de la science universitaire de l'époque désigne d'abord sous le nom de « disputes théologiques ». Mais l'indétermination et

<sup>317</sup> O. Millet, *ibid.*, p. 139.

<sup>318</sup> C'est le cas d'O. Millet *dans une certaine mesure* (voir p. 130 et suiv.) mais surtout des commentateurs plus généralistes comme P. Mack et A. Moss.

<sup>319</sup> Melancthon parlera ainsi constamment d'« ecclesiasticis concionibus » (CR XII, 452), de « religionum controversias » (CR XIII, 417).

l'ambiguïté de l'extension du champ sémantique de cette sphère « ecclésiastique » soulèvent évidemment des questions de taille touchant à la signification précise de ce genre didactique. Celui-ci peut-il être restreint au traitement des questions théologiques de l'Ecole ? Ce genre didascalique ou « dialectique » constitue-t-il le site natif et la méthode générative de la théologie elle-même ? La vocation « ecclésiastique » du *genre didascalique* concerne-t-elle, au contraire, d'abord la seule activité pastorale et prédicative – la *methodus docendi* renvoie-t-elle donc seulement à l'art homilétique ? En bref, s'agit-il seulement, avec ce *genre didascalique*, de fournir aux prédicateurs, l'instrument de la transmission oratoire et prédicative de la doctrine, ou l'opérativité du genre s'étend-elle jusqu'à fournir aussi le terreau et la source « théorétique » de la *constitution même* de cette doctrine ?

Une littérature secondaire fournie s'est attachée à montrer en quoi, la constitution de ce genre didascalique, répondait, en 1531, aux impératifs et aux urgences d'une époque : il s'agit d'abord de fournir aux prédicateurs luthériens les armes de la transmission de la Parole et du combat contre « Rome »<sup>320</sup>. La difficulté à laquelle fait face le commentateur qui se confronte au problème du sens contextuel précis de ce terme d'« ecclesiasticus » renvoie à l'intention même de Melancthon de faire éclater le cadre de l'opposition de la *dispute doctrinale* et de la *prédication ecclésiale*. Et par delà l'invalidité de cette opposition, c'est encore l'impossibilité de la scansion de l'Ecole et de l'Eglise qui s'avoue dans le geste de cette apparente indétermination lexicale<sup>321</sup>. Toutefois l'impossibilité d'une scansion n'enveloppe pas la nécessaire absence d'un *ordre de fondation*. L'intérêt stratégique et circonstanciel pour l'homilétique – d'ailleurs remarquable déjà, dans notre citation précédente à la seule mention « des temps présents »<sup>322</sup> – ne peut masquer l'évidence de la *prégnance épistémique* qui se fait jour au sein de l'office propre du *genus didaskalikon*. Car il s'agit bien ici d'abord de se prévaloir d'une méthode pour la *connaissance* et l'*évaluation* de la doctrine, plus – mais en réalité ces deux moments sont toujours corrélatifs – que pour sa seule transmission communautaire.

Ce sont les procédures de la *définition* des termes simples et complexes, le *règlement* des controverses et, plus généralement, les conditions de la construction doctrinale que le genre didascalique prend en charge, et non d'abord les techniques pour *émouvoir et persuader* un auditoire. En ce sens, c'est comme le *site inchoatif* de la théologie elle-même – *opérateur de la constitution* de la *doctrina sacra* – plus encore que comme le fonds de réserve

<sup>320</sup> Voir toujours à ce sujet, l'étude d'O. Millet, et les références citées en note au bas de la page 137.

<sup>321</sup> Sur les questions du rapport de l'Ecole et de l'Eglise dans la perspective de l'accusation luthérienne de la « scolastique », voir « Histoire et critique de la scolastique », in P. Büttgen, *op. cit.* (p. 131 et suivantes notamment).

<sup>322</sup> « hoc tempore », voir note 40.

d'une science de la prédication, que notre genre « dialectique » doit être considéré. *C'est de la genèse même de la doctrine sacrée que le premier genre oratoire rend raison.* Et c'est en ce sens que Melanchthon pourra encore affirmer :

« Une grande utilité et une grande efficacité s'attachent à ce genre oratoire. Les gens de la religion, de la loi, ou de toutes sortes d'autres fonctions didactiques doivent en être instruits car, sans le moyen de cette méthode, les matières ne peuvent être découvertes.<sup>323</sup> »

La fonction originellement épistémique du genre didascalique appert ici avec une nouvelle clarté. Ce n'est pas, en effet, de transmission – de fonction de *relais* ou d'exposition d'une doctrine déjà constitué – mais de découverte initiale, et de première constitution (« patefieri ») des matières discursives (« res ») ou des enseignements (« docendi ») qu'il s'agit ici. C'est en ce sens – et aussi anachronique que cela puisse paraître en première apparence – que nous devons affirmer que la tâche propre du genre didascalique est d'abord de fournir la *méthode générale des découvertes scientifiques*. En ce sens encore, et malgré les glissements interprétatifs par lesquelles dérivent souvent tacitement les commentaires classiques de ce *genus*, ce n'est pas exclusivement – et en un sens pas même essentiellement – des controverses religieuses ou des impératifs ecclésiastiques que se charge de juger ou d'assumer le genre didascalique. N'importe quelle office didactique – et comme notre citation le prouve déjà suffisamment – relève, dans sa méthode et dans ses principes, de l'autorité dialectique. C'est comme genre épistémologique, comme lieu et source natifs de la constitution des doctrines, que notre genre didascalique doit donc se voir interprété tout d'abord. Nous pouvons donc réduire sous les hypothèses suivantes la question touchant au sens du rapport précis que le *genre didascalique* entretient avec l'activité didactique de la « vie ecclésiastique » :

a) Le genre didascalique est le genre de la *méthode didactique* de l'art oratoire et, par là, tisse un lien intime avec l'*ensemble* des matières discursives qui peuvent faire l'objet d'un enseignement élaboré – et non seulement avec les matières qui relèvent de la « vie ecclésiastique ». C'est donc comme genre fondationnel et préparatoire de la construction des *orationes* – genre pré-rhétorique mais aussi archi-rhétorique – que le *genus didaskalikon* trouve sa place au sein d'un manuel spécifiquement destiné aux apprentis orateurs. C'est en ce sens encore – comme matrice de la *methodus docendi* - que le genre didascalique tire ses

---

<sup>323</sup> « Maxima autem, vis maxima utilitas est huius generis. Saepe enim homines de religione, de iure, de omni officii docendi sunt, ubi sine hac ratione patefieri res non queunt. », *ibid.*, 424.

préceptes fondamentaux et ses linéaments méthodologiques de la dialectique elle-même : c'est des procédures définitionnels, des schèmes argumentatifs et donc encore des lieux communs de l'invention que se nourrit l'opérativité de la méthode rhétorique de l'enseignement.

b) C'est donc d'abord comme méthode de la science de la *doctrine de l'Eglise* – méthode de la théologie ou de la *doctrina sacra* elle-même – que le genre didascalique intéresse les prédicateurs – et non pour une fonction spécifiquement ou primordialement homilétique. C'est en effet bien plus du deuxième livre de la rhétorique – consacré à l'*elocutio* – que des développements thématiques associés à la présentation de ce genre oratoire que le prédicateur tirera par la suite les instruments effectifs de la *persuasion* d'une communauté (les instruments du *movere*). Et si le genre didascalique intéresse tout de même l'homilétique, c'est seulement parce que l'assise de toute prédication s'enracine elle-même dans l'enseignement *brut, doctrinal* – dialectique, analytique, « dissécatore » - de la théologie de l'Évangile : *le prédicateur luthérien est d'abord un docteur*. C'est parce que les lieux évangéliques renferment déjà, dans leur clôture propre et du fond même de leur analyticité, une lourde charge d'*affectivité* que le prédicateur se doit d'être, d'abord, un théologien.

c) Si c'est à partir d'exemples essentiellement empruntés au domaine de la théologie et à ses lieux (*fides, poenitentia* etc.) que Melanchthon entend illustrer l'efficace propre du genre didascalique, c'est d'abord que la théologie elle-même assume une fonction d'*exemplarité* vis-à-vis de toutes les disciplines de l'édifice des sciences. Elle met en jeu le modèle d'une *oratio* parfaite et expose, par là aussi, l'infrastructure de tous les *logoi* valides. En ce sens, le recours aux références issues du monde religieux et ecclésiastique n'est pas spécifique au traitement consacré au genre didascalique : de tels emprunts traversent aussi les développements touchant au genre judiciaire, au genre démonstratif – et finalement encore à la théorie finale de l'*elocutio* elle-même.

#### §10. La résurgence rhétorique de la catégorie de la *quaestio*.

Il nous faut donc nous en tenir à cette interprétation rigoureuse : le genre didascalique est le genre natif du développement des doctrines des arts et des sciences. Les conditions de ce développement puisent leurs ressources propres dans la méthode empruntée à la science dialectique, et notamment dans ses procédures définitionnelles. Par là, si la méthode du *genus didaskalikon* se confond, de fait, avec la méthode de la théologie elle-

même, cette « confusion » ou assimilation doit moins s'interpréter dans le sens d'un rabattement de la rhétorique sur des intérêts théologiques que dans le sens, inverse, d'une reconduction de la théologie à sa matrice dialectique. Ce que nous dit ici Melanchthon – mais c'est là encore une déclaration largement implicite – c'est finalement que la théologie elle-même n'est rien d'autre que la *science des définitions de certains termes simples de l'Écriture Sacrée*. La théologie de Wittenberg est une *analytique* de l'Évangile : et ce sont les lieux communs de la doctrine qui constituent les thèmes et matières de cette analyse. C'est ainsi que la *théorie dialectique* de l'encadrement et du développement questionnant des *termes simples* et des *termes composés* – que nous avons rencontrés à l'occasion de notre étude précédente – se voit ici illustrée à partir de l'exemple des lieux qui constituent les *monades* de la somme théologique des *Loci communes* de 1521. Le développement de la *matière discursive* affiliée à un terme simple doit être balisé par les questions suivantes :

« Les lieux des questions simples sont :  
 Qu'est ce que c'est ?  
 Quelles sont les parties et les espèces ?  
 Quelle est la cause ?  
 Quel est l'effet ?  
 Qu'est ce qui est corrélé et qu'est ce qui est contraire ?<sup>324</sup> »

La polysémie du terme « question » – ou plutôt le contresens induit par la traduction trop hâtive du terme latin *quaestio* par son parent phonétique français – peut induire ici une série d'erreurs d'interprétations ou de difficultés qui font manquer le sens original de la théorie mélanchthonienne des lieux du genre didascalique. Les « simplices quaestiones » dont nous parle le réformateur ici, ne doivent pas – surtout pas – être confondues avec les *questions* (Quid sit ? Quae causae ? etc.) dont l'inventaire est fait juste après. La *quaestio* dont il est fait mention dans cet extrait renvoie bien évidemment à la catégorie traditionnelle de la science rhétorique des orateurs latins – catégorie qui se veut être la transposition exacte des *προβλήματα* des *Analytiques* d'Aristote. La question simple, c'est le *terme simple* dans lequel se résume la matière d'un discours. En ce sens, le terme de *quaestio* peut être vu, sous une vue schématique, comme étant globalement synonyme de la *materia*, du *thema*, ou du *subiectum* de l'activité oratoire.

---

<sup>324</sup> « Loci simplicis quaestionis sunt.  
 Quid sit.  
 Quae sint partes vel species.  
 Quae causae.  
 Qui effectus.  
 Quae cognata et pugnancia. », *ibid.*, 424.

Evidemment la racine questionnante – et donc l’accent ou la connotation problématique – résonne encore nettement sous le terme premier de « *quaestio* ». Mais cette résonance participe précisément d’un glissement de sens – que nous caractérisions dans notre étude précédente et que nous avons déjà rencontré, en amont, dans la théorie dialectique d’Agricola – par lequel le *subiectum* de l’épistémologie médiévale, le domaine ou la clôture propre d’une science ou d’un art se trouve reconduit à l’unité initiale d’un *problème*. A une division scolastico-aristotelicienne des sciences et des arts qui suit la logique propre de l’assignation des *subiecta*, c’est-à-dire des régions de l’Etant, la réforme humaniste et par la suite luthérienne, redéfinit les clôtures propres des disciplines du savoir à partir des catégories de la *causa* (question nourricière et thèse centrale d’une controverse) et de la *quaestio*. L’unité d’une science, c’est l’unité d’une cause et d’une question. Dit autrement, et par une transposition conceptuelle risquée mais opérante, l’unité de la science est l’unité d’un faisceau de *problèmes*. La science mélanchthonienne exhibe résolument cette complicité native de l’unité thématique du domaine d’objectivité des *artes*, de sa racine questionnante, et de leur commune genèse oratoire. On ne comprend pas la logique propre de la rhétorique humaniste et wittenbergeoise – et encore moins son incidence sur le sens de la nouvelle théologie – si l’on évacue l’étude de sa *portée épistémologique*.

En ce sens, la forme ou la structure *problématique* de la *quaestio* affleure plus nettement quand la matière du discours revêt la figure d’une alternative explicite : *le chrétien peut-il s’auto-justifier ?*<sup>325</sup> Mais en réalité, le terme simple – et c’est là l’une des innovations les plus fortes, bien qu’aussi des plus discrètes de la rhétorique mélanchthonienne – renferme en lui-même un fonds et une réserve latente de *problématicité*. Cette réserve de problématicité est mise à nue lorsque les lieux dialectiques conduisent l’analyse du terme atomique vers son réseau d’antithèses par l’application de la « fonction contraire » (« Que pugnancia ? »). C’est en lui-même, et dans la clôture de sa définition, que le terme simple inclut des modes de renvois à ses contraires ou à ses antithèses. Les termes simples d’une doctrine sont donc toujours *par soi* des termes éminemment polémiques, polaires, exclusifs et négateurs : ils définissent leurs inimités, excluent leurs contraires et ménagent leurs marges au point exact où ils développent un réseau de satellites notionnels et thématiques.

En bref, c’est en lui-même – et sous la seule réserve de connaître la méthode de son développement analytique – que le lieu exhibe une série de polarités et d’oppositions structurantes : c’est en elle-même que la foi chasse la *foi simulée*, la

---

<sup>325</sup> Voir notre traitement de cette question complexe, présentée à l’occasion du chapitre *des Elementa* sur le genre didascalique (CR XIII, 428), dans notre étude précédente.

*désespérance* et *le péché*<sup>326</sup>. Et c'est pour cette raison que le lieu est bien toujours une *quaestio* : l'ouverture préalable, dans les bornes de son intériorité, d'un horizon problématique d'associations – une monade qui, sans porte ni fenêtre, dans la clôture de son extension lexicale, résume et intègre toute la richesse des controverses, des disputes et des polémiques virtuelles qui animent le développement d'une *oratio* théologique possible – la somme, l'abrégé, le pli, le point de contraction de la doctrine évangélique. Si le lieu est donc par soi *atopique*, il est toujours en même temps le fond souverain et le générateur nourricier d'une *topologie ouverte* : et cette topologie, c'est la doctrine elle-même comme l'espace primitif de l'ordonnement et de l'arbitrage des problèmes, des alternatives et des controverses de toutes les *disputationes* offertes au champ discursif.

#### §11. Le problème de l'unité du concept de *locus*.

Nous en étions restés, à la fin de notre chapitre précédent, sur une certaine *aporie* de la théorie topologique de Philippe Melanchthon. Nous avons notamment eu à remarquer que le parcours analytique de la dialectique du *Compendiaria* de 1520 se bouclait, en dernier recours, sur une conception encore très *fragmentaire*, et, en un sens très équivoque du *lieu commun* de l'argumentation. Le terme même de *locus* y était employé, au sens prégnant, pour désigner les schèmes des procédures définitionnelles et argumenatives de l'activité discursive – et, selon cette première acception, le lieu de la dialectique se laissait d'abord désigner sous le titre de *locus finitionis*. Mais au-delà de cette signification nodale, le lieu argumentatif s'entendait encore de la *sentence marquante*, de la citation littéraire, des premiers principes et propositions axiomatiques des sciences particulières, et enfin des chapitres ou rubriques thématiques sous lesquelles ces différents types d'énoncés s'ordonnent dans une doctrine quelconque. L'opposition de ces différentes acceptions du lieu – acception procédurale et analytique, acception thématique, acception « citationnelle » - ne semblait, dans l'économie du manuel de 1520, jamais réduite à la matricialité d'une signification commune.

A peine pouvait-on deviner, derrière l'apparence de cette polysémie, les premières esquisses d'une réarticulation de l'opposition native à l'ordre plus fondamental de la distinction du *lieu dialectique* et du *lieu rhétorique*. Mais cette première précision ne va pas sans soulever de nouvelles difficultés. Si la filiation ou la parenté qui rapproche la deuxième et la troisième significations de notre schéma sémantique initial peut s'apercevoir sans peine –

---

<sup>326</sup> A l'occasion de son traitement du lieu « fides », Melanchthon, dans ses *Elementa* (427), résumera ainsi les antithèses de la foi : « Pugnancia. Simulatio fidei, Desperatio, Pavor Impius. »

les *chapitres* étant évidemment d'abord les différentes rubriques thématiques sous laquelle se partitionnent le rassemblement des sentences – il n'en va pas de même pour l'unité qui pourrait rassembler les deux termes restants. Comment donc peut-on parler indifféremment de *locus* à la fois comme des schèmes analytiques et comme des *capita* ou des *thématiques* des doctrines particulières sans risquer la simple équivocité ? Quelle communauté peut-il donc exister entre, d'une part, les catégories formelles du *tout*, de la *partie*, de l'*espèce*, du *genre* ou de la *cause* et, d'autre part, les thèmes positifs et oratoires de la *loi*, de la *vertu*, de la *maladie* ou de la  *cité*  – quelle communauté ou quelle analogie qui puisse justifier l'usage d'un mot unique pour désigner des opérateurs épistémiques aux fonctionnalités et aux échelles d'application si résolument hétérogènes ? Comment un auteur comme Melanchthon, si soucieux de revendiquer par ailleurs la neutralisation et l'évacuation de la polysémie dans la langue - idéal régulateur nodal et impératif inconditionnel de méthode – peut-il laisser circuler en même temps, dans ses manuels, un *terme* manifestement aussi polysémique que celui de « *lieu commun* » ? Enfin – et c'est là en un sens le paroxysme du mystère de cet usage – quel sens doit-on encore prêter à cette *communauté* du « *lieu commun* » lorsque le terme est employé pour qualifier une matière – le chapitre doctrinal – qui énonce et construit en elle-même précisément rien d'autre que l'extrême *spécificité* et l'extrême *particularité* du discours ? Qu'y a-t-il de moins *commun* que le thème particulier d'une science spécifique ?

Il ne serait pas inutile d'établir un inventaire des principales lignes de divergences structurelles selon lesquelles s'opposent la conception analytique et la conception thématique du lieu. La première distinguerait les deux significations selon l'axe de la dissociation du *formel* et du *matériel* – le lieu comme structure pure et le lieu comme réserve de « positivité » d'un discours. La seconde marquerait la disjonction d'une conception « active » et procédurale – le lieu comme opération et schématisation d'une analytique – et d'une conception « passive » et thématique – le lieu comme ce qui subit ou ce qui surgit de cette opération. Une troisième distinguerait encore nos deux acceptions initiales selon l'axe de l'opposition du *moyen* et de la *fin* – le lieu dialectique comme instrument de la constitution de la doctrine, et le lieu comme la fin ou la *chose-même* de cette doctrine. Une dernière, évidemment, pourrait encore distinguer les deux sens selon leur niveau de généralité – le lieu comme catégorie universelle de l'étant, et le lieu comme sous-genre de la nature ou de la culture. Par là nos questions inaugurales ne se posent encore qu'avec une plus grande urgence : pourquoi donc Melanchthon a-t-il cru bon de faire usage d'un terme unique pour qualifier deux « structures topiques » si manifestement distinctes ?

§12. Lieu commun et critique de la méthode de l'accumulation des sentences.

C'est précisément la résolution de ce problème qui nous permettra d'entendre, en un sens définitif, le mode d'articulation exact selon lequel notre auteur entend ordonner la coopération de la dialectique et de la rhétorique. Si la dialectique avait placé – en la figure du *genus didaskalikon* – son cheval de Troie dans l'édifice rhétorique, nous verrons que l'efficacité oratoire de la discipline argumentative ne s'arrête pas à ce seul genre de la *methodus docendi*. En réalité, c'est l'ensemble des procédures de l'inventivité oratoire – y compris dans le versant spécifique de son expressivité – qui trouve sa charpente nourricière dans le schématisme dialectique des *loci finitionum*. Nous savons qu'entre le *Compendiaria* de 1520 et les *Elementa* de 1531, Melanchthon renoncera définitivement à la représentation « cumulative », pédagogique et mnésique des lieux communs – représentation héritée d'abord d'Erasme<sup>327</sup> et qui assimilait l'organisation topique du savoir à la constitution d'un recueil de sentences. Si les motivations profondes et les raisons structurelles de ce renoncement trouvent déjà sans doute leurs racines premières dans la théorie inaugurale de la dialectique mélanchthonienne, ce n'est qu'en 1531, dans le chapitre précisément consacré à la question des *loci communes*, que cette critique s'exprimera avec une pleine expressivité :

« Certains croient qu'ils sont en possession des lieux communs quand ils ont amoncelé des sentences sur des choses diverses qu'ils ont extraites ici ou là des poètes et des orateurs. Et parce qu'ils jugent que cet amoncellement de propos remarquables est la doctrine même dans sa totalité et perfection, ils n'ont pas d'autres desseins en lisant les auteurs que de récolter certains propos comme si c'était des fleurs à butiner. Pendant ce temps, ils n'apprennent parfaitement aucun art, ils ne comprennent nul écrit dans son intégralité, ils ne considèrent aucun discours dans sa totalité. Ce genre d'études a peu d'utilité, et il est d'autant plus dangereux d'en faire l'usage, que les imbéciles se persuadent qu'ils accèdent par là à la connaissance de la vraie doctrine, et rien n'est plus pernicieux que cela.<sup>328</sup> »

Si cette déclaration réduit la polysémie initiale du « locus » en écartant l'un des trois termes du schéma sémantique du *Compendiaria* (la topique comme accumulation de

---

<sup>327</sup> Sur cette représentation érasmienne des lieux et une étude du *De Copia*, voir d'abord l'ouvrage d'Ann Moss (*op. cit.*) qui peut être vu, en un sens et dans sa première partie, comme la tentative d'une restitution de la teneur théorique et de la genèse de la topique pédagogique érasmienne. Sur l'aspect plus exégétique de la question, on pourra encore se référer à l'ouvrage de Manfred Hoffmann, *Rhetoric and theology : the hermeneutic of Erasmus*, Toronto, Toronto Press, 1994.

<sup>328</sup> « Quidam putant se locos communes tenere, cum de variis rebus coacervatas sententias habent, quas passi ex poetis et oratoribus excerpserunt. Et quia iudicant hanc coacervationem insignium dictorum, perfectam esse doctrinam, nihil habent consilii in legendis autoribus, nisi ut inde tanquam flores dicta quaedam decerpant. Interim nullam artem perfecte discunt, nullum scriptum totum intelligunt, nusquam totum orationis genus considerant. Hoc sudium exiguam habet utilitatem, et hoc nomine plurimum nocet, quia in stultis doctrinae persuasionem parit, qua nihil est perniciosius. », *ibid.*, 452.

sentences), elle ne suspend toutefois pas pour autant la difficulté principielle que nous avons à affronter ici. Le nerf de la polysémie, nous l'avons vu, s'enlace d'abord dans l'opposition du locus comme *capuut* et du locus comme opérateur définitionnel – lieu rhétorique et lieu dialectique. Or cette difficulté n'est pas levée ici. A l'inverse, elle se voit bien plutôt radicalisée par le geste de cette critique : c'est en elle, en effet, que le sérieux et l'intérêt que Melanchthon porte à une définition rigoureuse de la méthode des lieux transparaît avec la plus grande netteté. Jusqu'au manuel de 1520, une interprétation minimaliste du « locus » mélanchthonien – interprétation selon laquelle le terme même de « lieu » n'aurait au fond qu'un usage indéterminé et plastique - resterait globalement tenable.

Mais si notre réformateur exhibe ici de manière si patente son attachement au *terme* et son ambition d'établir, par delà ou avec son usage, une véritable *méthodologie topique*, c'est-à-dire aussi un véritable *programme épistémologique* – quelle justification peut-on bien donner à cette équivocité si patente que nous venons de mettre au jour ? Comment une *méthodologie topique* qui prend l'allure d'un programme général de refondation des sciences peut-il s'accommoder d'une pareille ambiguïté dans l'emploi d'un terme à laquelle une fonction si *capitale* est précisément assignée ? Reprenons donc le fil de notre problème, et tentons d'abord de comprendre pleinement le sens de la critique que Melanchthon adresse ici à la conception érasmienne des lieux. Ce à quoi la méthode de « l'amoncellement des sentences » (« *coacervatas sententias* ») se trouve opposée, c'est nous le voyons la connaissance de la « doctrine même dans sa totalité et perfection ». La *logique cumulative* du butinage des adages est impropre à garantir l'accès aux doctrines qui constituent la vérité et la richesse des matières qui composent le système des sciences et des arts. Cette impropriété structurelle est encore *contre-productive* et *dangereuse* en cela qu'elle laisse naître *l'illusion de la connaissance* et prescrit donc la dispense effective du véritable apprentissage.

C'est évidemment le modèle de la somme théologique de la science médiévale – et en premier chef celle des *Sentences* de Pierre Lombard – qui est visé par delà la critique d'abord adressé à la pédagogie d'Erasme. Et en ce sens, le chapitre des *Elementa* sur les *loci communes* apparaît comme l'une des entrées les plus pertinentes pour comprendre l'infléchissement que la théologie de Wittenberg entend faire porter au modèle de la somme théologique. Une collecte de sentences ne peut jamais se renfermer – quel que puisse être le degré de sa synthèse et la richesse du matériau réuni – dans la constitution d'une véritable somme doctrinale. La *doctrine* est hermétique par naissance, et dans son économie intime, à la logique de l'accumulation des références et matières littéraires. Ce n'est pas la sentence qui peut prétendre constituer l'unité atomique de la somme. Il fallait tout le génie stratégique de

Melanchthon pour renvoyer dos à dos, sous l'unité d'une critique de toute *collecte de sentences*, la méthode de la théologie scolastique et la topique érasmiennne. La communauté lexicale de la « sentence » (la *sententia* ici mentionnée, mais aussi, dans un registre sémantique voisin, l'*adagium*) apparaît par là comme l'heureuse attestation de la complicité secrète des modèles scolastiques et érasmiens de la *structure doctrinale*. Par delà cet hasard lexical du commun usage d'une méthode de la *sentence*, le commentateur ne doit pas perdre de vue que ce qui est visé dans l'attaque en règle menée contre le butinage stérile, c'est moins l'entité de la *sentence* elle-même – le substrat et l'unité de l'opération – que la logique même de l'amoncellement. Plus exactement, les deux termes visés dans la critique apparaissent enchaînés dans un lien étroit de solidarité : la sentence, c'est ce qui ne peut qu'être amoncelé, collecté, juxtaposé, accumulé ; et l'opération de cette accumulation – quand il s'agit de lecture et de science – ne peut sans doute jamais porter sur rien de mieux que sur une sentence. *Sentence et accumulation* sont les deux faces, méthodiques et matérielles d'une même pièce : celle d'un simulacre doctrinal incertain et inutile. Le choix pour l'*abréviation* et la critique de l'abondance discursive tiennent peut-être tout entier dans la chair de cette accusation du *coacervatum* – c'est là le versant méthodologique et formel de l'attaque de la figure épistémique de la *somme théologique scolastique*<sup>329</sup>.

§13. Conflit des modèles de sommes et conflit des modèles d'exhaustivité : fondation dialectique et fondation herméneutique de la décision de l'abrégé.

Si l'accumulation de la sentence est inféconde et dangereuse, nous pouvons déduire, en négatif, et par choc en retour, *de ce qu'elle ne fait pas*, ce que doit faire, en revanche, la connaissance de la « vraie doctrine. » Melanchthon entendait pointer la déficience de la méthode des *lieux* en marquant sa triple inefficience pour *l'apprentissage de l'art* (« ils n'apprennent parfaitement aucun art »), *pour la compréhension intégrale des écrits* (« ils ne comprennent nul écrit dans son intégralité ») et *pour l'intelligence exhaustive des discours* (« ils ne considèrent aucun discours dans sa totalité »)<sup>330</sup>. Nous revoyons donc ici affleurer la solidarité native des deux offices *didactique* et *herméneutique* de la discipline rhétorique,

<sup>329</sup> Sur cette critique, voir notre chapitre suivant, où nous nous en tiendrons moins à des discussions formelles, et où nous tenterons d'analyser ce que la critique de la méthode de la collecte des sentences renferme aussi comme conséquence sur l'assignation du statut des *auctores* dans la théologie.

<sup>330</sup> L'intégralité et l'exhaustivité se disent toujours ici dans le lexique formel et dialectique de la totalité : c'est nous qui faisons varier le jeu des termes, l'auteur, lui, utilise constamment le seul « totum. ». Au fond, ce fait confirme encore notre interprétation selon laquelle c'est bien le schématisme dialectique du tout et des parties qui opère encore dans le problème herméneutique de *l'interprétation intégrale*.

réenrichis de la différence devenue explicite de l'écrit (« scriptum ») et du discours oral (« oratio »). Partout, c'est d'abord une accusation d'incomplétude ou d'insuffisance – l'incapacité à se saisir d'une intégralité, l'inaptitude à appréhender une totalité – qui motive la critique de la méthode topique du butinage. Formellement, l'on voit ainsi la discussion méthodologique se cristalliser déjà autour de l'opposition de deux modèles concurrents d'exhaustivité. Si la somme des sentences est stérile, c'est d'abord dans et par son incapacité à *coïncider* avec la somme de l'écrit, du discours ou de l'art. Si la topique d'inspiration érasmienne est toujours insuffisante, c'est parce que l'exhaustivité des recueils d'adages n'épuise jamais l'intégralité plénière de la doctrine. C'est un jeu de renversement construit autour des schèmes dialectiques du tout et des parties qui permettra d'éclairer le sens précis qui est conféré ici à l'opposition des deux modèles concurrents de somme et d'exhaustivité. Ce jeu permettra encore de saisir *en première approche* le constant reflet du schématisme dialectique à l'œuvre dans la discipline rhétorique. Dans un mouvement argumentatif nodal du chapitre sur les *loci* – mouvement argumentatif nodal de toute la rhétorique mélanchthonienne en un sens -, notre réformateur nous instruit ainsi sur le sens doctrinal et le mode opératoire de ces lieux :

« Ajoutons en outre que les règles de l'invention qui ont la plus grande utilité dans toutes les disputes sont celles qui concernent le transfert de l'hypothèse dans la thèse. On appelle « hypothèse », l'affaire particulière qui est objet de la controverse, par exemple la question de savoir si l'on doit faire la guerre contre les Turcs. On appelle « thèse » la question générale [sous laquelle l'affaire particulière doit être reconduite pour être résolue] par exemple, la question de savoir s'il est licite pour un chrétien, en général, de mener une guerre.

On peut constater facilement avec l'exemple du discours sur la guerre aux Turcs, que tout devient plus détaillé et plus riche, si l'on transfère le discours de l'espèce au genre et, si ainsi, à la question de savoir quels actes les rois qui défendent le peuple de Dieu doivent exécuter contre les brigandages des Turcs, l'on en revient à une discussion sur les devoirs d'un gouvernement, sur la guerre en général, sur la piété, sur l'office d'un roi saint etc. [...] le *De Oratore* de Cicéron nous enseigne qu'il faut considérer toujours quels lieux communs sont compris dans la cause. Parmi ceux-ci, certains contiennent toute la cause et ils concernent alors la thèse elle-même; tandis que d'autres ne sont qu'accessoires. Et comme cette thèse a quelquefois un lieu particulier dans le discours, elle engendre aussi bien des mots que des phrases [ou « idées » : voir note] dans toutes les parties du discours.<sup>331</sup> »

<sup>331</sup> « Addemus autem ad inventionis praecepta unum quo maximam vim habet in omnibus disputationibus, videlicet, ut hypothesin transferamus ad thesin. Vocant autem hypothesin, negocium de quo controversia est, circumscriptum circumstantiis, ut, sitne bellum movendum adversus Turcas. Thesis vocant generalem quaestionem, ut, liceatne christiano bella gerere. Facile autem iudicare potest, cum de Turcico bello dicendum est, omnia pleniora atque uberiora fore, si a specie ad genus oratio transferatur, et de magistratus officio, de bello in genere dicatur, quam pium, quam sanctum officium reges faciant, si has gentes divinitus ipsorum tutelae commissas, adversus Turcicum latrocinium defendant. Hoc praecipunt apud Ciceronem Antonius et Crassus, ut consideremus, qui loci communes haereant in cas, quorum alii totam causa continent, in quibus thesis versatur, alii incidunt obiter. Ac thesis illa, cum habet peculiarem interdum in oratione locum, tum verba et sententias

La méthode de l'invention oratoire, nous dit Melanchthon, expose les règles selon lesquelles l'orateur ou l'interprète peut convertir ou transférer l'hypothèse initiale du discours dans la thèse cardinale de la dispute en jeu. Avant d'entrer en détail dans le commentaire de cette procédure centrale de la rhétorique du réformateur, tentons de marquer d'emblée le contexte thématique de la citation. Ce qui est en jeu ici, c'est d'abord une *méthode d'interprétation des textes*, en tant que celle-ci doit servir pour le recyclage des *argumentations classiques* dans une nouvelle – et actuelle – circonstance disputatoire. Le transfert dont il est question ici, c'est donc avant tout celui de l'argument lui-même, qui se trouve *adapté* ou *ajusté* aux circonstances thématiques précises du problème oratoire. La méthode de la conversion de l'hypothèse dans la thèse se niche donc à l'exact point de jonction des fonctions herméneutiques et inventives de la rhétorique. Mais cette méthode de transfert est encore la méthode communément analytique à l'œuvre dans n'importe quel procédé inventif – celle que nous avons rencontré tout au long de notre étude de la dialectique du *Compendiaria*. La procédure que nous tentons de caractériser est donc, dans sa portée opératoire, co-extensive à l'activité oratoire elle-même : elle constitue la matrice commune aux différentes échelles de productivité – didactique et doctrinale, inventive et oratoire, interprétative et critique – qui se juxtaposent dans la construction ou la restitution des discours.

L'*hypothèse*, nous dit Melanchthon, c'est l'affaire particulière et circonstancielle – si nous pouvons dire : la problématique de surface - qui est l'objet du discours étudié ou de la controverse à débattre : doit-on faire la guerre aux Turcs ? La thèse apparaîtra au contraire comme l'*infrastructure*, la charpente ou la *problématique de fond* sur laquelle repose, en fait, les différentes ressources argumentatives convoquées pour la constitution du discours : un chrétien peut-il conduire une guerre ? La méthode du transfert de l'hypothèse dans la thèse apparaîtra donc d'abord comme un ensemble de procédures très banalement analytiques. De la même manière que la complexité des questions composés étaient réduites à l'unité nucléaire d'un ensemble de termes simples définis d'abord séparément ; l'hypothèse est reconduite ici à son infrastructure thématique par l'analyse et la dissection isolées des éléments de la composition initiale. Cette analyse se laisse interpréter – très trivialement encore une fois – comme une réduction de l'*espèce* au *genre*. Et cette réduction s'entend ici simplement

---

gignit in omnibus partibus orationis. », *ibid.*, 451 Nous justifierons par la suite la traduction « littérale » de l'opposition des « verba » et de la « sententias » et le fait que cette opposition ne renvoie pas ici – du moins pas directement – à la distinction de l'esprit et de la lettre (ce que le pluriel prouve déjà en un sens). Toutefois l'ambiguïté du terme « sententia » doit être tout de même remarquée : la « phrase », c'est aussi l'opinion ou l'idée.

sous le mode du passage d'une particularité quelconque à un plus haut degré de généralité : le « doit-on » de la question initiale se verra ainsi reconduit à un jugement portant, plus généralement, sur le sens générique, d'une part, de la *licence* (comme genre du devoir), et, d'autre part, du chrétien (comme genre du « on ») : est-il licite pour le chrétien de mener une guerre ?

Cette méthode de conversion ne présente – en regard des développements antérieurs – aucune originalité particulière. Mais la suite de notre citation s'avère, à l'inverse, tout à fait intéressante pour notre présent propos. La « thèse » s'y retrouve explicitement réinterprétée comme la « cause » - catégorie de la théorie oratoire classique – du discours. Et cette cause, nous dit Melancthon, renvoie à un ensemble de *lieux communs* dont certains sont seulement accessoires et dérivés mais dont d'autres renferment et épuisent, en eux même l'*intégralité* de la question disputée. La récurrence manifeste de verbes ou d'images associés au champ conceptuel de la topologie spatiale (« versatur », « continent » etc.) ne doit pas nous surprendre. La remarque que formule notre réformateur ici se situe au point précis de la rencontre du sens littéral et du sens figuratif du lieu. C'est comme jeu des parties et du tout que la topique ordonnance et organise l'espace discursif, en un sens quasiment littéralement spatial.

§14. Contraction de la doctrine et compression du texte : réduction interprétative à la thèse et surabondance dogmatique du *terme nu*.

Certaines causes ou certaines thèses donc, sont épuisés ou contenues dans la clôture d'un lieu commun unique. Qu'est-ce à dire ? La suite du texte nous renseigne un peu mieux sur ce sujet :

« A côté de celui de la thèse, des lieux occasionnels peuvent aussi être convoqués, comme le fait par exemple Cicéron dans son *Oratio pro Milone* quand il affirme que Clodius avait été puni par Dieu pour ses crimes contre la religion. D'une part Cicéron fait appel au *lieu commun* [de la *rétribution générale du crime*], mais d'autre part, il prouve aussi brièvement l'existence de Dieu et son gouvernement terrestre.<sup>332</sup> »

L'hypothèse de l'*oratio* – sa cause particulière – renvoie ici au problème factuel de l'impiété de Clodius : la mort du démagogue romain doit être interprétée comme l'effet et le

---

<sup>332</sup> « Et praeter hanc varie alluditur ad alios locos, qui obiter incidunt, ut, Cicero pro Milone, cum dicit Clodium Deo propter violatas religiones, poenas dedisse, alludit ad locum communem, et breviter probat Deum esse, et hunc mundum a Deo gubernari. », *ibid.*, 451.

salaires d'une punition divine visant à sanctionner les crimes dont la victime se serait rendue coupable vis-à-vis de l'institution religieuse. La thèse générale, sous laquelle l'argumentation est conduite, et que Melancthon laisse ici très largement implicite, peut être obtenue par le désassemblage des éléments simples qui composent l'hypothèse initiale. L'entité « Dieu » est ici indécomposable, et, en cela, nous verrons qu'elle ne constitue aussi qu'un lieu *accessoire* ou *second* de l'argumentation. L'espèce du *crime contre la religion* peut être réduite à l'entité générique du crime, voir même à la catégorie de l'*action* considérée universellement. L'individu Clodius, quant à lui, peut être reconduit à la communauté de l'espèce *homme*. Quant à l'espèce – négative – de la punition, elle apparaît comme la modalité particulière de la classe de la *rétribution* en général. La thèse que nous obtenons ainsi par la décomposition progressive des termes de l'hypothèse primitive se résout donc dans l'énoncé suivant : *l'homme est rétribué par Dieu de ses actes*. C'est à partir de cette thèse que Cicéron pourra montrer successivement que l'assassinat de Clodius répondait *en fait* aux effets du courroux divin, que l'homme était nécessairement impie, que Milon n'était donc qu'un véhicule accessoire de la Providence etc.

Or des quatre termes atomiques qui composent la thèse ainsi extraite – homme, rétribution, Dieu, action – un seul coïncide réellement en lui-même, et dans la seule clôture de son extension terminologique, au tout de la cause disputée. En effet, si nous tentons de développer l'extension lexicale de chaque terme séparément à partir des balises questionnantes exposées à l'occasion de la présentation du genre didascalique, nous verrons que les réseaux de thématiques satellites associées aux lieux « Dieu », « action », ou « humanité » apparaîtront bien souvent profondément disjoints de la thèse qu'il s'agit de défendre ici. La mention du *quid*, de l'*officius* ou de la *causa* de l'homme, de Dieu ou de l'action en général est tout à fait indifférente à la question centrale de l'*oratio*. Et en ce sens, c'est de manière accessoire, et toujours brièvement (« breviter »), que Cicéron peut s'autoriser quelques digressions sur la question de la nature divine, la preuve de son existence etc. Ces développements sont pour ainsi dire des compléments subsidiaires, ou, pour employer un lexique emprunté à l'axiomatique, des « scolies » de l'argumentation. Au contraire, le développement thématique de la *rétribution* pourra non seulement se juxtaposer rigoureusement avec le tout de la thèse engagée, mais inclure encore en lui-même des renvois aux autres termes de l'énoncé initial. Quelles sont les causes efficientes de la rétribution sinon Dieu et l'action humaine ? Quelle est l'espèce ou la partie de la rétribution sinon la punition et le châtement ? Quels sont les fins et les effets possibles d'une telle punition sinon, aussi, la mort du coupable ?

C'est en ce sens que le lieu *rétribution* contient, dans sa seule clôture – celle que permettent de développer analytiquement les lieux définitionnels de la dialectique – le sens total de la thèse oratoire mise en jeu. Et c'est en ce sens précisément encore que Melanchthon pourra dire que certains lieux résument en eux-mêmes toute la richesse argumentative et thématique d'une thèse discursive. Ce que notre auteur exhibe ici, c'est donc la possibilité pour un *tout* de coïncider avec soi ou de s'épuiser rigoureusement dans la seule restriction de l'une de ses *parties* propres. C'est encore inversement, et par construction symétrique, la puissance foncière de la *partie* à s'égaliser, à s'excéder et à se précéder elle-même, *en elle-même*, dans le tout qui la cloisonne. La thèse est toute entière présente à elle-même, virtuellement, dans l'un des termes simples qui la composent. C'est dans l'étrange *possibilité* de cette coïncidence que s'annoncent et s'avouent déjà le sens et les ressources propres de l'impératif d'abréviation. Commander l'abréviation, c'est confesser la capacité d'une doctrine à se ménager l'espace d'un resserrement, d'un spasme, d'une contraction – contorsion d'une réserve florissante de thèses et d'arguments dans la seule virtualité d'un *lieu unique*. Et c'est précisément cela que nous appelons un « lieu commun » : ce dont les puissances et les réserves analytiques s'affaissent dans l'étroitesse d'un atome lexical ; ce dont les satellites notionnels et les extensions thématiques, somnolent déjà dans l'abrégé d'un terme élémentaire. *Le lieu, c'est le mot dans la latence de son surcroît, le mot dans le sommeil de son excédence* – la surabondance de la terminologie.

Mais si la coïncidence du tout à sa partie s'atteste d'abord à l'échelle de la *thèse*, cette même logique est encore engagée aussi à l'échelle textuelle ou oratoire. Rappelons la conclusion mystérieuse de notre citation précédente, pour laquelle nous en étions volontairement restés à une traduction très littérale :

« Et comme cette thèse a quelquefois un lieu particulier dans un discours, elle engendre aussi bien des mots et des phrases dans toutes les parties du discours.<sup>333</sup> »

La thèse, en tant qu'elle coïncide avec la *simplicité terminologique d'un lieu commun* n'est pas seulement dérivée *après coup* d'une décomposition définitionnelle de l'hypothèse initiale : elle se *rencontre* et se *découvre* aussi, par soi, et sous sa forme abrégative dans la figure de certains mots isolés, disséminés ça et là dans le procès total du texte ou du discours commentés. Et puisque la thèse est elle-même le *nœud* de la totalité discursive, c'est cette intégralité même qui se résume et se contracte parfois dans l'économie extrême de certains termes nucléaires. Un mot qui renferme en abrégé le sens de l'intégralité

---

<sup>333</sup> Voir fin de note 44.

d'un discours, *voilà donc ce qu'est un lieu commun oratoire*. Et c'est en ce sens, précisément, que le lieu pourra constituer l'*arme de guerre* destinée à se substituer à l'unité faussement doctrinale de la *sentence*. Là où l'accumulation et la collecte indéfinie de sentences s'épuisaient, toujours vainement, à recomposer l'intégralité herméneutique d'un discours ou la totalité épistémique d'une somme doctrinale, le lieu, lui, du fond même de sa plus extrême abréviation – réduction à l'atome terminologique – épouse d'emblée les contours de la complétude oratoire. Cette *intégralité* discursive ou cette *complétude* doctrinale qui s'équivaut et se résout dans les termes élémentaires d'une terminologie, *c'est là précisément la somme de l'épistémologie de Wittenberg*. De ces lieux qui se résument dans une série de termes simples, et de cette doctrine qui se résume dans ces lieux, Melanchthon pourra donc nous dire :

« Sous des lieux communs, ce sont non seulement des vertus et des vices qui doivent être compris, mais aussi les principaux chapitres de chaque genre de doctrine qui contiennent les sources et la somme de l'art en question.<sup>334</sup> »

C'est là le sens le plus élémentaire, de cette coïncidence et de cette dépendance mutuelle du progrès dans l'acquisition de la doctrine, et de l'avancement dans l'intelligence des lieux. La complicité originaire de toute topique et toute doctrine – et le fondement de toute topologie dans une épistémologie – se donne encore à voir dans les quelques lignes conclusives qui suivent notre citation :

« Il est vrai que dans les affaires civiles, on discute souvent sur les vertus et les vices, le hasard ou la chance, des lois ou les coutumes etc. C'est pourquoi les orateurs aiment particulièrement mentionner ces lieux. Mais ils ne peuvent ni parfaitement les comprendre, ni accéder à toute l'abondance et la variété de leurs usages possibles si ils ne sont pas familiers avec les arts dans lesquelles ils opèrent. Par conséquent, il est nécessaire, pour bien parler et bien écrire, d'ajouter [à l'étude de l'art oratoire] une étude dans les principaux arts [du savoir humain], donc dans la philosophie, la doctrine religieuse, le droit et l'histoire.<sup>335</sup> »

---

<sup>334</sup> « Ac voco locos communes, non tantum virtutes et vicia, sed in omni doctrinae genere praecipua capita, quae fontes et summam artis continent. », *ibid.*, 452. On notera évidemment encore l'accent très nettement anti-érasmien de cette affirmation.

<sup>335</sup> « Verum quia in civilibus negociis saepe existunt disputationes de virtutibus, de vitiis, de fortuna, de legibus, de consuetudine. Ideo rhetores horum locorum praecipue mentionem faciunt, qui tamen neque perfecte intelligi, neque copiose ac varie tractari possunt, nisi cognitis illis artibus, in quibus versantur. Quare necesse est ad bene dicendum addere studium omnium maximarum artium, philosophiae, doctrinae religionis, iuris et historiarum. », *ibid.*, 453. Il serait intéressant de commenter l'évitement quasi systématique du terme même de « théologie » dans les *Elementa* – pourtant si surchargés de références à la « doctrine religieuse. » Ce n'est pas notre propos pour le moment, mais nous tâcherons d'y revenir par la suite.

Les lieux oratoires, bien loin d'être de simples méthodes ou de simples schèmes de l'invention discursive, sont donc d'abord, et au sens le plus rigoureux, des lieux épistémiques et doctrinaux. En tant que la rhétorique s'assigne à la description des genres judiciaires (qui relève du droit), délibératif (qui relève de la philosophie) ou démonstratif (qui relève, pour une part de l'histoire) elle fait donc *acte de science*. Si la dialectique délivre les conditions et les modalités constructives de toute doctrine possible, la rhétorique apparaît donc, quant à elle, comme le lieu de naissance effectif des doctrines des sciences et des arts du système général du savoir humain.

§15. L'abréviation interprétative et le « cercle du tout et des parties ».

Mais l'efficience de cette topique ne s'arrête pas à cette seule productivité épistémique ou doctrinale. Elle est riche, encore, d'une opérativité herméneutique ou interprétative qui aura, nous le verrons, une prégnance remarquable dans la réforme de la méthode de l'exégèse. C'est par la connaissance de la doctrine et de ses contractions topiques que nous pouvons, en effet, saisir avec une pleine intelligence la signification de certains passages de lettres classiques, mais aussi de l'Écriture Sainte elle-même :

« Mais prenons l'exemple des discussions ecclésiastiques qui demeurent tout à fait vides si elles ne sont pas référées aux principaux lieux de la doctrine chrétienne. Si par exemple quelqu'un évoque l'histoire de David dans laquelle on raconte comment le roi a commis son adultère et comment il a été réprouvé par le Prophète [Natân, 2 Sam. 11-12], alors il faut faire appel au lieu commun de la pénitence. Car beaucoup peut être dit, aussi bien de l'adultère que de la honte [...] mais parmi les lieux qui peuvent être choisis, le plus approprié est celui qui relève de la doctrine chrétienne.<sup>336</sup> »

Toute *oratio* ou tout *scriptum* commentés doivent être interprétés sur fond d'une mobilisation des lieux de la doctrine appropriée. La punition de David, narrée dans Samuel 11, ne peut, par exemple être pleinement comprise si l'interprète s'en tient aux *lieux communs ordinaires du droit ou de la philosophie* – la rétribution, la justice correctrice, la peine, la sanction etc. Mais cette interprétation requiert aussi l'usage des lieux spécifiques de la théologie ou de la « doctrine chrétienne », et notamment celui de la pénitence et du pardon.

---

<sup>336</sup> « Sed sumamus exempla ab ecclesiasticis concionibus, quae prorsus ociosae erunt, nisi ad praecipuos locos doctrinae Christianae referantur. Si quis enarret historiam Davidis, quomodo propter admissum adulterium a Propheta obiurgatus sit, locus communis rit de poenitentia. Etsi enim et de adulterii turpitudine multa dici possunt, tamen delectus adhibendus est locorum, et excerpendus is, qui maxime proprius est doctrinae Christianae. », *ibid.*, 451.

C'est à partir du problème de cette pénitence, que l'intervention divine peut être saisie dans sa signification la plus intime. C'est cette doctrine des lieux – comme de l'abrégé nominal qui résume, dans la clôture de sa seule terminologie, l'intégralité virtuelle de la ressource argumentative d'une *oratio* – qui permet encore de lever les paradoxes associées au cercle topique de l'interprétation. Ce cercle a été reproché jusqu'à une époque très récente, par les commentateurs de la théologie réformée, qui croyaient pouvoir déceler, dans l'« herméneutique » des lieux, la latence d'une pétition de principe<sup>337</sup>. Si *le lieu commun* est dérivé d'un texte-source, comment peut-il donc prétendre en même temps guider l'interprétation de ce texte ? Et si le lieu commun encadre *a priori* l'interprétation de ce texte, comment peut-il en être tiré *a posteriori* ?

La difficulté peut être évidemment résolue en montrant que la connaissance de la somme de la doctrine du Livre – dérivée d'une fréquentation intégrale de l'Écriture – permet, après coup, et rétrospectivement de constituer la doctrine qui préside, dans son détail, à l'interprétation de tel ou tel passage spécifique. Mais cette nouvelle solution n'arrange que partiellement notre affaire : elle nous fait retomber dans un cercle en un sens encore plus embarrassant : celui, bien connu des herméneutes, qui s'énonce comme *le cercle du tout et des parties*. De quel point de départ assuré l'interprétation d'un texte peut-elle donc se prévaloir si la connaissance du contexte global et l'intelligence particulière des détails s'entreprennent constamment ? Nous croyons non seulement que Melancthon n'ignorait pas cette difficulté d'exégèse, mais nous croyons encore – et bien plus – que la tentative faite pour la résoudre à partir de la doctrine de la *contraction topique du tout*, est, en son fond, le principe motivationnel premier de la redéfinition théologique de la somme. C'est à même la plus nucléaire de ses parties propres – le mot, l'unité nominale – que la somme doctrinale, ça et là, se raidit et se tasse. Et c'est vers l'excès ou le surcroît de l'intégral que ce qui s'avoue d'abord comme le plus incomplet et le plus partiel des éléments discursifs – mot simple, terme élémentaire – fait signe dans sa ressource thématique latente. *Les accroches monadiques et terminales de la doctrine*, c'est là ce qui rend raison de la possibilité d'ouvrir, à même l'insuffisance du partiel, une *anticipation* et un *acompte herméneutique* de toute complétude épistémique et doctrinale.

---

<sup>337</sup> Voir par exemple Dilthey qui dénonce, dans sa *Conception du Monde et analyse de l'Homme*, Paris, Cerf, 1999, le dogmatisme de l'« herméneutique de Flacius » avec des mots qui renvoient plutôt à la conceptualité de Melancthon : « Ainsi avec cette hypothèse dogmatique, la méthode qui en procède, et qui consiste à expliquer chaque passage à partir du tout de l'Écriture se rapproche, dans son opération principale, du morcellement et de la destruction du tout de l'Écriture qu'elle combattait pourtant chez les catholiques. Elle disperse les membres isolés des écrits particuliers sur tous les *loci* de la dogmatique, elle s'efforce même de refaçonner ces membres logiquement pour y parvenir. », p.133.

## §16. Les lieux communs des différents genres oratoires.

Si ce bref parcours explicatif, conduit dans les entrelacs notionnels du chapitre sur les *lieux communs* des *Elementa* de 1531, nous permet d’entrevoir quelques rayons lumineux, affleurant ça et là sur les thèmes de la genèse rhétorique des doctrines des *artes*, et sur la constitution substantiellement topique de celles-ci ; il nous faut avouer en même temps que nous n’avons pas avancé d’un pas, par ce premier détour thématique, sur la question qui était la nôtre aux prémisses de cette étude. Il nous faut désormais revenir à cette question initiale et tenter d’avancer plus avant dans la voie de sa résolution : comment donc peuvent s’articuler les conceptions dialectiques et rhétoriques des lieux communs ? Comment ce même terme de « *locus* » – astreint, lui aussi à l’exigence de certitude et d’univocité - peut-il simultanément s’employer pour désigner les *schèmes formels* des définitions et les *chapitres* des doctrines « positives » des différents *artes* ?

Les lieux des doctrines « rhétoriques », c'est-à-dire des doctrines judiciaires, délibératives et démonstratives font l’objet d’un traitement assez elliptique dans la rhétorique mélancthonienne, y compris dans ses versions les plus tardives. Cette concision ne doit pas nous surprendre : au-delà du fait qu’elle apparaît, dans le discours de notre réformateur, comme un impératif général de méthode – dont nous commençons à apercevoir les mobiles – elle se justifie plus encore, dans le cas présent, par l’intention propre du manuel rhétorique. Ce dernier constitue d’abord, en effet, un *instrument méthodologique*, et sa vocation se borne donc très largement à dégager les préceptes et principes généraux de l’invention, de la disposition et de l’élocution. Sur les questions doctrinales, la rhétorique doit fournir avant tout à l’étudiant un *index* propres à dégager les matériaux premiers d’une analytique des thèmes et à encadrer le parcours interprétatif dans les références classiques. Sur le traitement des thèmes des doctrines rhétoriques, une différence se fait jour, toutefois, entre la méthode utilisée pour le genre judiciaire et délibératif et le procédé qui régit le traitement du genre démonstratif. Si les lieux judiciaires et délibératifs sont décrits – et, comme nous le verrons aussi déduits – rigoureusement dans leur genèse et les différentes modalités possibles de leurs usages, Melancthon se contente au contraire de brosser, à propos des lieux démonstratifs, un inventaire sans ordre, et sans doute même sans prétention d’exhaustivité.

Le genre démonstratif, rappelons le, est le rejeton latin du genre épideictique aristotélicien, et enclot donc dans sa portée discursive l’ensemble *des orationes* qui se vouent

à la tâche de prononcer des louanges ou des blâmes, au sujet d'une action passée ou de la personnalité d'une figure historique. En ce sens, c'est évidemment de la doctrine de l'histoire – dont il serait intéressant, par ailleurs, de connaître le sens qu'elle revêt pour P. Melanchthon – et de la doctrine morale de la philosophie que le genre démonstratif tire ses chapitres et ses arguments. Partout et toujours, c'est, dans le blâme comme dans la louange, d'exemplarité qu'il s'agit. La réputation et l'importance civile de celui qui constitue l'objet du discours sont donc évidemment les *réquisits* fondamentaux du genre démonstratif. C'est à ce titre seulement que la louange ou le blâme peuvent assumer leur office pédagogique et moral – l'*oratio* démonstrative étant aussi l'un des sites inchoatifs et des véhicules publics de l'institution et de la confirmation des *normes sociales*. C'est donc toujours des différents moments de l'*identité* d'une personne en général – identité civile, caractères naturels, tempéraments, dons d'esprits, actions – que dérivent les lieux du genre démonstratif. Melanchthon nous dit ainsi :

« Quand nous louons une personne, nous devons narrer l'histoire en bon ordre, et suivre l'enchaînement des choses en discourant. [Les lieux démonstratifs] sont donc les lieux de la personne : patrie, sexe, naissance, qualités innées, éducation, discipline, doctrine, actes, principal acte, fin de vie, opinion post-mortem.<sup>338</sup> »

Les lieux démonstratifs de la personne apparaissent comme les instruments du bon ordre (« ordine), de la bonne succession (« seriem ») dans la narration des chroniques. La liste de ces lieux est évidemment très largement reprise de la tradition épideictique post-aristotélicienne. Son commentaire ne présenterait donc pas d'intérêt particulier si elle ne ménageait pas l'espace, au milieu de ces *modes descriptifs* de l'identité personnelle, pour la mention étrange du *locus* de la doctrine (« doctrina »). Ici déjà la *doctrine* – qui ne désigne sans doute encore qu'une forme quelconque d'opinions professés – s'avoue déjà comme un *locus personae*, c'est-à-dire comme un mode fondamental de l'*identité personnelle*. Or la personne, ce n'est précisément pas le chrétien ou l'individu confessant, dans la restriction de son espace communautaire, mais *l'homme civil et politique*. Comme les autres moments de l'identité naturelle, caractérielle ou historique, la *doctrine* nous apparaît donc aussi comme une composante civile et une qualité identitaire essentielles de l'individu lui-même : *la doctrine est un prédicat de la personnalité*. Bien que l'intégration de cette *doctrina* dans l'inventaire des modes personnels ait sans doute, en un sens déjà, ses points d'ancrage dans les théories cicéroniennes de la rhétorique, elle résonne toutefois encore avec un écho

<sup>338</sup> « Cum laudamus personam, ordine narramus historiam, et rerum seriem in dicendo sequimur. Sunt igitur loci personarum : Patria, Sexus, Natales, Ingenium, Educatio, Disciplina, Doctrina, Res gestae, Praemia rerum gestarum, Vitae exitus, Opinio post mortem. », *ibid.*, 448.

particulier, à la veille des conflits des religions chrétiennes et de sa problématique *civile* des « confessions de foi ». Que la confession de foi ne soit pas d'abord une problématique civile mais communautaire et religieuse, c'est là sans doute une évidence indépassable. Toutefois l'intégration de la *doctrina* dans la liste des lieux de la personne, c'est-à-dire précisément des lieux de *l'identité terrestre et publique*, fait signe vers l'extension civile de la problématique de la confession personnelle de la doctrine.

#### §17. Les genres judiciaire et démonstratif.

Passons-en maintenant aux deux autres doctrines des genres oratoires restants. Concernant le genre judiciaire – dont les lieux constituent les *statuts* –, Melanchthon nous dit :

« Les jurisconsultes se sont appropriés les lieux suivants :  
La nature  
La loi  
La coutume.<sup>339</sup> »

Sur ce point, une précision terminologique s'impose. Melanchthon parle à plusieurs reprises des *statuts* du genre judiciaire, ou encore du « statut de la cause ». Par la suite, les *statuts* sont plus ou moins explicitement assimilés aux lieux communs du genre judiciaire lui-même<sup>340</sup>. Certains commentateurs<sup>341</sup> semblent avoir porté une attention et un intérêt tout particulier – et, nous semble-t-il excessif – à cette identification, comme si la vérité et la matrice même de la conception topique de Melanchthon pouvait, en elle, trouver sa demeure et son site. Nous avouons ne pas comprendre vraiment les raisons de l'engouement, et même la fascination, que suscite cette notion – secondaire, il nous semble – de l'armature notionnelle du réformateur. A aucun moment, et sous aucun prétexte interprétatif, ne semble pouvoir se justifier l'idée selon laquelle le terme de « *statut* » appartiendrait à la charpente structurelle première de la conceptualité topique mélanchthonienne. C'est de la rhétorique romaine, et notamment d'Hermagoras, de Cicéron ou de Quintilien que Melanchthon hérite ce

---

<sup>339</sup> « Ideo loci summuntur a Iurisconsultis :  
Natura.  
Lex.  
Consuetudo. », *ibid.*, p. 436.

<sup>340</sup> « Sunt enim diversi loci diversorum statuum, quia vero hic status totus versatur circa iuris quaestionem. », *ibid.*, p. 436.

<sup>341</sup> C'est le cas notamment de K. Meerhoff, *op. cit.* ; et de A. Moss, *op. cit.*

terme de « statut » - que les traducteurs des auteurs en question rendent souvent seulement par le français « état ». Les *Institutiones oratores* de Quintilien nous disent, à ce sujet :

« Ce que j'appelle *état* [c'est précisément le statut dont nous parlons : *status*] d'autres l'appellent *constitution*, ou *ce qui ressort de la question*; Théodore, le *chef principal*, κεφάλαιον γενικότατον, auquel se rapporte tout. Ces différents noms signifient au fond la même chose, et le mot importe peu, pourvu que la chose soit claire.<sup>342</sup> »

Pour Hermagoras et Cicéron, le *status* est tout simplement l'équivalent latin du grec « *thesis* » et le terme est donc employé ordinairement pour désigner la thèse – question universelle – sous laquelle l'orateur entend reconduire la *quaestio* de son *oratio*. Cicéron nous dit encore à ce sujet, que l'on reconnaît aisément le *status* d'une argumentation en identifiant le point par lequel l'adversaire judiciaire entend mener son attaque<sup>343</sup>. Chez Quintilien, le *status* ou « état de la cause » se réfère seulement au genre (négatif, conjectural etc.) de la question principale du discours (la *causa*, qui est ici encore un équivalent de la *thesis* grecque). C'est sans doute de la notion cicéronienne de *status* que Melanchthon est le plus proche dans ses *Elementa*. Nous pouvons nous en assurer en constatant que le terme est toujours réservé, chez notre auteur, au seul traitement du genre *judiciaire* – sur lequel l'orateur romain concentre précisément son attention. Si le « statut de la cause » mélanchthonien finit bien par s'identifier ici avec le lieu commun lui-même, ce n'est donc jamais là qu'une *résonance dérivée* de l'identification originaire de la *thèse elle-même* avec le lieu argumentatif. C'est sur la question de la signification de cette reconduction de la *thesis* aux *loci communes* que tout interprète doit porter, en premier chef, son intérêt, et non sur le problème de ce *status* qui n'en est toujours que l'exemplification judiciaire.

Précisons encore un autre point : le genre *judiciaire* – comme tous les genres rhétoriques de la théorie oratoire de Melanchthon - est, en son fond, un *genre doctrinal*. La description de ses lieux coïncide, et c'est là le sens de tout notre propos, avec l'exposition des principes même de la *doctrine* qui nourrit l'activité disputatoire des tribunaux. En ce sens, la traduction du terme latin « *genus iuridicalis* » par le français « genre juridique » ne serait pas absurde, et rendrait sans doute mieux compte de l'extension sémantique du terme que le plus traditionnel « judiciaire » auquel nous ne nous résignons finalement que pour des (mauvaises) raisons d'orthodoxie traductionnelle. Le genre rhétorique est toujours gros de cette polysémie : il est genre oratoire et genre doctrinal – *genre judiciaire et doctrine du droit*. Ici

<sup>342</sup> Quintilien, *Institution oratoire*, op. cit., livre III, chap. 6.

<sup>343</sup> C'est en tout cas ainsi que Quintilien résume la conception cicéronienne du *status* dans le chapitre mentionné dans la note précédente.

encore, c'est à la théologie que Melanchthon empruntera la majeure partie de ses illustrations des *lieux juridiques*. Le traitement rhétorique de la *lex* laissera encore résonner, par exemple, les distinctions théologiques des *Loci communes* de 1521. C'est ainsi dans l'ensemble des genres oratoires que la doctrine chrétienne disséminera ses traces. Or ce fait n'est ni un hasard ni une anecdote. Si la théologie traverse ainsi les divisions doctrinales et génériques de l'*oratio*, ce n'est pas tant du fait d'une prétendue destination religieuse de la rhétorique que parce que le thème théologique est *par soi* transversal aux oppositions du judiciaire, du démonstratif et du délibératif. Si la *doctrine sacrée* a donc son lieu de naissance dans le genre didascalique, c'est encore dans le droit, dans l'histoire et dans les affaires civiles qu'elle déploie et épanche ses contenus thématiques particuliers : par là déjà l'*oratio* christique s'atteste comme le modèle parfait de tout discours *fiable* - par là déjà la théologie se constitue comme une archi-rhétorique et un archi-logos.

Qu'en est-il du genre délibératif ? Melanchthon nous dit à son sujet :

« Les lieux argumentatifs sont au nombre de trois :

L'honorable [*honestum*]

L'utile

Le facile.<sup>344</sup> »

Ici encore les lieux oratoires sont donc réduits à une *triade*. Clairement le lieu des « affaires civiles » ne marque aucune prégnance particulière du thème moral. C'est plutôt dans le genre démonstratif que celle-ci trouve son site natif. Dans le délibératif, il s'agit d'abord d'*optimisation* et d'efficacité dans les intérêts communs du gouvernement civil. Ce point est encore et évidemment dans l'ordre et dans l'esprit de la rhétorique classique.

§18. Le schématisme dialectique des lieux communs des doctrines oratoires.

Venons-en maintenant au fait. D'où Melanchthon tire-t-il la liste ses lieux ? De quels principes l'orateur peut-il déduire les thèmes et chapitres matriciels de la doctrine du genre auquel se réfère son activité discursive ? Comment, enfin, peut-il se voir garanti de leur *complétude* ? Nous touchons là au point nodal de la rhétorique mélanchthonienne et de ce que

---

<sup>344</sup> « Loci argumentorum tres sunt :

Honestum.

Utile.

Facile. », Melanchthon, *Elementa*, *op. cit.*, 446.

nous appellerons le schématisme ou la déduction dialectique des thèmes doctrinaux. Notre auteur nous dit :

« Or ces lieux : l'honnête, l'utile et le facile sont nés des lieux dialectique de la définition et de la cause [...] L'honneur est dérivé du droit divin et humain et de la définition des différentes vertus. Et les lois appartiennent à la cause efficiente. Elles déterminent en effet la volonté humaine à l'action.<sup>345</sup> »

Dans la doctrine du droit – ou le genre judiciaire -, Melanchthon remarquait déjà, après l'exposition de la triade nature-loi-coutume que « ces lieux appartiennent à la cause efficiente, qui relève de la dialectique.<sup>346</sup> » L'opérativité *rhétorique* de la dialectique ne consiste donc plus seulement ici à amplifier ou démultiplier des matières oratoires à partir d'un thème donné, mais à déduire ou à dériver *ces thèmes mêmes* des schèmes formels initiaux de la doctrine des catégories et des prédicables. Les lieux communs des doctrines des *artes* s'alimentent donc, eux aussi, en dernier recours, des structures matricielles que sont les lieux communs de la dialectique. Chaque *locus* ou chaque *capuut* tire sa genèse et son efficience doctrinale de son inclusion dans le réseau élémentaire et formels des *loci finitionum*. L'utilité par exemple, est moins, dans le discours délibératif ou éthique, un point focal et une thématique fondamentale des matières de la science considérée qu'une *unité distributive ouverte* construisant la classe des arguments rattachés au lieu dialectique de la cause finale. Les lieux communs des doctrines particulières nous apparaissent donc ici comme les classes respectives des objets, des événements et des propriétés circonscrites par les lieux universels de la dialectique en tant qu'ils sont rapportés au genre ou à l'objet donc la science en question assume la prise en charge.

Le *capuut* de la doctrine, c'est la réduction et l'application des formes de l'ontologie à l'univers clos du discours. L'*utile*, pour reprendre l'exemple dont il est question ici, apparaîtra ainsi comme le lieu de tous les arguments moraux ou délibératifs tirés de la description de l'*homme* menée selon le lieu commun de la *cause finale*. Le *lieu de la doctrine* apparaît alors comme le champ ou comme la surface d'application du *lieu commun fondamental et dialectique* à un domaine particulier de l'étant – l'anthropologie en morale, la cité dans la doctrine délibérative etc. Dit encore autrement, le lieu comme *capuut* est la clôture de tous les éléments matériels discursifs engendrés par l'application particulière du

---

<sup>345</sup> « Nascuntur autem hi loci : honestum, utile et facile, in locis dialecticis : definitionem et causarum. [...] Honestas autem sumitur ex legibus divinis humanis, adeoque ex virtutum definitionibus. Pertinent autem leges ad causam efficientes. Movent enim hominum voluntates ad agendum. », *ibid.*, 446.

<sup>346</sup> « Hi loci pertinent ad causam efficientem, apud dialecticos. », *ibid.*, 436.

*lieu* à l'univers originaire du discours. Si l'univers de la doctrine délibérative est l'anthropologie, le *capuut* « utile » est le domaine des éléments (l'intérêt financier, la satisfaction des besoins naturels, l'intérêt social, l'honneur, le respect de la loi) délimité par l'application de la fonction « cause finale » à l'univers total des *faits humains*. Ces quelques remarques capitales appellent les précisions suivantes :

a) La théorie mélanchthonienne du schématisme des lieux oratoires exhibe nettement le programme d'une dérivation totale des matières discursives depuis le réseau initial des *lieux formels* de la dialectique. En ce sens, le projet mélanchthonien peut nous apparaître comme étant globalement isomorphe ou homologue, dans sa logique, aux tentatives philosophiques d'une *déduction totale des sciences* depuis l'ontologie. Si comme nous le savons, les lieux dialectiques procèdent – en partie seulement, et nous n'y insisterons jamais assez – des catégories de la métaphysique, il ne faut toutefois pas voir le schématisme ou la dérivation doctrinale en question ici comme un schématisme essentiellement *métaphysique*. Ce n'est pas du monde, mais de l'univers d'une *oratio* possible dont il est question ici. Ce n'est pas d'une dérivation chosique ou réelle mais d'une dérivation d'abord lexicale ou thématique (ce qui, nous l'avons vu, revient, pour Melanchthon au même) dont il s'agit encore. Si le lien de référentialité du discours unit évidemment en un sens les deux points de vues – ou du moins leur prescrit une constante collaboration – nous ne devons jamais perdre de vue les amarres discursive et oratoires de la théorie de la dérivation dialectique des lieux doctrinaux. En ce sens s'il y a bien quelque chose comme une ontologie mélanchthonienne, celle-ci est d'abord une *ontologie du λόγος* ou une ontologie de la Parole : c'est à une déduction *logique* du concret et non à sa déduction *métaphysique* que s'assigne l'épistémologie de Wittenberg.

b) Nous devons encore remarquer que la double fonction amplificatrice et réductrice des lieux nous apparaît ici sous un nouveau jour. Si elle signifiait d'abord la connivence d'une opérativité inventive et argumentative (« Les lieux communs sont utilisés aussi bien pour la *preuve* (probandum) que pour l'*amplification* (amplificandum)<sup>347</sup> »), elle renvoie ici encore à la double fonction *extensive* et *partitive* du schématisme des lieux dialectiques dans la constitution des chapitres de la doctrine. Le lieu dialectique nous est apparu comme une *fonction* ou comme une *application* qui associe l'univers de discours initial à la classe de certaines matières discursives particulières (les chapitres). Or cette fonction est à la fois une *extension* de l'univers du discours dans des domaines adjacents ou corrélés et une *partition* de

---

<sup>347</sup> *Ibid.*, 451.

l'unité initiale en sous-domaines propres. De la même manière que les lieux dialectiques d'Agricola étaient divisés en *lieux internes* et *lieux externes*, les chapitres de la doctrine seront donc aussi internes et externes au domaine initial selon qu'ils procèdent de la dimension partitive ou de la dimension extensive du schématisme dialectique. Ce schématisme est notamment interne lorsqu'il procède d'un lieu formel comme celui de la *définition*. Si l'univers du discours délibératif est l'anthropologie – s'assigne donc au domaine lexical initial de l'*homme* –, nous pouvons par simple analyse procéder de la manière suivante : l'homme est un animal doué d'une âme intelligible ; l'intellect a deux parties, théorique et pratique ; la partie pratique de l'âme est un état qui renferme un ensemble d'*habitus* ; les *habiti* sont excessifs, déficients ou médians ; les *habiti* médians sont les vertus qui se rapportent aux passions ; les passions sont corporelles et sociales – et c'est parmi ces vertus qui se rapportent aux passions sociales que nous retrouvons notre *honestum*. C'est ainsi que nous dérivons, par le lieu de la définition appliqué au domaine initial du discours, le lieu délibératif de l'*honestum* – qui est une partie propre de l'homme. De la même manière, on montrerait que le schématisme dialectique est ici extensif en tant qu'il se rapporte à l'inverse à l'*utile* qui procède de la mise en rapport de l'univers anthropologique avec son excédent de *causes finales* (qui délimitent un ensemble d'extériorités).

c) C'est en cela aussi que le lieu – et le *capuut* qui est par lui constitué – sont autant les thèmes de la doctrine des différents *artes* que les fonds de réserves de tous les arguments d'une *oratio*. En tant que la somme des *capita* délimite l'ensemble des *parties* et des *extensions* possibles d'un domaine inaugural de discours, cette somme configure aussi les classes des modes de propriétés ou des modes d'attributs possibles du *subjectum*. Ces classes d'attributs balisent le parcours d'un orateur le long de son sujet et commandent les identifications et distinctions qui sont au principe de l'argumentation.

d) Nous pouvons donc déjà répondre en un sens à cette question qui traverse tacitement, et du fond même de sa latence, l'ensemble du présent travail. Quel est l'*a priori*, quel est le *présupposé* qui commande, dans l'épistémologie de Wittenberg, le développement des sciences ? Cet *a priori*, disons le, c'est – outre l'équipement formel et opératoire des lieux dialectiques – ce que nous appelons *ici* l'univers du discours. Mais qu'est ce que l'univers du discours sinon ce qui s'abrège et se contracte dans l'unité d'un *terme simple* ? Et d'où tient-on ce terme simple primitif sinon de la *quaestio* de l'*oratio* – avec laquelle, d'ailleurs ce terme parfois se confond ? Nous pouvons donc affirmer sans faillir : le seul *a priori* de l'épistémologie mélanchthonienne, c'est l'*a priori* questionnant. C'est du point de départ et de la charge impulsive du problème que – moyennant l'amplification et l'encadrement matériel

des schèmes analytiques – se déduisent la richesse et la diversité des matières des doctrines et des sciences. Lorsque nous aurons à interroger l’assignation matérielle du discours théologique, c’est ainsi la quête d’une *quaestio* qu’il nous faudra d’abord engager.

§19. Conclusion provisoire sur l’articulation des théories dialectique et rhétorique du lieu commun.

Ce n’est donc pas une pure et simple *équivocité* qui fait employer à Melanchthon un même terme – celui de *locus* – pour désigner à la fois un schème formel de l’analytique dialectique et un chapitre des doctrines particulières et « positives » du système total des *artes*. Mais l’articulation sous laquelle s’ordonnent les deux significations obéit à une rigoureuse unité de l’*analogie*. Les lieux dialectiques sont les *matrices* et les *principes génératifs* des lieux oratoires. Et les lieux des doctrines ne sont donc que les effets de l’opération – ou les ensembles d’arrivée de la fonction – par laquelle les schèmes analytiques (de la définition, de la cause, du tout et de la partie, de l’effet ou des contraires) transfèrent l’univers initial du discours dans ses réserves partitives et extensionnelles. Les chapitres de la doctrine sont les *restrictions* ou les *contractions* matérielles des formes pures du *logos*. L’unité sémantique du *lieu* doit donc encore se concevoir – pour plagier Aristote – sur le modèle de l’« univocité plurielle » du terme *sain*, qui désigne à la fois la santé, ses effets, ses parties ou ses causes<sup>348</sup>. De la même manière, le « lieu » se dit donc d’abord des *prédicables* et des *catégories* de la dialectique ; ensuite des *schématismes* ou *fonctions* de ces structures par lesquelles sont dérivées des unités distributives de matières oratoires ; enfin de ces unités distributives elles-mêmes. C’est par un lien logique rigoureux de causalité et d’engendrement que s’articulent ces différentes acceptions du *locus* : bien loin d’une stricte équivocité, la relative polysémie de la topique mélanchthonienne relève donc bien de l’*unité de l’analogie*. Et ce qui garantit la possibilité même de cette forme d’unité sémantique – et les lois de concaténations ou d’enfantement du sens – c’est précisément encore le *lieu dialectique* de la cause.

§ 20. Transition vers la question de l’*elocutio* et de la construction des figures.

Touchons un mot, pour conclure ce premier parcours analytique de la rhétorique mélanchthonienne, du deuxième livre du manuel de 1531, et de sa théorie de l’*elocutio*. Si

<sup>348</sup> Et notamment la *promenade*, qui, comme on le sait bien, est sans doute la *matrice thérapeutique* de la médecine aristotélicienne ! Sur l’unité de l’analogie, voir *Métaphysique G*.

l'on s'en tient à la définition initiale de l'office du troisième art oratoire, ce deuxième livre semble devoir renfermer l'exposition des principes et des règles de ce que la rhétorique propose *de plus propre* comme ressource instrumentale. C'est en effet de la constitution d'une méthode du *movere* et la définition corrélatrice des conditions langagières d'une *incidence affective* du discours que prétend traiter toute doctrine de l'élocution. Pourtant ici aussi, nous verrons que l'enracinement conceptuel du propos dans la matrice dialectique se marque encore avec une grande netteté. La théorie mélanchthonienne de l'*elocutio* tend à se confondre entièrement avec la présentation des *équipements et des provisions stylistiques* que la langue ordinaire offre à l'inventivité discursive. C'est ainsi que la version des *Elementa* – mais c'est le cas aussi, à la richesse du détail théorique près, de toutes les éditions antérieures – se concentrera d'abord sur une étude des tropes et des figures de style.

En 1531, le débouché théologique ou exégétique de cette théorie des figures est devenu évident. Depuis 1528 et la publication de la luthérienne *Cène du Christ*, la controverse sur les sacrements se cristallise d'abord sur les discussions touchant à la possibilité d'une interprétation tropique ou figurale de l'institution christique de l'eucharistie. Si la théorie luthérienne des sacrements apparaissait déjà, en 1520 comme l'entrée disputatoire la plus féconde dans le combat que les théologiens de Wittenberg entendaient mener contre la « doctrine romaine », c'est cette fois à d'autres courants réformistes – l'« esprit visionnaire » de Zwingli, Carlstadt ou Oecolampade – que Luther opposera, *sur les bases d'une théorie tropique originale*, sa conception littéraliste de l'exégèse de la Cène. Nous aurons à revenir plus tard sur le sens précis, à la fin des années 1520, de cette atrophie de l'attention exégétique sur les questions relatives aux théories des figures. Ce recentrement trouve d'abord son site thématique nourricier dans l'assaut résolu que Melanchthon – et Luther – porteront contre l'interprétation allégorique de la Bible.

C'est ainsi qu'un chapitre entier de la théorie de l'*elocutio* – pour ainsi dire le plus long – est consacré, dans les *Elementa* de 1531, à une critique virulente de l'exégèse quadruple. Nous aurons l'occasion de commenter ces quelques développements au cours de nos chapitres ultérieurs<sup>349</sup>. Ce que nous voudrions montrer ici, c'est que tant la critique de l'allégorie que l'intérêt presque monomaniaque que l'exégèse luthérienne tardive porte à la question des tropes, trouvent pareillement leur acte de naissance dans des *raisons structurelles* qui rattachent, dans la rhétorique de Wittenberg, la possibilité de la construction d'un discours figuratif à la condition du schématisme dialectique des *lieux communs*. L'originalité de la théorie mélanchthonienne des figures – et c'est là une originalité dont les

---

<sup>349</sup> Voir notre sixième et dernier chapitre.

fondements se trouvent déjà esquissés dès les versions les plus précoces des manuels oratoires de notre auteur – pourrait être caractérisée comme celle d’une conception rigoureusement *syntaxique* ou formelle des ressources figuratives de la langue. La possibilité de la construction des tropes ou des figures de styles nous apparaîtra ainsi obéir à un ensemble de lois rigoureuses de concaténations des mots qui encadrent et limitent d’avance les réserves amplificatrices de tout système lexical. C’est ainsi que la doctrine de l’*elocutio* manifestera en un sens un idéal latent de *lexicalisation* complète des figures<sup>350</sup>. De la même manière, l’ordonnement de l’opération figurative à certains schèmes constructifs formels réitérables rendra raison de la *possibilité de principe* de construire un système combinatoire qui puisse épuiser l’ensemble des tropes et des figures oratoires « valides ». Etant donné un réseau fini de termes simples d’un lexique langagier, et un ensemble lui-même fini de règles ou d’opérations de construction tropique (règles du transfert de sens), la description linguistique d’une langue doit pouvoir rendre compte *a priori* de l’ensemble des ressources figuratives offertes à la pratique discursive.

§21. La permanence de l’office didactique dans le cœur de la théorie de l’éloquence.

L’*elocutio* de Philippe Melanchthon s’ordonne elle-même encore au principe du *docere*. Le passage de l’étude doctrinale et explicitement didactique des genres oratoire du premier livre, à la présentation de la méthode et des « instruments de l’émotion » dans le second, ne marque donc pas un recul ou une suspension de l’intérêt de l’auteur pour la fonction enseignante de la rhétorique. C’est au contraire le mobile général de cette finalité didactique qui justifie encore l’usage même de tropes ou de figures dans le discours. Ainsi notre auteur rattachera la nécessité d’une discursivité « amplificatrice » aux exigences de l’enseignement :

« Qui doute en effet que les mots soient la marque des choses, lesquelles pour être toujours comprises, doivent être certaines. Souvent aussi la nécessité réclame une exagération et une amplification afin que ceux que nous enseignons comprennent la très grande importance de la chose en question.<sup>351</sup> »

---

<sup>350</sup> En linguistique contemporaine, un trope est dit « lexicalisé » quand il est « passé dans le lexique » d’une langue – quand il accède au statut de lemme. Autrement dit, le trope lexicalisé devient seulement un deuxième usage du mot initial.

<sup>351</sup> « Quis enim dubitat verba esse notas rerum, quae ut semper intelligantur, debent esse certae. Saepe etiam necessitas postulat aliquid exaggerari et amplificari, ut illia quos docemus intelligant, rem esse maximi faciendam. », *ibid.*, 459.

Olivier Millet traduit, dans la brève étude qu'il consacre à la rhétorique mélanchthonienne dans son ouvrage sur Calvin, le terme latin « res » doublement employé ici, par le français « idée »<sup>352</sup>. Cette traduction se justifie évidemment par le contexte d'usage qui ancre notre citation dans l'horizon d'une problématique pédagogique – et donc dans l'horizon de la question de la méthode de la *transmission des connaissances*. Toutefois nous perdons par ce choix interprétatif la coloration précisément objective de la *chose* en question. De manière générale, l'épistémologie mélanchthonienne exhibe l'intention permanente d'indifférencier les étages *langagiers*, *psychologiques* et *réels* de la connaissance humaine. Ici encore, c'est le concept même de lieu commun, dans toute la richesse de son ambivalence, qui rend raison de la possibilité de cette indistinction. C'est aussi comme l'unité indivisible de l'*expression*, de l'*idée* et de la *chose*, que le lieu s'atteste ainsi comme l'unité de l'enseignement transmis. A l'idéal de *certitudo didactica* («...debent esse certae. ») qui constituait le champ propre de la rhétorique dans sa première partie « dialectique », répond donc ici le besoin de mettre en lumière l'*importance*, la *valeur* de la chose enseignée – importance et valeur dont ne semble pouvoir rendre raison *par soi* la seule certitude qui suit de la décomposition analytique de la doctrine.

Ici encore, c'est donc toujours la nécessité propre du *docere* qui motive l'usage de l'amplification. L'opération de cette *amplification* rhétorique va tendre à s'affilier, dans la théorie de l'*elocutio*, à l'usage oratoire des tropes et des figures de style. Par là, un certain nombre de commentateurs ont cru pouvoir réduire, de manière générale et dans l'ensemble des parties de la rhétorique, la référence au *procédé amplificateur* à cette seule partie élocutive, et donc à la seule question des conditions du discours figuratif<sup>353</sup>. Nous ne croyons pas, toutefois que cette interprétation puisse pleinement se justifier. Pour nous, la procédure de l'amplification – dans son jeu avec son corrélat réducteur et abrégatif – constitue l'une des *formes matricielles* de l'opérativité discursive elle-même. Ce n'est donc pas seulement à l'usage des *tropes* et aux figures de style que Melanchthon fait référence quand il parle, en général et avant ce deuxième livre, de l'« amplification ». Celle-ci renvoie encore – et peut-être même essentiellement – à l'amplification des matières thématiques et à la découverte des arguments, donc à la partie *inventive* et directement épistémique de l'art oratoire. En réalité, même lorsque le procès de l'amplification se voit identifié à la constitution d'une *elocutio* figurative, le sens même de cette amplification est encore lourd d'une certaine équivocité. L'amplification y doit en effet s'y interpréter à la fois, conformément à son acception

---

<sup>352</sup> *Op. cit.*, p. 132.

<sup>353</sup> C'est le cas d'Olivier Millet (*op. cit.*) mais, aussi, dans une certaine mesure, de K.Meerhoff lui-même (voir *Entre logique et littérature, op. cit.*)

classique, dans son *efficience affective* – comme amplification des émotions, surcharge passionnelle du discours – mais aussi dans un sens purement lexical, comme la condition de la démultiplication des *ressources signitives* du langage. C'est ainsi que Melanchthon nous présentera d'abord l'exigence de *fidélité au sens* comme le fondement de la légitimité d'un usage tropique du langage :

« Le premier souci de la discussion correcte doit donc être d'apporter une grande rigueur dans la majeure partie du discours. Quelquefois pourtant on devra agrémenter [ce dernier] de figures, soit par nécessité, soit par ornement. C'est ainsi que le manque de mots nous contraint parfois à utiliser des expressions voisines, comme le font par exemple les latins lorsqu'ils parlent de « gemme » pour désigner certains bourgeons des feuilles de vigne [...] L'usage des figures procède donc d'une nécessité partout où les expressions propres font défaut.<sup>354</sup> »

C'est l'excès du sens – excès des choses ou des idées à transmettre – sur les ressources lexicales d'une langue qui commande avant tout l'usage des tropes. La recherche de l'expressivité élocutive doit donc elle-même toujours se comprendre, en premier chef encore, comme la suite d'une certaine *déclinaison de l'impératif-certitude*. Mais cette certitude s'arrime ici moins à l'exigence fondamentale d'*univocité* qu'au besoin de démultiplier les capacités sémantiques d'une langue en situation oratoire. Les deux principes de l'idéal épistémologique mélanchthonien n'entrent-ils pas, tout de même ici, dans un conflit inévitable ? Assumer l'emploi des figures, n'est ce pas en dernier recours, autoriser fatalement l'intrusion polémique de l'*équivocité* dans la langue ? En réalité, il n'en est rien. L'emploi des figures se voit proposé comme un *substitut fonctionnel* à la constitution des néologismes. Si l'insuffisance de la langue légitime cette discursivité figurative, le *requisit* anti-polysémique n'est pas réellement atteint dans son principe par ce détournement sémique. En effet, comme succédané à la carence lexicale, la figure constituée agit de fait constamment comme un *néologisme déguisé*<sup>355</sup>. C'est un mot nouveau – sous la figure et l'apparence de l'ancien – qui surgit dans la génération tropique. Et l'apparence d'un double sens se résout donc dans la réalité, plus profonde, d'un double mot. Nous reviendrons sur ce point central de la théorie tropique de Wittenberg à l'occasion de notre étude sur la Cène.

---

<sup>354</sup> « Prima cura debet esse proprii sermonis, quo maximam orationis partem constare oportet. Interdum tamen aut necessitatit aut decoris causa aspergendae erunt figurae. Nam ubi desunt propria, cogit inopia ex vicino alias voces mutuari, ut in vitibus gemman dicunt Latini et Graeci *ophthalmon*, quemadmodum et Germani, quia proprium deest. Nam initio necessitas peperit figuris, ubi propria deerant. », *ibid.*, 463.

<sup>355</sup> Voir ici encore, à ce sujet, notre sixième étude.

## §22. Tropes et schémas.

Passons en pour le moment, à quelques points terminologiques. La théorie des figures mélanchthonienne distingue les *tropes* (« tropis ») des *schémas* (« schematibus »). Parfois l'usage du terme de « figure » est pleinement compréhensif et inclut dans son extension les deux types de jeux stylistiques, parfois le mot est en revanche réduit à sa seule acception de « schéma. » Melanchthon nous dit au sujet de cette différence :

« Les grecs parlent de « tropes » lorsque la signification originelle d'une expression est détournée vers une signification correspondant à une chose qui entretient avec la première un certain rapport de similitude [ad rem similem]. Par exemple lorsque Démosthène dit de Philippe qu'il « est ivre de pouvoir », le terme d' « ivresse » n'est pas employé ici dans sa signification propre [...] Nous appelons schémas [schema] tous les actes oratoires au sein desquels il n'est pas nécessaire de modifier la signification des termes employés.<sup>356</sup> »

Plus loin, nous lisons encore :

« Nous avons dit plus haut que les figures sont appelées « tropes » lorsque la signification d'une expression est redirigée vers quelque chose de voisin, et c'est en ce sens que le peuple parle souvent de « croix » à la place de « malheur ». Par contraste, le schéma est un acte de langage qui ne nécessite pas de modifier la signification de l'expression employée.<sup>357</sup> »

L'opposition des tropes et des schémas se joue donc dans la distinction entre une inventivité sémantique et une inventivité dont les effets se manifesteront seulement dans les jeux de combinaisons expressives. Là où le trope modifie les modes ordinaires de l'usage du lexique en reconduisant le sens propre et originaire d'une expression à un sens proche et analogue, le schéma produit des effets de styles en répétant, en rapprochant ou en opposant des sonorités, des idées et des formes. La distinction du trope et du schéma recouvre donc encore la dissociation entre deux échelles de production figurative : le trope se jouant au niveau du terme élémentaire et isolé, et le schéma se déployant, au contraire, à l'échelle d'une phrase ou d'un mouvement discursif entiers. C'est donc la théorie rhétorique du trope qui nous occupera plus particulièrement à l'occasion de cette étude. C'est en elle en effet que se joue d'abord la question de la possibilité d'un usage simultanément *figuratif* et *univoque* du

<sup>356</sup> « Graeci vocant *tropous*, cum vox a propria significatione ad rem similem aut vicinam vertitur ut Demosthenes inquit, Philippum magnitudine rerum gestarum, ebrium esse, hic apparet, non retineria propriam significationem ebrietatis [...] *Schèmata* vocant quasi gestus orationis, in quibus non est necesse mutare significationem vocum. », *ibid.*, 464.

<sup>357</sup> « Supra dixi vocari Tropos, cum vocis significatio ad vicinum quiddam transfertur, ut cum vulgo dicimus cruce[m] pro calamitate. Sed *schèma* est gestus, in quo non est necesse vocis significationem mutari... », *ibid.*, 474.

langage. Or c'est précisément à ce niveau de problématique que la théorie rhétorique de l'éloquence rencontrera la théologie et l'exégèse des discours bibliques.

Melanchthon parle de « gestus » en général pour désigner le geste par lequel l'orateur rend figuratif le langage de son *oratio*. Nous rendons – de manière anachronique, mais cela se justifie dans le contexte – par « acte de langage » ce terme qui marque précisément le caractère *actif*, performatif de la dimension tropique de l'activité oratoire. Nous aurons à revenir dans les études que nous consacrerons au thème de la Cène sur le sens précis de cette performativité, qui s'assigne d'abord à l'horizon de l'opérativité du *lieu doctrinal*. Cette *activité* et cette productivité discursives ne doivent pas se concevoir, en effet, comme relevant strictement de la libre subjectivité et de l'inventivité inchoative et erratique de l'orateur. Ici encore, l'activité amplificatrice est encadrée par des règles de régulation. Or ces règles de régulation, ce sont précisément et à nouveau les *lieux communs dialectiques*.

§23. Schématisme dialectique et théorie de la construction normée des figures tropiques.

Melanchthon établit ainsi l'inventaire des différents tropes rhétoriques :

« Les tropes sont :

La métaphore  
La métalepse  
La synecdoque  
La métonymie  
L'antonomase  
L'onomatopée  
La catalepsie.<sup>358</sup> »

Ces tropes, nous l'avons dit, relèvent toujours du niveau sémantique de la productivité figurative. L'œuvre propre du trope, c'est un certain transfert, une certaine translation, une certaine substitution (« translatio », « transfertur », « versatur » etc.) de *sens* par lesquels la signification première, direct et originaire de l'expression se voit détournée vers une signification seconde qui entretient avec la première « un certain rapport de

---

<sup>358</sup> « Tropoi sunt :

Metaphora  
Metalèpsis  
Sunekdochè  
Metònumia  
Antònomasia  
Onomatopoïta  
Katachrèsis. », *ibid.*, 464.

similitude. » Or c'est précisément à cette exigence et à cette condition de similitude qu'est ordonnée la possibilité d'une *opérativité* tropique. Pour être légitime et pour faire sens, le trope doit pouvoir rendre constamment raison de cette filiation, de cette parenté qui lie le sens nouveau au sens ancien et originaire. Bien loin de relever d'une inventivité anarchique, l'usage du trope est donc au contraire conditionné par un ensemble de règles et de schémas d'encadrements formels qui définissent précisément les modes possibles de la *similitude* du sens. Or ces modes de la similitude – ces modes d'encadrement des substitutions sémantiques – ce sont précisément les schèmes formels des lieux communs dialectiques. La métaphore apparaîtra ainsi comme l'acte figuratif associé au schème de la transmutation selon le lieu des *semblables* ou des « corrélats » (cognata). C'est en ce sens que Virgile pourra, par une corrélation structurelle, parler de « royaume de la cire » et de « roi » pour désigner le mode d'organisation de la ruche, apparenté ou affilié au régime monarchique d'une *civitas* (« ipsae regem parvosque Quirites sufficiunt aulisque et cerea regna refigunt<sup>359</sup> »).

Le transfert métaleptique sera quant à lui configuré selon le lieu *de la cause et de l'effet*. Ainsi l'*oratio* évangélique substituera-t-elle la signification ordinaire de la *résurrection* et de la *vie* à leur *cause efficiente* lorsque Christ annoncera : *Ego sum resurrectio et vita*<sup>360</sup> (qui signifie en réalité : je suis celui qui est *cause* en vous de la *résurrection* et de la *vie*). De la même manière, la métonymie tire son opérativité transmutative du schème du lieu du tout et des parties (substitution du tout à sa partie, de la partie à son tout : le vélo a crevé, la voile disparaît au loin dans l'océan) ; l'antonomase de la définition etc. En tout c'est donc la fonction stylistique du trope qui se voit subordonnée à la fonction dialectique du lieu : et la *transformation* figurale apparaît ainsi comme la substitution d'un sens originaire à l'un de ses lieux structurels – c'est-à-dire à un mode de sa partition ou de son extension. A même l'effet de sens et la pragmatique de la stylistique discursive ordinaire, c'est alors toujours le *lieu commun* qui s'atteste comme l'opérateur structurel et comme l'infrastructure sous-jacente d'un jeu – toujours réglé et toujours fini – de substitutions sémantiques. Ici déjà, le figuratif ne nous apparaît plus que comme de la *logique contractée* et de l'argumentation *en raccourci*<sup>361</sup>. Les tropes sont soumis à des conditions de validité et à des conditions

<sup>359</sup> *Ibid.*, 464.

<sup>360</sup> *Ibid.*, 464.

<sup>361</sup> Cette thèse qui lie le trope à une « argumentation compressée » a été redécouverte récemment par Sperber et Wilson dans *La Pertinence* (traduit en français : Paris, Minuit, 1989.) L'ouvrage doit beaucoup à la linguistique pragmatique de Paul Grice et notamment à la notion d'*implicature conversationnelle* qui constitue en un sens aussi le nerf de notre propre travail interprétatif. De manière générale, s'il fallait retenir une seule « *implication actuelle* » de la théorie mélancthonienne du discours, ce serait certainement cette idée selon laquelle le *mot* aussi, dans sa nudité même et dans son atomicité discursive, renferme déjà un jeu d'*inférences implicites*. L'« inférentialité du mot », voilà sans doute un mot d'ordre – un simple programme en l'état – qu'une recherche en *linguistique pragmatique* pourrait tenter de développer.

d'exactitude, exactement comme le sont les argumentations elles-mêmes. Ce qui se donne à nous sous la thèse du schématisme dialectique de la construction des figures, c'est donc l'originale solidarité des principes de l'efficience esthétique du discours et de ceux de la régulation dialectique de sa structure.

#### §24. La théorie des schémas.

Les schémas – ou figures de style au sens premier – obéissent aussi, dans l'ordre de leur construction, au même type de schématisme dialectique. Melanchthon distingue trois ordres de figures : l'ordre grammatical, l'ordre de la pensée, et l'ordre oratoire en tant que tel. Dans tous les cas, les figures en général (tropes compris) opèrent toujours par un jeu de concaténation et de rapprochement d'entités linguistiques. La différence entre les tropes et les schémas, et, par suite entre les différents types de schémas eux-mêmes, tient alors à l'*échelle* et à la *modalité* de ce rapprochement, mais aussi au type d'entités linguistiques rapprochées. Dans les tropes, nous l'avons vu, le rapprochement sémantique opère, selon les différents lieux dialectiques, à l'échelle du terme atomique et sur un mode toujours implicite : *le sens ancien disparaît* ou s'efface, pour ainsi dire, dans le surgissement de la signification nouvelle. Ni le contexte, ni le sens de la phrase, ni l'intention de l'auditeur ne peuvent donc rendre raison de la survivance du sens propre. C'est seulement le réflexe d'association signitive de l'auditeur, et surtout l'objectivité de l'assignation lexicale qui garantissent, en dernière instance, la survivance de l'acception originelle. En ce sens, et comme nous l'avons dit, le trope légitime relève d'abord, pour Melanchthon, de la logique du néologisme – ou pour parler avec plus d'exactitude de la *néonymie*. Et le trope se donne alors comme l'opérateur de l'extension lexicale du système terminologique d'une langue en usage.

Au contraire, dans le schéma, les entités linguistiques rapprochées sont *coprésentes*, simultanées (ou immédiatement successives) et explicites. Et l'effet de style du schéma tient précisément à l'expressivité ou à la patence même du jeu de cette association. C'est en ce sens que le schéma se déploiera donc, non plus au niveau du terme isolé, mais au niveau de la phrase ou même du mouvement oratoire dans son intégralité. En cela encore, le schéma n'enveloppe pas, dans son usage, la nécessité d'un glissement sémantique ou d'un détournement du lexique ordinaire. Puisque son efficience stylistique et figurative opère à l'échelle de la relation de plusieurs entités linguistiques co-présentes dans l'expressivité d'une phrase, il n'est nul besoin pour l'orateur qui y recourt de faire violence à la logique du *sens*

*propre*. Les types ou les « ordres » (« *ordo figurarum* ») des schémas se distinguent alors seulement en fonction du *genre* d'entités linguistiques manipulé dans l'acte figuratif. Si ces entités linguistiques ne sont que des phonèmes – et si le jeu stylistique du schéma n'est donc qu'un jeu de combinaison, de rapprochement ou d'opposition de *sonorités* – le schéma sera dit par Melanchthon « grammatical » :

« Le premier [ordre] appartient entièrement à la grammaire. Il dépend de la position des mots, de l'emphase, ou de la clarté du terme.<sup>362</sup> »

L'emphase doit être comprise ici au sens élémentaire de l'insistance ou de l'accentuation. La grammaire délimite donc le niveau phonétique de la figure de style. C'est par delà la complicité ou la solidarité de l'art des concaténations de mots avec l'art de la musique et de la symphonie, que le schéma grammatical opère. Le rapprochement des phonèmes se décline sur les modes de la répétition des assonances, de l'harmonie des sons voisins ou de la dissonance. C'est donc un schématisme dialectique réduit aux lieux des semblables et contraires qui structure l'effcience stylistique du schéma grammatical. Ainsi Melanchthon listera parmi les figures caractéristiques du premier ordre les traditionnelles allitérations, assonances, prosonomasie, hypallages, polysyndètes etc.

Le second ordre délimite l'ensemble des figures qui visent essentiellement à ajouter du mouvement à l'expression, comme les interrogations, les exclamations etc. Et c'est avec le troisième ordre que l'analyse du schéma atteint l'échelle *sémantique* du rapprochement figuratif. Ce ne sont plus des jeux de sonorités mais des jeux de significations – rapprochement de sens proches, contraires ou corrélés selon un mode possible de la corrélation du sens – qui garantissent l'effet de style :

« Dans le troisième ordre nous avons rassemblé les figures qui augmentent le discours et qui enrichissent le style.<sup>363</sup> »

Cette dernière partie du manuel des *Elementa* est celle qui doit sans doute le plus à l'influence du *De copia* d'Erasme<sup>364</sup>. Toutefois, la théorie mélanchthonienne de la figure doit être en même temps préservée de la menace d'un grave contre-sens qui rapprocherait le schéma figuratif d'un simple instrument de l'abondance oratoire. L'« augmentation » (« *augent* ») ne peut se laisser penser ici sous la signification du simple *allongement*. La

<sup>362</sup> « Primus omnino ad grammaticos pertinent, de situ verborum, aut de emphasi ac luce vocabuli. », *ibid.*, 471.

<sup>363</sup> « In tertium ordine collocavimus eas figuras, quae augent orationem, et reddunt locupletiolem. », *ibid.*, 479.

<sup>364</sup> Voir sur ce point O.Millet, *op. cit.*, 132.

métaphore de la croissance discursive tire d'abord son sens et sa légitimité de *l'amplification affective* que la figure génère parmi les auditeurs du discours<sup>365</sup>. Et cette amplification elle-même s'origine dans le jeu des *rapprochements* et des *extensions* sémantiques des mots par l'usage des figures du troisième ordre. Les modes de ces rapprochements sont à nouveau dérivés des schèmes purs que constituent les lieux communs dialectiques.

C'est ainsi que Melanchthon construit une taxinomie des figures de la pensée, ordonnées selon leur inscription dans l'un des différents schématismes analytiques mis au jour dans la théorie du *Compendiaria*. En ce sens, notre auteur présentera successivement les figures *ex definitione* (*tapeinôsin, sunônumia, emphasin* etc.), *ex divisione* (*merismos, sunathroismon...*), *ex causis* (*aitiologia, dikaiologia, anagkaion, metastase...*), *ex contrariis* (*antitheis, antimetabolè...*) etc<sup>366</sup>. C'est donc ici encore les schèmes élémentaires tirées des prédicables et des catégories de la dialectique qui régissent les *modes possibles* de l'association figurative des mots. Si les modes de *translatio* du sens demeuraient implicites et cachés dans l'usage des tropes, les formes du jeu sémantique luisent au contraire ici en pleine lumière dans la construction des figures du troisième ordre. La coprésence et le caractère manifeste des termes mis en rapport dans le jeu figuratif (« le soleil noir de ma mélancolie » dans une figure oxymorique menée selon le lieu des contraires) fait apparaître dans une pleine expressivité *la racine* et la *logique analytique* des figures de style. La figure, c'est la forme simultanément explicite, contractée et abrégative de *la construction du réseau des satellites thématiques* d'un terme simple.

Par delà l'apparence de leur originalité fonctionnelle, les figures agissent donc encore sur ordre de l'impératif-certitude. C'est le réseau des *chevilles ouvrières* de cette certitude (les loci *finitionum*) qui commande le développement des associations sémantiques sous lesquelles se laissent articuler les différentes figures de style. Une antithèse n'est qu'un jeu des contraires ; un mérisme un jeu de parties ; une métastase un jeu des causes etc. Les schémas participent donc – à leur insu peut-être, et du moins, à l'inconscience des orateurs - du même programme de construction et de développement du réseau total des corrélats lexicaux et signifiants - programme auquel se rattache, en son essence, la matrice de tout projet

---

<sup>365</sup> Nous refusons l'interprétation que fait Millet de cette phrase : « Idem nos in hoc tertio figurarum ordine docebitur quomodo crescat oratio, partim verbis, partim etiam rebus aucta. » Pour l'auteur de *Calvin et la dynamique de la parole* (voir p.132) la croissance en question ici serait à comprendre au sens d'un simple allongement, d'une extension purement quantitative ou numérique du discours. Mais le recentrement qui s'opère ici sur l'échelle du mot (verbum) témoigne déjà de l'impossibilité de cette lecture. Qu'est ce que peut bien vouloir signifier un allongement purement « extensif » d'un mot ? Evidemment, la croissance dont il est question ici est une démultiplication ou une amplification sémantique – la mise en rapport d'un terme avec le réseau de ces satellites notionnels.

<sup>366</sup> *Ibid.*, 483-490.

épistémique. Ce qui appert à même la théorie figurative de Melanchthon, c'est donc encore et toujours cette originaire connivence de *l'ordre de l'analyse* et de *l'ordre du style*. Le style et la figure sont constamment travaillés, de l'intérieur, par l'opérativité analytique des lieux dialectiques. Et la figure se donne ainsi à penser comme l'écho de la *charge affective* de la preuve, comme le *raccourci* de la démonstration – la logique rendue homogène au rythme et aux pulsations de la passion humaine.

§25. Théorie du style, théorie du schématisme, et théorie de l'affect : la construction doctrinale de la passion.

C'est sur cette base que nous devons comprendre – avec un certain retard, si l'on s'en tient à l'économie du texte – le sens de la théorie mélanchthonienne de l'affectivité. La solidarité intime du thème de l'affect et de la théorie de la production oratoire date au moins d'Aristote<sup>367</sup>. Dans sa *Rhétorique* déjà, le philosophe stagirite associait ainsi la possibilité d'une performance affective de l'orateur aux ressources figuratives du langage. Le jeu des figures de style s'y laissait déjà indiquer comme l'instrument du versant *affectif de la persuasion* de l'auditeur. Et c'est en ce sens seulement où le *pathos* relèvait du champ d'influence de l'opération figurative de l'art oratoire que cet *élément affectif* pouvait aussi compter au nombre des éléments *techniques* ou méthodiques de la rhétorique<sup>368</sup>.

Si l'on suit la logique propre de la reconstruction dialectique du jeu figuratif, il nous faut donc affirmer que le « moment mélanchthonien », est, dans l'histoire de la rhétorique celui d'un *rabattement radical du πάθος sur le λόγος*. Tentons de conclure ce chapitre par un bref parcours de la théorie de l'affectivité des *Elementa*. Melanchthon distingue, au sein des affects humains (chapitre « de affectibus ») les ἥθη des πάθη :

« Certains affects, appelés ἥθη en grec, sont plus doux, ils sont engendrés par des mots flatteurs qui exaltent le sens de l'humanité et du devoir<sup>369</sup> »

<sup>367</sup> Mais elle est sans doute en fait co-native à la sophistique grecque elle-même.

<sup>368</sup> Nous savons que la distinction entre les trois éléments propres et techniques – logos, ethos, pathos – et les éléments a-techniques de la rhétorique trouvent leur lieu natif dans le deuxième chapitre de la Rhétorique aristotélicienne. Le philosophe stagirite y énonce notamment : « Parmi les moyens de persuasion les uns sont non techniques, les autres techniques (...) est technique tout ce qu'il est possible d'élaborer par une méthode ou par nous-mêmes. Parmi les moyens du discours, il y a trois espèces. Les uns en effet résident dans l'ethos de celui qui parle, les autres dans le fait de mettre les auditeurs dans telle ou telle disposition [pathos], les autres dans le discours [logos] lui-même. », 1356 a 1.

<sup>369</sup> « Nam alii affectus sunt leniores, qui vocantur *èthè*, qui blandis verbis efferuntur, quae significationem humanitatis atque officii praebent. », *ibid.*, 454.

A ce premier genre d'affects, répondent les πάθη – violents et démesurés. Or ce sont bien les figures de style de l'*elocutio* et donc le schématisme des lieux dialectiques qui commande le développement de cette démesure affective :

« Autres sont ces affects violents que nous appelons πάθη. Pour ceux-ci, ce sont les mots rudes et tragiques qui sont utilisés. Et les amplifications sont menées au moyen des lieux dialectiques, par lesquels nous exhortons les âmes, de manière exagérée, à considérer la dignité ou la laideur de la chose. De cela, Tite-Live donne un exemple dans son discours contre *Pleminius* quand il dit : « De l'homme, il n'a rien sinon l'apparence et les vêtements ainsi que la langue latine, et il est un mal et un monstre, comme ceux [ou celles] dont il est dit qu'ils frappent le détroit de Messine pour engloutir les bateliers [référence à Charbyde et Scylla].<sup>370</sup> »

Formellement Melanchthon conserve donc l'ordre et le sens traditionnel du rapport qui rattache les *figures* aux principes de la production des affects. Mais l'infléchissement radical qu'il fait subir à la théorie de la productivité figurale - rapprochée d'un schématisme dialectique et de la logique d'une preuve « en abrégé » - affecte en retour aussi le sens sous lequel se conçoit encore l'affectivité elle-même. Ce que Melanchthon exhibe ici, c'est l'isomorphisme ou l'homologie structurelle du dynamisme affectif et du dynamisme logico-analytique. La signature de cette homologie, c'est l'extension même de l'usage du terme d'*amplification* qui désigne à la fois le mouvement matriciel de l'opérativité figurative et le mouvement propre de l'enchaînement psychique des passions. C'est ainsi à l'ordre des *affects* que les « amplifications » mentionnées ici renvoient en premier lieu. Et cette amplification propre aux ressources de dynamisme affectif – aux virtualités de débordement, de transcendance ou de démesure des passions humaines - s'enchaîne toujours au rythme des variations sonores, des jeux d'assonances ou de symphonies, des dysharmonies et des consonances sémantiques, des entrecroisements d'idées qui construisent l'ordre des amplifications figuratives. Les pulsations de la passion s'alignent et s'ajustent au gré du dynamisme procédural de la logique pur. C'est là que réside l'efficience affective du lieu commun dialectique. C'est là que s'engendre et s'origine d'abord l'*inscription anthropologique* de la doctrine. Passant des lieux communs dialectiques – structures et schématismes purs de la doctrinalité – aux lieux positifs des différentes doctrines,

---

<sup>370</sup> « Alii sunt affectus vehementiores, qui dicuntur *pathe*. In his utendum est atrocibus et tragicis verbis. Ducuntur autem ex omnibus locis dialecticis amplificationes, ad impellendos animos, exaggerata vel dignitate, vel turpitudine rei, ut ab exemplo Livius in Pleminium. Nec hominis quidquam est praeter figuram et speciem, neque Romani civis praeter habitum vetitumque, et sonum latinae linguae, pestis ac bellua immanis, qualem fretum quondam, quo ab Sicilia dividimur... », *ibid.*, 454.

Melanchthon pourra ainsi radicaliser la thèse d'une générativité topique de l'ordre émotionnel de l'humain. Et attester encore l'intime structuration doctrinale de la passion :

« L'affect et l'émotion sont nécessairement ajoutés au discours de la même manière que les lieux communs y sont disséminés. Les affects tirent leurs origines des lieux désirables ou indésirables, comme ceux que nous avons recensés dans les genres délibératif et démonstratif : l'honorable, le laid, l'utile et l'inutile etc. L'honorable et l'utile méritent l'amour. Le laid en revanche, et tout ce qui fait violence à la nature, comme l'injuste et le nuisible provoquent la haine des hommes. La compassion [misericordiam] est suscitée par l'évocation d'un malheur, par la mauvaise fortune de l'âge, de la naissance, ou du caractère. Par conséquent, il est facile de comprendre que des affects surgissent toujours dans toutes les parties du discours où sont traités les lieux communs de la vertu et du vice.<sup>371</sup> »

C'est *par soi*, et dans le champ de son efficence propre que le lieu doctrinal s'alourdit donc d'une charge affective ou d'une polarisation émotionnelle. Et c'est à cette polarité inaugurale de la doctrine – barycentre, si l'on peut dire de toutes les charges locales qui la résumant – que l'affectivité humaine vient s'ajuster après coup. Une heureuse doctrine fait des hommes joyeux. Voilà, en abrégé, le principe de l'anthropologie luthériano-mélanthonienne. Le dynamisme affectif est donc foncièrement hétéronome et s'expose constamment au magnétisme d'un jeu de répulsions topiques constituées, en amont, dans la syntaxe des dichotomies du discours. Le tissu passionnel de l'humain signale toute carence d'épaisseur propre : il s'aligne, dans un mouvement purement réactif, à la polarité contagieuse d'un *a priori* doctrinal. C'est dans la chimie de la *doctrina* que se succèdent les oscillations de l'amour et de la haine - dans les réactions de la science que s'enchaînent les pulsations de la désespérance et de la foi.

## §26. Conclusion.

En conclusion, il nous faut donc répéter l'insuffisance manifeste du mobile irénique ou de l'intention de synthèse à expliquer le caractère compréhensif – qui semble parfois confiner jusqu'à la polysémie et à l'indétermination – du concept même de *lieu commun*. Si l'ambivalence du *lieu* obéit, peut-être, et en première instance, à la volonté de l'auteur de

---

<sup>371</sup> « Ut loci communes sparguntur in orationem ita affectus oportet ac motus quosdam orationi addere. Affectus autem oriuntur ex locis expetendorum ac fugiendorum, quos in genere suasorio et demonstrativo recensuimus, videlicet ex honesto, turpi, utili et inutili. Nam honesta atque utilia merentur amorem. Turpia, abhorrentia natura, iniusta, damnosa, oderunt homines. Misericordiam movet calamitas seu fortuna indigna aetate, genere, virtute. Hinc intelligi potest, in qualibet oratione affectus in iis partibus existere, in quibus tractantur loci communes de virtutibus et vitiis. », *ibid.*, 454. Nous préférons en rester, ici encore, à une traduction très littérale, quitte à sacrifier le style avec des tournures adjectivales comme « le laid ».

résumer, dans un même terme et dans une même notion, la richesse et la diversité des conceptions classiques ou contemporaines à son sujet ; c'est, en dernier recours, la seule existence d'une *unité analogique* entre les différentes échelles de significations qui autorise finalement l'emploi d'un mot unique. C'est parce qu'il existe un schématisme réel et une procédure concrète de dérivation par lesquels les étages rhétoriques et doctrinaux du lieu se voient déduits et engendrés par leur couche dialectique, que Melanchthon peut parler de *locus communis* au singulier. Le concept de lieu commun n'est donc, dans son usage mélanchthonien et malgré les lourdes apparences de disparité, ni foncièrement *indéterminé* ni résolument *équivoque*. De toute évidence, la possibilité même de cette univocité se conjoint aussi avec une réduction – disons du moins : un *rabattement* – assumé de la rhétorique sur sa matrice dialectique – et sur la reconduction corrélatrice du *movere* au *docere*, de l'affect à la doctrine, de l'abondance à la brièveté. Ici déjà, la doctrine s'atteste comme l'architecture nourricière de l'affectivité. Et l'entité humaine, dans son originaire plasticité affective, s'avoue ainsi encore comme le produit dérivé de cet *a priori* topologique.

## CHAPITRE IV

### Les loci communes de 1521 : les bénéfiques du Christ et la dispense de l'anthropologie.

#### §1. Les *loci communes* de 1521 et la question de la dogmatique luthérienne.

Les commentateurs de Philippe Melanchthon s'accordent ordinairement à remarquer le caractère *systématique* et *formalisé* du manuel théologique de 1521<sup>372</sup> : les *Loci communes* renfermeraient l'expression d'un développement exhaustif, ordonné et – en un sens du moins – *achevé* de la « doctrine officielle » du luthéranisme. Cette systématisme doit conférer à l'ouvrage un privilège et un aura remarquables bien au-delà de l'évidence de son originalité formelle. Et pour cause, si le manuel de 1521 renferme bien le principe d'une exposition fidèle et intégrale de la théologie native de Wittenberg, il est alors aussi le *premier*, le *principal*, et peut-être encore le *seul* témoin<sup>373</sup> rigoureux de ce qui pourrait se donner à nous comme sa *dogmatique unifiée*. Face à ces *Loci communes*, les prétentions systématiques de la *Confession d'Augsbourg* ou des écrits de Luther eux-mêmes se verraient en un sens disqualifiés, soit du fait de l'ancrage seulement *stratégique* et *circonstanciel* de l'intention de leur rédaction ; soit par leur dimension trop polémique ou par leur caractère strictement populaire.

La *Confession*<sup>374</sup> de 1530, malgré ou par delà sa portée et son mobile officiels, représenterait déjà, en regard de l'impulsion initiatrice des *Loci communes*, une forme de « trahison doctrinale » : le projet « réconciliateur » et la latence d'une volonté irénique

---

<sup>372</sup> C'est déjà sous le titre de « la dogmatique de Melanchthon » que Dilthey entendait commenter, à l'occasion de son étude sur la *Weltanschauung* du monde de la renaissance, l'ouvrage théologique de 1521. Voir Dilthey, *op.cit.*, p. 255. Mais ce caractère de « dogmatique » des *Loci* - au sens large d'une somme formalisée des articles de la foi – est aussi devenu un lieu commun de la littérature secondaire consacrée plus spécifiquement au réformateur ou à la théologie de Wittenberg. C'est en effet sous les labels de la « première dogmatique protestante » ou de la « première version formalisée de la doctrine luthérienne » que T.J. Wengert, W. Maurer ou E. Bizer entendent désigner l'ouvrage de 1521 dans leurs ouvrages déjà référencés (Wengert parle ainsi encore de « first Protestant (evangelical) systematic theology » dans son plus récent *Philip Melanchthon, Speaker of the Reformation*, Burlington, Ashgate Variorum, 2009, p. 17). Ce genre de titres se retrouvent aussi dans les quelques introductions déjà référencées aux traductions anglaises ou allemandes de l'ouvrage (voir Pöhlmann, *op. cit.*, note 1, p. 12).

<sup>373</sup> Et ce précisément aux deux sens – adjectif et nom commun – de l'être témoin : non seulement point de référence et unité de mesure (le témoin chimique) ; mais encore garant d'une certification (le témoin judiciaire).

<sup>374</sup> Les développements au conditionnel qui suivent expriment d'une certaine manière – et d'une façon, il faut le reconnaître, un peu caricaturale – les thèses de Karl Holl et de ses disciples (voir note 12 de notre introduction).

gommeraient nettement la radicalité native du programme théologique esquissé dix ans plus tôt. C'est encore le sol contextuel de la rédaction de la *Confession* – qui, rappelons le, est commandée par l'empereur Charles Quint pour donner un support et une base doctrinale fixe à la discussion confessionnelle dans l'Empire – qui expliquerait l'« allure de simplicité » et une certaine superficialité théologique de son écriture<sup>375</sup>. La *Confession* est d'abord rédigée pour être homogène à l'échelle d'une *discussion politique* – c'est la possibilité de l'adhésion d'un *Etat* aux grands principes d'une doctrine qui est en jeu, et non la prétention d'une résolution du nerf problématique des grandes *quaestiones* de la théologie chrétienne. Enfin, cette *Confession* porterait encore la signature de l'imminence d'un schisme inter-wittenbergeois : elle dévoilerait les stigmates et marquerait le point de départ de la déchirure ou de l'écart théologique de Melanchthon et de Luther<sup>376</sup>. En cela les *Loci communes* confondraient, dans leur élan fondateur, la première et la dernière attestation d'une alluvion originaire, pure et syncrétique de la doctrine de la première théologie de la Réforme. Quant aux écrits de Luther, et de l'aveu même de leur auteur en un sens, ils constitueraient un tout trop disparate, trop polémique, trop circonstanciel, trop spécifique ou trop populaire pour pouvoir prétendre être l'expression formalisée d'une doctrine systématique<sup>377</sup>.

<sup>375</sup> Sur les circonstances et la visée de la rédaction de la *Confession*, on pourra se rapporter à la bibliographie de Martin Greschat, déjà référencée (et notamment le chapitre 5 « Confesser sa foi devant Charles Quint et l'Empire », p. 69 – 87).

<sup>376</sup> C'est là à nouveau une thèse qui a pu être émise par Holl ou Hildebrandt (voir à nouveau note 12 de notre introduction). Il est à remarquer que cette thèse s'oppose directement à l'adhésion apparemment enthousiaste et sans reste de Luther lui-même pour la lettre et l'esprit de cette *Confession* (voir Wengert, *op.cit.*, p. 10) Sur la réfutation de ce point de vue et un éclaircissement approfondi de la question du statut de la *Confession d'Augsbourg* dans le luthéranisme, le lecteur pourra se reporter à l'ouvrage de Wengert référencé dans la première note (outre la page 10 introductive, voir notamment les chapitres « Philip Melanchthon and a Christian Politics » (29-62) et « Melanchthon and Luther/Luther and Melanchthon » (55-88).)

<sup>377</sup> Sur la question débattue de l'existence d'une *formalisation doctrinale* achevée dans l'œuvre littéraire luthérienne – et sur le problème de sa datation – on pourra se référer, en français, au classique *Introduction à une réflexion théologique* (*op. cit.*) de G. Ebeling. Dans son article « Die Königlich-priesterliche Freiheit » (in *Lutherstudien*, t.III, Tübingen, Mohr Siebeck, 1985 p. 157), Ebeling décrit le traité *de la Liberté du chrétien* et le *De servo arbitrio* comme « les deux écrits de Luther qui ont le plus le caractère d'une présentation systématique de la théologie ». Jean Louis Gasse voyait aussi dans le traité de 1520 sur la liberté « la seule tentative chez Luther d'un exposé systématique d'ensemble de la foi chrétienne » (voir *Le traité de la Liberté du chrétien de Martin Luther. Etude comparative des deux versions allemandes et latine*, Paris, P.U.F., 1984). Ces affirmations ont évidemment un caractère arbitraire. Si par « systématisme » on entend, en effet, quelque chose comme un *parcours exhaustif* des questions de la doctrine, alors le traité de 1520 n'a manifestement rien de systématique : aucune discussion ne s'y engage, par exemple, autour des problèmes du statut des *sacrements* – problème dont on ne peut pourtant pas décemment affirmer qu'il n'est pas aussi un nœud central de la doctrine de la première Réforme. Mais si par « systématisme » on entend d'abord une *allure de formalisation* et un *tour théorique* du propos (par exemple l'ordonnancement en paragraphe, l'absence de visée seulement polémique etc.), alors on voit mal pourquoi des traités comme le *Sermon sur le nouveau testament*, les *Bonnes œuvres*, ou le *Jugement sur les vœux monastiques*, ne seraient pas, aussi, des œuvres « systématiques ». Marc Lienhard fait un tour de la question historiographique de la datation de la doctrine luthérienne dans son ouvrage déjà référencé (*Martin Luther*). La controverse sur la datation de la « découverte réformatrice » structure en partie le débat sur le sens même de la forme de la doctrine de Luther. Elle oppose notamment les tenants de la thèse d'une découverte précoce – et même parfois contemporaine, déjà, aux premiers *cours sur les épîtres aux Romains* – et les commentateurs qui, comme Bizer (voir par exemple « Die Entdeckung des Sakraments durch Luther », *EvTh* 17, 1955, 64-90) reconnaissent la nécessité de ne dater que tardivement l'achèvement de la « doctrine réformatrice ».

L'idée d'un tel privilège des *Loci* semble supportée par une triple évidence. Cette évidence, c'est tout d'abord celle – interne – de l'allure d'une économie formalisée. Les *Loci* offrent ainsi l'occasion d'un parcours méthodique et organique des « principaux chapitres de la somme »<sup>378</sup> de la théologie chrétienne. L'enchaînement des *lieux* y semble obéir à la nécessité d'une processualité thématique rigoureuse, circulaire et intégrale. Les différents renvois discursifs d'un lieu quelconque à son successeur direct s'y ordonnent selon des modes de corrélation stricts, qui fondent d'avance la *solidarité totale* des différents moments analytiques de la doctrine. Plus que du caractère compréhensif du traitement des problèmes et des notions de la tradition théologique, l'intégralité et le « résumé » de la « somme » énoncent donc d'abord le fait de cette *inter-configuration* des moments constitutifs d'une topique. Somme et doctrine, le manuel l'est ainsi dans la signature de son organicité. En second lieu, l'évidence du privilège « doctrinal » des *Loci* repose encore sur la force d'un argument d'autorité. Cet argument d'autorité – et à vrai dire, le plus puissant de tous – c'est celui de Luther lui-même qui encense le manuel jusque dans des remarques tardives et, comme nous l'avons vu dans notre introduction, y renvoie quiconque exprime la requête d'un exposé dogmatique des principes de la foi<sup>379</sup>. C'est donc d'abord de l'aveu et de l'avis même du « maître », que les *Lieux communs* mélanchthoniens nous apparaissent comme la *formule définitive* de la doctrine officielle du luthéranisme. En dernier lieu, c'est dans l'histoire de l'éducation religieuse luthérienne – et dans le statut que le manuel de 1521 tendra à acquérir dans la formation dogmatique des étudiants du monde protestant – que s'énonce encore la troisième marque de l'évidence du privilège doctrinal des *Loci*. Dans la deuxième moitié du seizième siècle, c'est d'abord avec les *Lieux communs théologiques* de Melanchthon que les jeunes hommes voués au pastorat – dans le monde germanique mais aussi en partie, grâce aux

---

Voir enfin, à ce sujet, le classique de Wilhelm Maurer, *Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520-1521)/ Zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1949.

<sup>378</sup> Le lexique du *caput* ou des *capita* est absent de l'introduction des *Loci* de 1521, bien que les *Institutiones rhetoricae* de la même année associaient déjà, et comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, « lieux communs » et « chapitres » d'une doctrine particulière. De manière générale, il nous faudra tâcher de comprendre le type de rapport que la construction formelle du manuel théologique entretient avec le programme général ou le modèle formel de refondation des sciences exposés dans les ouvrages rhétorique ou dialectique de Melanchthon : *la théologie n'en est-elle qu'une exemplification seconde ? Ou assume-t-elle aussi une certaine forme d'exemplarité ?*

<sup>379</sup> On cite ordinairement, parmi les références élogieuses de Luther aux premiers *Loci communes*, la tirade du *De servo arbitrio* [WA 18, 601, 4-6] où le manuel de Melanchthon semble élevé au rang du canon scripturaire ; et les propos de table suivants [WA Tr n°5511 : 5, 204, 16-20] : « Aujourd'hui celui qui veut devenir théologien a deux avantages. Tout d'abord il dispose de la Bible, qu'il peut désormais lire sans grand obstacle [référence à sa propre entreprise de traduction]. Et à côté d'elle, il a les *Loci* de Philippe [Melanchthon]. Qu'il les lise de manière zélée et approfondie afin de les avoir entièrement en tête. Avec ces deux choses, il est un théologien, et ni le diable ni les hérétiques ne pourront lui enlever quoi que ce soit. »

traductions tardives de Calvin, dans le monde francophone réformé – font leur classe en « dogmatique »<sup>380</sup>.

## §2. Les difficultés de la thèse d'une formalisation systématique : limites et portée des *Loci*.

Cette triple évidence a très largement contribué à étouffer ou à masquer l'urgence de réflexions plus poussées sur le sens, les limites et les paradoxes de cette « dogmaticité » des *Loci*. La très grande majorité de la littérature secondaire consacrée de près ou de loin à l'œuvre du réformateur s'est ainsi malheureusement souvent engouffrée sans plus de recul critique dans la brèche ouverte par l'assignation du manuel aux différents labels reçus du « premier exposé dogmatique du protestantisme », de la « première présentation intégrale de la doctrine luthérienne », de la « première systématisation de la théologie de la Réforme » etc. Nous voudrions montrer que si ces titres ne sont pas faux – et encore moins absurdes – *en soi*, ils ne vont pas, toutefois, sans soulever un certain nombre de difficultés théoriques qu'une étude approfondie du manuel ne peut manquer de signaler. La première concerne évidemment l'originalité même d'une réorganisation *topique* de la doctrine chrétienne.

C'est cette difficulté qui a constitué l'impulsion problématique inaugurale de notre étude, et a motivé notre détour initial par les œuvres oratoires de Melanchthon. Nous la rattachons dès le départ au problème de l'*impératif d'abréviation* qui semblait constituer le mobile méthodique nodal de l'ensemble du programme d'une reconstruction de la théologie. Nous aurons évidemment à y revenir, sur la base d'une comparaison de la méthode du manuel de 1521 avec ce que nous avons appris des lieux à l'occasion de nos chapitres antérieurs. Mais nous voudrions encore pointer d'autres difficultés majeures, sur lesquelles nous avons fait tout d'abord silence, et qui se rattachent plus directement à une critique de l'« évidence » formulée plus haut. Toutes se rapportent au constat de l'apparente nécessité d'une *réserve* – ou d'une certaine retenue – face à la thèse d'une portée *univoquement* dogmatique et systématique de l'ouvrage.

La première concerne la modestie même de l'office que Melanchthon semble tout d'abord faire porter aux *Loci communes*. Ces *Loci* doivent constituer un « compendium » et une « hypotyposes » destinée à « aider les étudiants dans leur lecture de Paul »<sup>381</sup>. L'*hypothyposis* – sur le sens de laquelle nous aurons à revenir – est une figure de la rhétorique grecque dont notre auteur reprend ici le nom pour marquer le caractère de *tableau* ou

---

<sup>380</sup> Voir à ce sujet, Wengert, *Melanchthon, Speaker of the reformation (op.cit.)*, p. 17.

<sup>381</sup> Voir la citation de l'adresse, traduite et référencée dans la note 19 de notre introduction.

d'*esquisse* que revêt l'entreprise de l'exposition des principes de la doctrine. L'*hypothyposis* énonce donc d'abord l'*approximation*, l'aspect de « première approche » – et si l'on peut dire encore le caractère expérimental et inchoatif de la « tentative théologique » des *Lieux*. Comment un ouvrage restreint à l'extension d'un abrégé, d'un aide-lecture ou d'une esquisse peut-il bien sérieusement prétendre en même temps constituer la dogmatique achevée de toute la théologie luthérienne ? Comment peut-on faire porter une si lourde responsabilité doctrinale à un traité qui résume par ailleurs son programme inaugural en des termes si modestes ? On pourrait certes lever la difficulté en formulant l'hypothèse d'une *modestie d'usage* ou de convention qui masquerait l'étendue de la prétention inaugurale sous des titres réservés et « pudiques. » Mais la difficulté réapparaîtrait alors si l'on remarque toutefois que la forme du manuel coïncide en fait toujours avec cette restriction annoncée. Partout l'écriture semble s'aligner sur le style de la description nue, de l'exposition brève, de l'ébauche ou de l'esquisse. La technicité est souvent éludée, les difficultés théoriques évitées ou renvoyées à des références extérieures, les requêtes de développements ou de précisions thématiques – anticipées par l'auteur – laissés insatisfaites sous le prétexte général de l'abrégé – du *compendium* – etc.<sup>382</sup> Nulle part l'exposé mélanchthonien ne semble satisfaire les exigences minimales d'un exposé argumenté, démonstratif et détaillé. En quel sens peut-on donc encore faire des *Loci* l'unité et le support de référence de la somme intégrale de la doctrine d'une *théologie* ?

C'est précisément cette *dimension théologique* elle-même qui soulève une nouvelle difficulté face à l'évidence que nous avons caractérisée plus haut. Si Melanchthon emploie parfois, dans ses considérations introductives, les termes de « théologie » ou de « théologique », c'est d'abord l'usage du lexique de la « doctrine chrétienne »<sup>383</sup>, de la « discipline chrétienne » ou de « l'enseignement chrétien »<sup>384</sup> qui lui est préféré. Il est vrai que le vocabulaire du *théologique* se signale tout de même dans des moments capitaux et stratégiques, à commencer par le titre même du manuel qui en porte une double référence explicite – *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae*. Pourtant, à

<sup>382</sup> La justification formelle de ces raccourcis par l'invocation du principe-brièveté (qui préside à la composition d'un *abrégé*) sature le parcours du traité de 1521. La simplification de la division de l'humain sous la simple opposition du *vis cognoscendi* et de l'*affectus* « est suffisante » (voir la suite de ce chapitre) pour l'ambition du propos ; la brièveté de la discussion de la prédestination satisfait à l'intention d'un *compendium* ; la contestation de la doctrine thomiste du *meritum congrui* ou de la pénitence est encore raccourcie sous la contrainte de l'abréviation ; la doctrine de la loi naturelle est appelée à être complétée par « qui pourra en dire plus » etc. Nous reviendrons abondamment dans ce chapitre, et surtout dans le suivant, sur le sens à conférer à cet apparent évitement des difficultés théologiques de la somme.

<sup>383</sup> Ou, de manière plus complète : « summa christianae doctrinae » dans l'adresse (voir note 19, introduction).

<sup>384</sup> « christianae disciplinae » (Melanchthon, W[4]), « christi doctrina » (W[4]) etc.

mettre cette mention initiale en relation avec ce que notre auteur décrit dans son introduction comme le programme général de l'ouvrage, il nous faut avouer qu'une certaine dissonance se fait jour. Cette dissonance apparaît déjà dans l'évitement résolu d'un jeu de problèmes et de concepts qui paraissent pourtant constituer la terminaison nerveuse inéludable de toute l'entreprise théologique « classique ». Ces problèmes, ce sont précisément ceux – *métaphysiques* si l'on peut dire<sup>385</sup> – qui touchent aux questions de la trinité, de la nature divine en général, et de ses modes de rapport à la création. L'économie des lieux des « mystères de la divinité » s'énonce dès l'introduction de l'ouvrage. Mais l'aveu et l'expressivité de cet évitement ne rendent pas leur pratique moins problématique *en soi*. Comment peut-on encore qualifier de *théologie* – science de Dieu – ce discours qui se résout dans la dispense manifeste – et assumé – de toute interrogation sur l'*être* du divin ?

Notre évidence de systématisme est encore mise à mal si l'on note le remarquable déséquilibre « économique » dont notre manuel semble se rendre coupable vis-à-vis de l'ordre normal du discours théologique, et notamment vis-à-vis de la délimitation ordinaire des clôtures respectives du volet exégétique et du volet spéculatif de la somme théologique. Nous l'avons dit, les *Loci communes* se veulent être une aide-lecture des étudiants pour l'interprétation de *l'épître aux Romains* de Paul. Cette aide-lecture se laisse indiquer en outre comme un « index » qui vise à inventorier la liste « des principaux lieux » de la doctrine paulinienne pour « diriger » le parcours des étudiants à travers les Écritures Saintes. Par opposition à l'index, le modèle du *commentaire* – forme en un sens canonique de la théologie postérieure aux *Sentences* de Pierre Lombard – se trouve répudié pour ce qu'il apporterait d'obscurité et de sophistications inutiles et dangereuses à la simplicité de la doctrine chrétienne<sup>386</sup>. Les *Loci* semblent donc se prévaloir d'abord d'une fonction seulement herméneutique ou interprétative. Mais si l'énoncé de ce programme associe la publication des *Loci* au projet d'une *certaine exégèse*, en quoi peut-il en même temps prétendre recouvrir l'extension du champ thématique total d'une *théologie* ? La théologie est-elle réductible à son seul moment exégétique ? Comment donc une exégèse des *Romains* – et encore, une exégèse réduite à la fonction minimale de l'*index* – peut-elle avoir été interprétée par les commentateurs comme porteuse de l'ambition d'une *dogmatique théologique* exhaustive ? La dogmatique chrétienne s'arrête-t-elle à l'exégèse de la première épître de Paul ?

---

<sup>385</sup> L'« évitement du métaphysique », caractérisé dans les considérations introductives du manuel, a été évidemment rattaché par un certain nombre de commentateurs au mobile de l'anti-spéculation et de *l'ancrage existentiel* de la doctrine (voir par exemple Greschat, op. cit., p. 29.) Nous verrons que cette interprétation doit être soumise à de sérieuses restrictions.

<sup>386</sup> Voir *ibid.*, O[2]

La restriction de cette assignation peut être vue, évidemment, comme un écho à la centralité paulinienne sous laquelle Luther – qui voit dans les *Romains* la « pièce maîtresse » de l’Evangile<sup>387</sup> – entend orienter sa propre production doctrinale. Mais admettant le fait de ce recentrement, la *forme* même du manuel de 1521 n’en fait manifestement pas moins violence à l’idée que l’on se fait ordinairement d’une dogmatique systématique. Quand bien même la doctrine du Christ serait épuisée par la seule doctrine paulinienne – et cette thèse est évidemment conforme à l’idée générale du programme luthérien<sup>388</sup> – l’exposé formalisé et systématique de la dogmatique de Paul peut-elle bien finir par revêtir elle-même la seule figure de ce qui s’avoue dès le départ comme un simple « index tabulaire » ? Un index thématique, est-ce cela la somme exhaustive et achevée de la dogmatique théologique ?

La troisième difficulté à laquelle se confronte notre évidence initiale renvoie à la dimension manifestement *polémique* – et elle-même circonstancielle – de la rédaction de la première version des *Loci communes*. Nos considérations introductives étaient déjà suffisamment revenues sur les amarres contextuelles de l’œuvre de 1521. A l’heure de la publication des *Loci*, Luther, excommunié, mis au ban de l’empire, et contraint au confinement dans le château de la Wartburg est exclu dans une très large mesure du versant si l’on peut dire « disputatoire » – et même politique – de l’activité universitaire. C’est à Melanchthon – entre autre – que revient le poids de la conduite des controverses et la défense de la « nouvelle doctrine » face aux attaques et condamnations des universités concurrentes<sup>389</sup>. Rien ne nous permet donc d’affirmer que les *Loci* de 1521 répondraient moins à des objectifs contextuels et stratégiques que n’importe quel autre écrit doctrinal de la littérature théologique de Wittenberg. Un accent directement polémique traverse l’intégralité de l’ouvrage. Il s’atteste d’abord à la récurrence de l’usage d’un lexique polarisé et au jeu de certaines

---

<sup>387</sup> « Diese Epistel ist das rechte Hauptstück des Neuen Testaments » (voir « Préface à l’épître de saint Paul aux Romains », traduite en français par P. Büttgen dans Luther, *De la liberté du chrétien*, Paris, Seuil, 1996, p.85)

<sup>388</sup> Cette centralité s’est toutefois transmise avec une particulière « virulence » à Melanchthon, qui, plus que Luther lui-même en un sens, se convertit dans ses jeunes années professorales à un tropisme paulinien particulièrement marqué. C’est aux épîtres de Paul, et à nul autre « évangéliste », que Melanchthon consacre ses premiers cours exégétiques à partir de 1518 et jusqu’en 1521. Etudiant ce tropisme dans son article « The Lutheran Origins of Rhetorical Criticism », T.J. Wengert (*op. cit.*, p. 120) ira même jusqu’à noter : « if any Reformer could be accused of « Paulinocentrism », it was the young Melanchthon during these years » Pour Wengert, dans la note insérée en marge de cette citation, « Melanchthon’s single-mindedness is unique. »

<sup>389</sup> Sur le contexte de la rédaction et de la publication de l’ouvrage, voir Greschat, *op. cit.*, p. 32. Rappelons que presque huit mois séparent l’achèvement de la rédaction de l’ouvrage de sa publication en décembre. Les troubles successifs à la Diète de Worms ne peuvent donc pas être pris comme des éléments circonstanciels de la rédaction du traité. A partir de la fin du mois d’avril 1521, c’est Melanchthon qui reprend la chaire de Luther à l’université de Wittenberg. Sur le plan plus polémique et « militant », en revanche, Zwillinger et Carlstadt – qui s’attellent par exemple à mettre en place la réforme concrète de la Messe – semblent avoir été plus actifs que notre professeur.

associations qui ne renferment manifestement aucune fonction référentielle rigoureuse, ni aucune portée théorique stricte au-delà de leur seule dimension critique. C'est sous l'indétermination du label général des « scolastiques », des « sophistes » ou des « pharisiens » que le manuel dissémine ainsi constamment des références critiques à des adversaires aussi divers que Zénon<sup>390</sup>, Origène<sup>391</sup>, St Thomas<sup>392</sup> ou Jean Eck<sup>393</sup>. C'est encore sous l'assignation générale à l'« œuvre de Satan<sup>394</sup> » que les thèses de la dogmatique médiévale, comme les condamnations contemporaines formulées par les théologiens de Paris ou de Louvain<sup>395</sup>, se voient communément renvoyées.

Le manuel abonde encore en piques disputatoires, en attaques *ad hominem* et en renvois polémiques à des controverses récentes et souvent démise de toute portée doctrinale identifiable. A notre connaissance, aucune étude ne s'est penchée en profondeur sur la question de la *fonction discursive* et sur la *signification stratégique* d'un tel réseau de références critiques dans un ouvrage qui est par ailleurs tenu pour l'expression achevée de la première dogmatique luthérienne. Pourquoi donc un manuel qui se présente comme un index de Paul ménage-t-il si systématiquement des espaces pour la réfutation des « erreurs scolastiques » ? Quelle fonction « dogmatique » peut-on donc bien conférer à la récurrence de cette opération critique ? N'est ce pas aussi « brouiller » et « obscurcir<sup>396</sup> » la doctrine que d'entrelacer son exposition avec une attention si pressante – fut-elle critique – à ce qui est par ailleurs conçu comme l'errement doctrinal d'une lignée de « pharisiens » et de « sophistes » ?

### §3. La dimension polémique de la somme et le statut de son anti-philosophie.

<sup>390</sup> En réalité, il faut bien avouer que Zénon est plutôt le simple exemple d'une supposée *justice profane ou païenne*, qu'une cible critique réelle. Tel est d'ailleurs aussi le statut de Socrate dans l'économie du traité (voir notamment le *locus de peccato*). En revanche, Platon et Aristote, dans leur versant positif (surtout le premier dont Melanchthon cite les *Lois* comme le modèle de l'exposition d'une justice universelle dans le *locus* de la *lex naturae*) comme dans leur aspect seulement négatif ou « corrompu », constituent bien des références philosophiques réellement discutées.

<sup>391</sup> Dès l'introduction du traité où sont dénoncées les « forêts d'allégories et d'obscurités philosophiques » (voir suite)

<sup>392</sup> Partout dans les *Loci*, mais plus particulièrement dans la doctrine du péché (où Melanchthon conteste le faux-lieu des mérites « congruents » et le dogme de la pénitence), et dans la discussion sur la justification et sur la foi.

<sup>393</sup> Dès le premier lieu sur les « forces de l'homme.

<sup>394</sup> Dès l'introduction (voir suite).

<sup>395</sup> La première condamnation universitaire de la « doctrine » luthérienne est l'œuvre de l'université de Cologne fin août 1519. Suit très rapidement celle de Louvain en novembre de la même année. La condamnation de la Sorbonne est plus tardive et sa ratification officielle n'est datée que du 15 avril 1521. Sur l'historique de ces condamnations, et sur le processus et la signification plus précises de la condamnation de l'université de Paris, voir « La Sorbonne et Luther » in P. Büttgen, *op. cit.*

<sup>396</sup> Selon les termes communément employés par Melanchthon lui-même pour disqualifier les errements « scolastiques » (voir suite).

L'évidence du caractère systématique, formalisé et surtout dogmatique des *Loci* semble mise à mal par le constat de l'allure polémique et critique qui surdétermine très largement le développement de leurs contenus thématiques. Défendre la thèse d'une stricte systématisme de l'ouvrage reviendra donc aussi à justifier du sens *doctrinal* de cette construction constamment oppositive, dichotomique qui se signale d'abord dans l'intention d'extraire la pureté du diamant doctrinal du fond de la gangue impure de ses travestissements historiques. Le déploiement doctrinal des *Loci* nous apparaîtra ainsi comme étant constamment contemporain du geste par lequel l'« égarement sophistique » se voit aussi débusqué, contesté dans sa « suffisance » et confondu dans sa complicité secrète avec l'œuvre de l'adversaire de Dieu. Il nous faudra encore découvrir en quel sens cette première construction négative – position oppositive, mise en lumière sur fond de contrariété – s'ordonne et s'articule aux autres schémas dichotomiques et aux ordres de scansion qui configurent l'économie de l'ouvrage, jusque dans la forme matricielle de l'opposition des lieux de la Loi et de l'Évangile.

Mais il nous faut surtout commencer par caractériser les modes mêmes de la *polémique*, démêlant ceux qui relèvent de la stricte controverse contextuelle et ceux qui répondent aussi à un impératif doctrinal dont la finalité argumentative est plus nettement assignable. Il nous faudra commencer par interroger la communauté ou l'unicité des cibles de la critique, et interroger éventuellement – si disparité il y a au sein de ce geste négatif – les types d'entrelacements sous lesquels la diversité des accusations peut, en dernier recours se voir résumer dans l'extension composite d'un mobile unique. C'est d'abord sous le flou et sous l'indétermination assumés de l'extension référentielle des termes « sophistes » et « scolastiques » que la disparité des cibles du programme polémique de Melancthon paraît selon l'allure d'une communauté unifiée. Les deux termes « scolastique » et « sophiste », dans leur double usage nominal et adjectival, s'instancient dans trente neuf occurrences, disséminés tout au long de l'ouvrage, mais surtout concentrées dans les trois premiers lieux sur les *forces humaines*, le *péché* et la *loi* (vingt occurrences) et, plus tard, sur les *sacrements* (« De signis » : six occurrences)<sup>397</sup>. A eux seuls les deux termes composent ainsi presque autant de références critiques que tous les noms propres mentionnés tout au long du manuel.

Ce mode de référentialité anonyme de la critique se laisse évidemment beaucoup mieux comprendre par la stratégie discursive d'un confinement à l'impersonnel – par delà les diversités apparentes de doctrine et d'auteurs, c'est d'abord la simplicité de l'œuvre du

---

<sup>397</sup> Nous nous fions à l'*index rerum* confiné à la fin de la traduction de *Pöhlmann* (*op.cit.*) pour le décompte des occurrences auquel nous nous livrons ici.

Diable qui se laisse indiquer – que par l’hypothèse d’une ignorance ou d’une indétermination subie. Mais qui se cache donc finalement derrière l’imprécision de ce titre des « scolastiques » et des « sophistes » ? Avant de prétendre offrir une réponse pleinement satisfaisante à cette question, il convient de remarquer que les deux expressions semblent employées toujours indifféremment et selon des portées dénotatives équivalentes. Rien ne semble permettre d’indiquer notamment que le terme de « sophiste » serait énoncé selon une acception plus large – incluant, par exemple aussi les philosophes ou certains Pères de l’Eglise. Dans les faits, le terme de « scolastique » lui-même renvoie moins, dans les *Loci communes* de 1521, aux seuls penseurs de l’université médiévale, qu’au fil de la dynastie intégrale des doctrines « corrompues » qui structurent communément les histoires de la science et de l’Eglise, *jusque dans leurs premières racines antiques*. Si l’expression désigne d’abord – et avant même St Thomas ou Duns Scot – les adversaires directs et contemporains de la théologie de Wittenberg (comme Jean Eck, expressément mentionné), la référence semble s’étendre aussi à l’inverse, et du côté des sources, jusqu’à la patristique d’Origène, d’Ambroise, de Jérôme ou de Jean de Damas<sup>398</sup>. Bien plus, ce sont même parfois les philosophes grecs, et notamment Aristote lui-même, qui semblent encore tomber sous l’extension du terme. Quelle est la souche héréditaire qui permet de remonter le fil total de cette généalogie ? A quels caractères communs s’ordonne l’unification d’une telle descendance ?

La première chose qu’il nous faut remarquer c’est l’apparente originalité du mobile anti-philosophique au sein du divers des assignations de la critique. Le thème philosophique est manifestement doué, dans le manuel de 1521 d’une certaine autonomie discursive, avant ou par delà tout amarrage à l’horizon général de la critique de la *théologie* « scolastique ». A bien des égards on peut dire que les *Loci* semblent déployer le programme d’une critique propre et spécifique de la philosophie elle-même. L’ouvrage dissémine ainsi six références expresses au nom d’« Aristote », cinq occurrences – pas toutes critiques il est vrai – du nom « Platon », deux mentions du nom « Zénon », trois renvois à « Socrate », trois occurrences du nom « Cicéron » etc. Ces références sont toutes consignées dans la première partie de l’ouvrage et les trois premiers lieux « négatifs » de la *voluntas*, du péché et de la loi. Toutes les références aux noms propres philosophiques sont par ailleurs situées toujours dans les paragraphes des mentions des termes mêmes de « philosophe » ou de « philosophie » dont on dénombre encore huit occurrences.

---

<sup>398</sup> Damas ou Ambroise sont mentionnés dès l’introduction. Et cette référence précoce n’est pas la suite d’un simple hasard de *dispositio* discursive. En elle s’indique bien plutôt le caractère *fondationnel* et nourricier – dans le sens évidemment d’une corruption doctrinale – des œuvres de ces Pères de l’Eglise romaine ou orientale.

Nous verrons que Melanchthon ménagera ainsi dans ses *Loci* l'espace pour une critique *spécifique* – bien qu'évidemment jamais rigoureusement étanche au mobile de la contestation « scolastique » – de la *ratio* philosophique. Les renvois aux noms propres théologiens sont plus rares. Thomas est cité quatre fois, Duns Scot, deux, Pierre Lombard et Bernard, trois. Quant à la patristique – au-delà d'Augustin dont on ne peut pas dire que la mention appartienne au mobile critique – elle est signalée par une triple référence à Origène (deux occurrences), Jérôme (deux occurrences) et Ambroise (une occurrence). Les adversaires contemporains de la Réforme de Wittenberg ne sont, à la seule exception de Jean Eck, pour ainsi dire jamais cités. A ceux là particulièrement l'impersonnel des termes « sophistes » et « scolastiques » semble d'abord réservé. Pour comparaison, Luther est mentionné six fois dans les *Lieux communs théologiques*. Cet inventaire des références – si l'on ne peut lui faire porter d'avance une charge conclusive trop pressante – doit nous conduire toutefois à formuler une double remarque. La première, c'est que c'est d'abord l'adversaire direct – le théologien de Louvain, de la Sorbonne ou les « papistes » de tout genre – qui est réduit à l'anonymat ou à l'indétermination dénotative de titres résolument imprécis. Curieusement, plus les critiques sont antiques, plus elles tendent aussi à revêtir la figure d'un nom propre. Du contemporain à l'antique, la remontée régressive de la dynastie des adversaires semble encore marquer une régression dans la violence, et un progrès dans la nuance du propos. Si Platon et Socrate ont pu représenter aussi la figure même des « hallucinations » ou des « fantasmes »<sup>399</sup> de la raison humaine, ce n'est pas la même intensité de charge critique qui les atteint – et cela vaut en un sens pour Aristote lui-même – que celle qui balaie d'un revers de main les doctrines « dangereuses », « diaboliques », « impies » ou « stupides » de l'« Aquinate » et des « Scotistes »<sup>400</sup>.

Ceci nous conduit tout droit vers notre deuxième remarque : celle-ci doit toucher au problème de l'apparente originalité du mobile anti-philosophique dans le traité des *Loci communes*. L'anti-philosophie mélanchthonienne de 1521 est évidemment à rapprocher de la célèbre anti-philosophie du maître luthérien<sup>401</sup>. Le sens et la portée référentielle de la critique des philosophes par Luther ont été très largement discutés parmi les historiens et les théologiens de la Réforme<sup>402</sup>. On s'est notamment demandé dans quelle mesure cette critique

<sup>399</sup> Dès le premier *locus*, voir la suite de notre chapitre.

<sup>400</sup> Nous reviendrons abondamment dans la suite de notre propos – y compris encore à l'occasion du prochain chapitre – sur le sens à prêter à ces titres que nous référençons plus loin.

<sup>401</sup> Sur la question de l'anti-philosophie de Luther, on pourra se rapporter à l'ouvrage de Ph. Büttgen, *Luther et la philosophie*, Paris, VRIN/EHESS, 2011.

<sup>402</sup> Sur la question de l'anti-aristotélisme de Luther notamment – qui constitue en un sens le nœud central du problème de son anti-philosophie - voir *ibid.* : « Luther et Aristote : combien de retours ? » Les différents points de vue sur la question de l'opposition luthérienne à l'œuvre du philosophe stagirite sont abondamment référencés

pouvait être reconduite à l'horizon thématique d'une critique plus générale de la théologie scolastique. Ce ne serait pas la philosophie elle-même que répudierait Luther, mais seulement son usage transgressif dans la sphère d'autorité propre de la science de la *doctrina sacra*. Cette interprétation pose doublement problème. Elle pose trivialement problème, d'une part, en ceci qu'elle présuppose l'élaboration, chez Luther d'une double conception anti-philosophique et anti-scolastique systématique et unifiée. Or l'incohérence et la non systématisme de la critique luthérienne de la philosophie est non seulement manifeste si l'on se réfère à l'intégralité du *corpus* des écrits ou des propos consignés, mais elle semble, en outre, s'ajuster directement aux motifs d'une stratégie discursive élaborée : il s'agit pour Luther, par delà la bigarrure de son propos, de renvoyer la philosophie à son lieu propre – au lieu d'un savoir fragmentaire, hypothétique et suspect, aléatoire, approximatif, c'est-à-dire, en dernier recours aussi : trivialisé. Une *dispute de tripot*, une *querelle d'enfants*, un commérage de vieillards – c'est bien là, si l'on ose dire, l'apparence ou l'image que Luther semble vouloir faire porter aux discussions philosophiques. Et le *tempo* de la critique – dans son bariolage même, et jusque dans son apparence d'inconsistance – construit aussi son rythme propre dans ce souci de s'adapter toujours à la *trivialité* de sa cible.

Par ailleurs – et c'est là notre deuxième point – il conviendrait de se demander ce que pourrait bien vouloir signifier, *du point de vue de ses effets discursifs et dans un univers de pensée si nettement théo-centré*, la restriction de la critique philosophique au seul cas d'un usage strictement théologique. Que la doctrine luthérienne aborde le thème philosophique à l'occasion d'une critique spécifique – que le mobile proprement anti-philosophique soit doté d'une autonomie stratégique, argumentative et d'une architecture polémique originales – ou que la critique de la philosophie soit subordonnée à la répudiation plus large de la théologie scolastique, l'effet discursif n'est-il pas, pour la philosophie, de toute façon toujours le même ? Si l'on peut montrer que la philosophie est inutile et dangereuse dans l'exposé des principes de la doctrine chrétienne, ne l'a-t-on pas *de fait* aussi – et fatalement - déjà réduite au silence ? Dire la dangerosité théologique de la philosophie, n'est-ce pas de toute façon, *en soi*, prescrire sa dispense et son économie définitive, au-delà du moins de son seul versant « instrumental », méthodique et logique<sup>403</sup> ? Que pourrait bien être, par exemple, l'efficacité théorique d'une *psychologie*, d'une *métaphysique* ou d'une *morale* qui déploieraient leurs ressources doctrinales de manière résolument hétérogène et strictement disjointes à la doctrine

---

dans cet article.

<sup>403</sup> C'est ainsi que le discours luthérien *A la noblesse chrétienne de la nation allemande* exceptera l'*Organon* du programme d'une « suppression » des ouvrages aristotéliens. Voir *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, WA 6, 457, 35-38.

chrétienne ? Quoi sinon précisément une métaphysique et une morale *mutilées* et *inutiles* ? La théologie et la philosophie ne conçoivent-ils pas fatalement des prétentions hégémoniques concurrentes, sur un *même territoire doctrinal* ?

§4. Construction oppositive et structure polarisée : la question du sens de  
la *différence* dans la somme.

Mais ne nous attardons pas trop sur ce point : ces questions concernent d'abord Luther. Il nous faut présumer l'originalité discursive, si ce n'est de Melanchthon lui-même, du moins de la rédaction de ses premiers *Loci communes*. A défaut d'être doctrinale, il se pourrait que cette originalité puisse être au moins économique et « stylistique ». Nous l'avons dit des références expresses aux philosophes antiques traversent, etaturent même en un sens, l'étude des trois premiers *lieux*. Cette référence très généralement critique et relativement abondante disparaît ensuite totalement à partir de l'entrée de la doctrine dans son moment positif – et « thérapeutique » : la grâce, la foi, la justification etc. A l'inverse les mentions aussi bien générales que nominales et particulières des « scolastiques » ne s'estompent pas et s'intensifient même à l'occasion du traitement des « lieux de la grâce ». La dissémination des mentions des noms propres et la situation discursive de la critique de la philosophie obéissent donc à une *dispositio* et à un schéma articulatoire propre, qui ne se laisse, en première apparence, jamais réduire à la dynamique de la polémique contre les théologiens « pharisiens ».

Pourtant les mouvements propres de la critique de la théologie et de celle de la philosophie ne peuvent pas non plus se concevoir comme étant strictement indépendantes et parallèles. Sous quels modes d'articulations argumentatives, et sous quelle forme de complicité stratégique doit-on penser le rapport de ces deux échelles critiques ? En quel sens la réprobation du point de vue philosophique est elle relayée par la répudiation de la théologie scolastique ? Et en quel sens cette théologie viciée trouve-t-elle dans les égarements et les hallucinations des philosophes le premier moteur de l'histoire propre de sa corruption ? Ces questions ne renferment pas la formulation d'une problématique seulement accessoire pour l'étude du manuel théologique. En elles s'engagent aussi le sens de toute la construction systématique du traité – dimension systématique qui, comme nous commençons à le comprendre, est à la fois difficile à admettre sans réserves et impossible à nier totalement. Par delà le mode du *geste négateur*, par delà le sens de l'exclusion conjointe mais chaque fois

originale de la « scolastique » et de la philosophie, c'est en effet, la question du *statut de la différence* dans le système qui appert déjà. Différence de la vraie doctrine et de sa contrefaçon scolastique, différence des *lieux communs* et des fictions sophistiques (libre arbitre, *habitus*, conseil, *actus elicitus*, messe sacrificielle...); mais aussi scissions et réseau de déchirures doctrinales immanentes – jeu presque infini de déplacements de clivages internes, de dichotomies superposées, d'oppositions structurantes.

Dépoussiérer le sens de la *différence* – le sens des différences, car, nous le verrons, celles-ci se donnent sous un mode résolument équivoque – ce sera déjà faire signe vers une certaine résolution des mystères que semblait renfermé cette étrange reconstruction abrégative et topique de la théologie. A même ce jeu des différences, viendront encore s'avouer les premières réponses aux questions que l'essence de l'épistémologie mélanchthonienne – telle que nous avons tenté de la dégager dans les études précédentes – nous contraint encore de poser : quels sont donc le *thema* et la *quaestio unica* sous l'extension et la clôture desquels s'économise la science théologique de Wittenberg dans les *Loci communes* de 1521 ?

Le parcours du texte, mené ici encore sous la figure d'une explication doctrinale et textuelle, nous conduira à formuler les hypothèses suivantes :

i) L'introduction de l'ouvrage énonce la restriction du champ thématique de la théologie à la clôture *des bénéfices du Christ* : ce sont ces *beneficia christi* qui constituent, au sens le plus natif, le *subjectum* de la somme de la science chrétienne. Cette clôture étreinte prescrit la dispense de ce que l'on caractérise ordinairement comme *le moment métaphysique* de la science de Dieu. Ainsi, les investigations sur la nature divine, sur la trinité et sur les modes de l'incarnation seront-elles expressément obliérées au profit d'une attention exclusive au jeu de la Loi et de l'Évangile, à leur alternance historique, à leur synchronie ministérielle, à leurs causes et à leurs effets respectifs. Nous aurons à montrer en quel sens l'opposition même de la Parole réglementaire et de son complément consolant – la veine nourricière de la doctrine – obéit à la logique d'un discours dès le départ surdéterminé par un vocable *économique et utilitaire*. Nous verrons alors aussi que cette scansion qui exemplifie la dichotomie de l'*utile* et du *nocif* commande d'avance la restriction de toute *considération morale* en théologie, suspendant par là encore l'opérativité doctrinale du couple de la vertu et du vice.

ii) Il nous faudra aussi rapprocher le fait de cette « surdétermination » économique ou utilitaire de la somme des considérations que nous formulions précédemment sur le rapport entre *polarité topique* et *production affective*. Nous avons tenté de décrire, dans l'étude consacrée à la rhétorique mélanchthonienne, en quel sens la polarisation des *lieux* apparaissait comme la condition structurelle de l'*efficience* affective de la doctrine professée. Seuls des lieux polarisés – positifs et négatifs – peuvent pénétrer l'architecture passionnelle de la *chair*. Seule une structure discursive dichotomique peut suggérer des émotions et susciter des emportements affectifs. Il nous faudra comprendre encore en quoi la polarité économique du nocif et de l'utile, à laquelle la théologie réfère constamment le jeu de ses dichotomies immanentes, se voit en même temps remodelée dans une économie de la grâce qui invalide radicalement la logique juridique<sup>404</sup> de la réciprocité et de la proportionnalité des récompenses et des efforts humains.

iii) Le mobile de la critique de la philosophie se rattache au principe d'une contestation du *référentiel anthropologique* de la doctrine « scolastique » du péché. Ce dont la philosophie se rend coupable, c'est d'offrir au théologien le cadre théorique et le matériau lexical propre à doter la science de la nature humaine d'*une fausse autonomie* discursive dans le traitement des lieux théologiques de la damnation. Ce que Melanchthon vise à montrer, c'est que la question de l'homme – de ses facultés, de ses ressources propres, de ses réserves de puissance – est non seulement résolument étrangère à la doctrine de la grâce, mais encore aussi à la doctrine du « vieil homme » et donc du péché lui-même. Ce n'est pas seulement la sotériologie et l'histoire de la liberté évangélique, mais aussi la peccatologie et l'histoire de la Chute qui se rendent ainsi hétérogènes à l'économie du discours anthropologique. C'est comme l'histoire du jeu de la présence et du retrait de l'Esprit Saint, comme le double évènement de l'inscription successive, positive et allogène de la loi naturelle et de la loi divine dans l'humanité que le péché historique et le péché actuel se donnent pareillement à penser. Si le péché est d'abord une puissance de la Loi, la fiction « homme »<sup>405</sup> n'apparaît plus comme un lieu propre de l'entreprise théologique : il est l'incertitude d'un point de départ, l'hésitation d'un relais provisoire, le tremplin accessoire d'un dépassement. Tel est peut-être le sens le plus profond de l'abréviation discursive en théologie : la dispense de la

---

<sup>404</sup> Nous parlons évidemment ici de « juridique » au sens aristotélicien de la justice distributive.

<sup>405</sup> Le vrai homme – an-anthropologique car toujours situé dans le régime d'une hétéronomie et d'une dépendance à la Loi – n'est jamais homme au sens supra-temporel de la philosophie – il est l'alternative et la coïncidence du vieil homme ou de l'homme nouveau – *homo interior* et *homo exterior*. Nous discuterons abondamment de cette thèse de la « situationnalité » de l'*homo* théologique dans la suite presque immédiate de notre propos.

philosophie se donne sous la figure de l'évacuation de sa clôture anthropologique. Le luthéranisme des *Loci* n'est donc pas seulement une anthropologie négative, il est d'abord une négation de l'anthropologie.

vi) La mise à nue du ressort *anthropologique* du discours philosophique passe par l'accusation d'un certain nombre de pseudo-lieux de la fiction « scolastique » : *liberum arbitrium, habitus, actus elicited* etc. Cette accusation est souvent menée sous l'allure d'une simple critique langagière. Nous verrons que la condamnation de ces pseudo-lieux, bien loin de constituer un moment seulement négatif de la progression doctrinale, renferme aussi une efficacité argumentative et un dynamisme discursif fort : c'est le faux-lieu qui anime le mouvement des dérivations topiques, c'est lui qui motive le déplacement des différences. Par le faux lieu du libre arbitre, l'opposition initiale de l'intellect et de l'affect se dépasse dans l'opposition du péché et de la grâce. Par le faux lieu du conseil, l'opposition de la loi et de la prudence déborde dans la distinction de la Loi et de l'Évangile. Par le faux lieu du droit canon ou de la loi pontificale, c'est la distinction de la loi divine et de la loi humaine qui apparaît sous une figure radicalisée. De manière générale, le faux-lieu « sophistique » sera toujours condamné comme la tentative contrefactrice d'un *entre-deux* dogmatique, d'une zone d'indifférence théologique, d'une marge neutre au sein du jeu des scissions doctrinales.

v) Le schéma de l'opposition simple de l'intériorité et de l'extériorité, dans lequel certains commentateurs ont vu la structure matricielle (*coram-Struktur*)<sup>406</sup> de la doctrine luthérienne, est compliqué dans les *Loci* par un *double déplacement* du sens initial de la dichotomie. Nous aurons ainsi à montrer que d'une opposition de l'interne et de l'externe d'abord entendue au sens traditionnel d'une partition infra-humaine de l'*affect* et des œuvres, Melancthon en passe progressivement, et dans l'intention d'une fidélité à la lettre paulinienne, à une interprétation fixée au sens du clivage du vieil homme et de l'homme régénéré. Ainsi l'intériorité ne désignera plus tant l'affectivité ou l'enclos de la conscience subjective que la greffe sotériologique et la réception de l'Esprit Saint – en bref tout sauf une *puissance propre* d'action et de justice. L'intériorité, dans un chiasme tout à fait caractéristique de la stratégie critique de Melancthon, ne désignera ainsi rien d'autre sinon précisément le *verso* et l'*envers* stricts de la *nature humaine*. De manière générale, nous remarquerons que le *discrimen* théologique s'entend dans les *Loci communes* selon une

---

<sup>406</sup> Gerhard Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1964, p. 220. Voir à ce sujet encore Ph. Büttgen, « Liberté et intériorité » in *Luther et la philosophie, op. cit.*, p. 270.

acception multiple, et se réfère pareillement aux figures diverses de l'opposition de l'Ancien et du Nouveau Testament, de la différence de la chair et de l'esprit pauliniens ou de la distinction de la Loi et de l'Évangile. Il nous faudra tenter de comprendre le mode d'articulation qui rassemble le divers de ces ordres de différences, et éventuellement tenter de les référer à un schéma structurel unique. Nous marquerons alors l'origine strictement *dialectique* de ces distinctions, et leur ordonnancement rigoureux aux différents ordres de schématisation définitionnel décrits dans notre deuxième chapitre (contrariété, causalité, partition etc.)

#### §5. Impératif d'abréviation et critique du commentaire.

Nous ne reviendrons pas ici en détail sur une analyse textuelle de l'adresse de l'ouvrage. Notre introduction s'était déjà chargée de dégager brièvement l'entrelacement des différents motifs avoués de sa publication. Ces motifs résument l'intention générale du projet théologique mélanchthonien sous la conjonction native d'un *impératif méthodique d'abréviation*, d'un programme de *réorganisation topique de la doctrine paulinienne* et d'une restriction ou d'un recentrement de la destination de son usage à une *portée d'abord herméneutique et pédagogique*<sup>407</sup>. La formule de cette conjonction s'énonce dans un développement discursif serré dont l'importance et la valeur programmatique autorisent une deuxième citation :

« Nous traitons, en vérité, de tout très brièvement parce que [le manuel] s'acquitte bien plutôt d'un rôle d'index que de celui de commentaire. C'est ainsi que nous établissons simplement ici une nomenclature des lieux au moyen desquels le parcours [des lecteurs et interprètes] dans l'écriture sainte doit être dirigé. Nous présentons donc seulement en quelques mots ce en quoi se tient la somme de la doctrine chrétienne. Je ne fais pas cela pour éloigner les étudiants de l'Écriture par des disputes obscures et embarrassées, mais plutôt pour les reconduire autant que possible à celle-ci. De manière générale, je ne suis pas favorable aux commentaires, et pas seulement à ceux des anciens. Loin de moi [donc] l'idée d'éloigner qui que ce soit du canon de l'Écriture avec un écrit trop long.<sup>408</sup> »

<sup>407</sup> C'est en effet sous cette portée « herméneutique » que l'étude précédente sur la rhétorique mélanchthonienne – et en fait l'ensemble de notre étude initiale sur le sens de toute son œuvre pédagogique – nous conduit maintenant à interpréter ce que notre introduction décrivait seulement comme une ambition « didactique » ou « pédagogique ». Sur les rapports du programme herméneutique avec l'exigence de pédagogie, voir les premiers développements de notre chapitre précédent.

<sup>408</sup> « Parce vero ac breviter omnia tractamus, quod indicis magis, quam comentarii vice fungimur, dum nomenclaturam tantum facimus locorum, ad quos veluti divertendum est erranti per divina volumina, dum paucis tantum verbis monemus et quibus summa christianae doctrinae pendeat. Non hoc ago, ut ad obscuras aliquas et impeditas disputationes a scripturis avocem studiosos, sed ut, si quos queam, ad scripturas invitem. Nam in universum, no admodum aequus sum commentariis, ne veterum quidem, tatum abest, ut ullo meo longiore

Le mobile méthodique de l'abréviation et le choix pour les formes littéraires qui lui sont corrélatives – index, nomenclature et finalement encore : topique – s'affilie ici d'emblée avec une accusation de la figure du commentaire. Et l'opposition de l'index et du commentaire, d'abord construite autour du clivage entre une mauvaise abondance discursive et une nécessaire brièveté, se voit elle-même rattachée à la contrariété d'une double efficacité pédagogique : il s'agit d'*éloigner* (« avocem ») ou à l'inverse de *reconduire* (« invitem ») à l'Écriture sainte. Si la forme du commentaire se voit donc répudiée, c'est avant tout parce que la sophistication (« impeditas » : qui alourdit, qui embarrasse) et l'obscurité des *disputes* embrouille l'interprétation et détourne l'étudiant de la fréquentation et de la proximité de la Parole. Cette première affirmation appelle deux remarques, par lesquelles nous résumerons aussi très schématiquement l'ensemble des développements préliminaires de l'épître dédicatoire :

1) La première, c'est que la référence explicite aux *diputationes* éclaircit d'avance l'extension qu'il convient de conférer à l'usage du terme même de « commentaire » sur lequel se cristallise, déjà dans cette adresse, l'expression de la critique de la « scolastique ». A travers la solidarité expresse que Melanchthon entend marquer entre la forme du commentaire et le mode discursif de la dispute, c'est d'abord la figure même de la *somme dogmatique* médiévale qui se trouve visée, et non simplement le moment exégétique ou interprétatif de la production théologique. En réalité, et comme nous le verrons dans la suite immédiate de notre étude, c'est précisément la restriction du domaine d'autorité de la théologie au seul moment de l'interprétation scripturaire qui rendra finalement raison de l'indétermination même de l'usage de ce terme de « commentaire » dans la qualification des formes concurrentes du discours théologique. Le « commentaire », c'est le fourre-tout lexical sous lequel se laisse désigner l'ensemble des productions théologiques *transgressives* – l'ensemble des ajouts clandestins et des spéculations hors-sol des hallucinations philosophico-scolastiques, le divers d'un égarement réunifié sous la prétention délirante d'une science de Dieu méta-scripturaire ou para-biblique. C'est ainsi que le label général du commentaire pourra confondre dans un programme commun les critiques diverses de la dogmatique médiévale, de son organisation disputatoire dans la forme de « sommes théologiques », de la dynastie des commentaires aux

---

scripto velim quenquam a canonicae scripturae studio retrahere.», Melanchthon, *op. cit.*, p.14, W[5-6].

*Sentences* de Pierre Lombard<sup>409</sup>, et même l'exégèse quadruple médiévale ou l'interprétation allégorique d'Origène.

2) Symétriquement, c'est aussi le principe d'abréviation et la forme discursive de l'index qui se voient eux-mêmes arrimés à l'axiome général du *sola scriptura*. Si l'abondance disputatoire du commentaire est dangereuse, c'est d'abord parce qu'elle crée un édifice et un univers de discours *parallèle* qui finit fatalement par entrer en concurrence avec l'Écriture sacrée. Il s'agit donc de recentrer la théologie sur un mode d'expression qui soit le plus *effacé* et le plus transparent possible : un mode de discours qui se dépasse, s'excède et s'oublie dans le Livre lui-même. C'est contre les interférences doctrinales que la pratique du commentaire introduit dans l'éducation dogmatique que se formule l'urgence d'une nomenclature topique. Cette concurrence doit s'entendre avant tout en un sens très banalement *pédagogique* : le commentaire détourne l'attention et le temps de l'étudiant de leur site scripturaire légitime. Mais ici le danger pédagogique se rattache évidemment encore aux problématiques de l'édification : obscurcir et brouiller l'interprétation, c'est priver une génération humaine non seulement du *sens* mais aussi en même temps de l'*efficience* de l'Écriture – et donc finalement de la grâce elle-même.

§6. Jean Damascène le philosophe et Lombard le sententiaire :

les figures de la doctrine dégénérée.

La critique du commentaire est reprise à nouveau frais dans l'introduction de l'ouvrage où elle se concentre cette fois sur les figures de Pierre Lombard et de Jean de Damas. Nous citons la référence de cette critique avec l'ensemble de son contexte énonciatif :

---

<sup>409</sup> Sur la question de la forme et de la méthode de la « somme » de la théologie médiévale, on pourra se rapporter, outre aux *Sentences* elle-même désormais traduites en français (Pierre Lombard, *Les Quatre livres des Sentences*, Paris, Cerf, 2012), aux études classiques sur la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin comme celui du Père Chenu, *La théologie comme science au XIII<sup>ème</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1969 ; ou encore l'ouvrage de Ghislain Lafont, *Structure et méthode dans la « Somme théologique » de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 1996. Cette nécessité que l'on doit reconnaître à tout commentateur de la première Réforme, de maîtriser au moins dans une certaine mesure, les bases de la logique de la théologie médiévale doit toutefois être toujours nuancée : c'est à une « scolastique » dont les contours dogmatiques sont caricaturés et grossis que Luther et Melancthon adressent d'abord leurs critiques. Si cette critique se nourrit, parfois, et sous certains aspects, d'éléments thématiques ou doctrinaux réellement empruntés à la théologie de leurs adversaires médiévaux (Thomas, Duns Scot, mais aussi l'école occamiste), c'est d'abord en fonction d'un programme propre et d'un impératif de méthode nouveau que l'on doit lire l'accusation massive de cette théologie de l'École chez les Réformateurs. Au risque de reprendre *telles quelles* – et de tenir pour vérité historique significative – les attaques que Luther ou Melancthon adressaient à Thomas ou à Scot – risque dont ne se sont pas prévenues les premières études doctrinales de Luther dans le cercle de la théologie protestante du début du XX<sup>ème</sup> siècle, succède donc le risque de se livrer à une stérile *comparaison terme à terme* des dogmatiques des médiévaux et des réformateurs.

« Il est usuel de rechercher, pour chaque art spécifique, certains lieux dans lesquels la somme de cet art est contenue, et par lesquels son étude peut être dirigée. Ceci vaut aussi pour la théologie où certains parmi les anciens ont agi ainsi avec prudence. Plus récemment, Jean de Damas et Pierre Lombard ont [en revanche] procédé tous deux avec ineptie. Jean de Damas philosophe trop, et Pierre Lombard préfère recueillir les opinions des hommes que de s'attacher au sens [sententia] de l'Écriture.<sup>410</sup> »

Ce développement renferme évidemment l'expression d'une stratégie remarquable d'inversion des ordres d'antériorité. Dans le jeu de la concurrence des deux modèles antithétiques de la somme, la forme topique par laquelle Melanchthon se propose de refonder la nouvelle théologie se trouve réassignée dans le camp des figures naturelles, originaires et anciennes : « certains anciens » déjà procédaient ainsi avec justesse et – littéralement – « sobriété » (« sobre »). Face à ce modèle initial, les sommes de Jean de Damas et de Pierre Lombard, proposées « plus récemment » (« recentioribus »), font office de secondarité déchu, d'égarement postérieur. C'est la méthode topique de Melanchthon qui constitue la forme légitime, authentique et nécessaire de la somme. Et c'est la somme « scolastique » – comme parcours compréhensif et disputatoire des articles de la foi, ou comme compilation de sentences d'*auctoritates* – qui s'avoue comme le travestissement et la corruption seconde et dérivée de cette somme originaire. Il est évidemment à remarquer que si la critique revêt ici le vêtement d'un nom propre, l'autorité des anciens en question est au contraire dénotée à l'impersonnel. A quels *veteres* Melanchthon peut-il bien faire référence dans la reconstitution rétrospective de cet antécédent ? Serait-ce par exemple Augustin ? L'affirmation – qui obéit sans doute d'abord au seul mobile d'une stratégie oratoire de légitimation – est d'autant plus surprenante que les *Loci* ne contiennent par ailleurs aucune confession claire d'adhésion résolue à quelque dogmatique théologique patristique que ce soit<sup>411</sup>.

Le développement que nous citons ici appelle encore un certain nombre de précisions importantes. La première – mais c'est là maintenant une banalité –, c'est que la critique de la « scolastique » ne s'associe évidemment jamais avec un rejet de la forme

---

<sup>410</sup> « Requiri solent in singulis artibus loci quidam, quibus artis cuiusque summa comprehenditur, qui scopi vice, ad quem omnia studia dirigamus, habentur. Quod in theologia veteres quoque secutos videmus, parce quidem ac sobrie. Ex recentioribus vero Damascenum ac Logobardum inepte utrumque. Nimium enim philosophatur Damascenus, Longobardus congerere hominum opiniones quam scripturae sententiam referre maluit. »

<sup>411</sup> C'est seulement à Augustin que Melanchthon semble accorder le privilège d'une adhésion sans restes : à la fin de la discussion sur le locus du *péché mortel* (à la suite du *Discrimine veteris ac novi testamentum*), notre auteur renvoie ainsi son lecteur à l'autorité expresse du théologien d'Hippone : « Sur ces matières, je préfère que vous consultiez Augustin et Luther plutôt que moi-même. » (« Solet hic de litera et spiritu disputari, de quibus malo vel Augustinum vel Lutherum quam me consuli... », Melanchthon, *op.cit.*, p.320, 7 [101]). Nous discuterons par la suite des limites de l'augustinisme des *Loci* (voir, en particulier, début du prochain chapitre).

doctrinale de la scientificité théologique, ni même avec une répudiation de la figure ou de la méthode de la *summa*. Cette remarque, aussi triviale qu'elle puisse paraître au regard de nos chapitres antérieures, mérite d'être rappelée spécifiquement dans le champ de l'étude de la théologie, tant une certaine historiographie luthérienne a pu travestir la signification doctrinale de la Réforme de Wittenberg en la reconduisant à un motif existentiel et affectiviste fantasmés<sup>412</sup>. Non seulement la contestation de la « scolastique » ne peut donc jamais s'entendre ici comme l'expression formelle d'une révolte anti-dogmatique – ou si l'on étend ici la forme discursive au site natif et destinal de son développement : anti-universitaire – mais, au contraire, c'est bien plutôt au nom même de cette scientificité, de cette doctrine et de sa figure « suméraire » que se motive et se justifie ce qui se donne l'allure d'une *réfutation sophistique*. C'est du fait d'une carence de scientificité – par un schéma doctrinal invalide et *inepte* – que la « scolastique » se voit ainsi invalidée.

Par delà la stratégie oratoire d'une recomposition des filiations ou d'une restitution des dynasties, c'est d'abord dans l'autorité normative pure de la dialectique que s'évaluent donc la validité ou l'ineptie des figures doctrinales. Et il est en cela remarquable que le cas de la théologie n'est ici présenté que comme une occurrence, et un cas d'exemplification de ce qui vaut, en général, pour *chaque art spécifique* ou *particulier* (« *singulis artibus* », « *quibus artis* »). C'est sous la sphère d'autorité de la dialectique – science de la méthode de toutes les doctrines – que se range donc la discussion sur la forme valide de la *somme théologique*. Et c'est en ce sens que les *Sentences* de Pierre Lombard sont d'abord discrédités pour des raisons d'inadéquation purement formelles : une somme ne peut *de toute façon* jamais être une collecte, une compilation ou un rassemblement de sentences. Sur ce point, l'accusation mélanchthonienne n'est donc qu'une anticipation esquissée de ce que nous avons rencontré au chapitre précédent sous la figure de la critique rhétorique du « butinage » des *sententia*<sup>413</sup>. Cette allure de simple *exemplification* des principes dialectiques nous autorise aussi, dans une très large mesure, à ne pas commenter plus avant les affinités précises que tissent ici les thèmes des lieux, de la somme et de la doctrine. Si nous aurons évidemment à interroger par la suite le sens matériel que revêt cet entrelacement dans le développement positif de la doctrine, il nous faut d'abord renvoyer, à un niveau purement formel, l'enquête sur ce sens à l'étude de l'épistémologie mélanchthonienne et à sa doctrine générale de *l'ars disserendi*.

---

<sup>412</sup> C'est le cas particulièrement dans la littérature française sur la théologie de Luther, et notamment dans tous les classiques biographiques comme l'ouvrage de Lucien Febvre, *Martin Luther, un destin*, Paris, P.U.F., 1988 ou ceux de Marc Lienhard, déjà référencés.

<sup>413</sup> Voir le chapitre précédent, et notamment l'étude du paragraphe *de locis communibus* des *Elementa* de 1531.

Au-delà de cette première précision, il nous faut encore remarquer ce qui s'énonce à la fois comme la disparité et comme la complicité profonde des deux figures exemplaires de la dégénérescence doctrinale que représentent ici Jean de Damas et Pierre Lombard. Dans un cas, c'est *l'excès philosophique*, dans l'autre c'est la forme de la *collecte des sentences* qui constituent le fond corrupteur des deux entreprises théologiques. Si la référence à Pierre Lombard – qui s'avoue comme l'autorité et l'assise formelle, pédagogique, thématique et doctrinale de tout l'enseignement théologique médiéval dans l'Occident chrétien – renferme une fonction évidente d'exemplarité, on pourrait en revanche s'interroger sur le sens qu'il convient de conférer à la référence à Jean de Damas. D'une part, Jean Damascène n'appartient évidemment pas au même horizon temporel – ni géographique d'ailleurs et cela a son importance en terme de site de discursivité – que les théologiens scolastiques (au sens contemporain) ; mais surtout la référence au chrétien byzantin ne semble pas avoir la même centralité que Lombard, dans la production théologique de l'université occidentale dans le dernier Moyen-Âge et dans les temps contemporains à l'œuvre de Melanchthon lui-même.

Par ailleurs, la double condamnation de Lombard et de Damascène revêt manifestement aussi un certain caractère de redondance : le théologien parisien se réfère lui-même constamment aux thèses de l'auteur du *De fide orthodoxa*, qui constitue en un sens, le seul point d'ancrage des *Sentences* dans la théologie de l'Eglise orientale<sup>414</sup>. Il ne serait, en ce sens, pas absurde d'imaginer que Melanchthon n'ait lui-même connu l'œuvre de Jean Damascène que par le biais des quatre livres des *Sentences*. Si la mention critique de Pierre Lombard participe directement d'un programme qui vise à saper d'avance la charpente et la pierre d'angle de toute l'organisation universitaire contemporaine du savoir théologique<sup>415</sup>, la référence à Jean Damascène constitue surtout un symbole ou un idéal-type de la transgression ou de l'excédence philosophique de la théologie. Quoi qu'il en soit, Jean de Damas et Pierre Lombard délimitent, du fond de leur exemplarité et par delà même l'effectivité et l'influence de leurs productions historiques, l'extension totale du modèle de la somme corrompue et dégénérée (au sens, donc, d'abord structurel.)

Nous noterons ainsi que si *l'excès philosophique* (« Jean de Damas philosophe trop ») est d'emblée caractérisé comme l'un des modes matriciels de la déviance théologique, il n'en constitue toutefois précisément que l'un *des modes possibles* : à Lombard – et l'exemple du théologien parisien est évidemment canonique – ce n'est pas *en soi* cet

---

<sup>414</sup> Voir les *Sentences* où Lombard qualifie Jean Damascène de « grand parmi les docteurs grecs » (*op.cit.*, dans le premier livre, p. 312, 357, 371, 427)

<sup>415</sup> Sur l'influence doctrinale et le statut académique des *Sentences* dans la théologie médiévale, voir par exemple Chenu, *op.cit.*

acoquinement avec la philosophie qui est d'abord reproché, mais la méthode même de la compilation des thèses des *auctoritates*. L'usage d'un mode de discursivité philosophique dans l'élaboration des traités de dogmatique n'apparaît donc manifestement pas comme la souche unique, ou si l'on peut dire comme la raison suffisante, de la « dégénérescence scolastique » – même si le caractère central du mobile philosophique est évidemment toujours à signaler. À côté de ce surcroît philosophique illégitime, le commentaire et la somme scolastique se démarquent encore par la forme inadéquate de la construction *des compilations sententiales*. En quel sens les deux mobiles – critique de la déteinte philosophique de la théologie, et critique de la méthode de l'accumulation des sentences – se révèlent-ils finalement complices ? En quel sens font-ils systèmes ? Sous quel principe dégénératif commun peut-on, donc encore finalement recomposer l'histoire de l'errance doctrinale ?

#### §7. Origène et la souche de l'interprétation allégorique :

une généalogie de la corruption doctrinale.

Nous noterons d'abord que dans l'excédence philosophique, comme dans la compilation sententiale, c'est la communauté d'un *référentiel humain* qui se laisse avant tout indiquer. Que ce *référentiel humain* s'avoue dans une confiance excessive portée dans les *puissances intellectuelles* – et si l'on peut dire : les ressources vériditives – de la spéculation philosophique, ou qu'il s'atteste encore dans un crédit illégitime conféré aux autorités et figures historiques de la science chrétienne, c'est partout la possibilité d'une *productivité théologique humaine* qui s'avère problématique. La construction de la figure scolastique bicéphale – Jean le philosophe, Lombard le sententiale – renvoie donc à une constante pratique du soupçon vis-à-vis des ressources humaines de vérité dans les matières sacrées. La démesure de la scolastique – puisque c'est partout sous le signe de l'excès et de la surcharge doctrinale que la théologie viciée se voit dénoncée ici – se nourrit donc d'abord du vice fondateur de la fausse confiance et de la mauvaise assurance – de l'anthropo-référentialité – que le luthéranisme n'a par ailleurs jamais cessé de dénoncer dans la doctrine de la justification<sup>416</sup>. C'est dans la *confiance en l'homme*, dans ses facultés spontanés d'intellection,

---

<sup>416</sup> Le thème de la critique de la « fausse confiance » est un tel *lieu commun* des écrits doctrinaux luthériens qu'il est difficile d'en trouver une expression canonique ou exemplaire. L'écrit contre Erasme (*De servo arbitrio*) tourne évidemment presque entièrement autour de ce « soupçon de l'humain ». Mais on pourrait voir qu'il motive aussi la formalisation de la doctrine de la justification par la foi jusque dans ses plus précoces expressions (et déjà dans les *cours sur l'Épître aux romains* de 1516). Nous avons voulu donner à ce thème une nouvelle orientation, et le rattacher plus précisément au volet exégétique du *sola scriptura*. Nous reviendrons sur ce point à l'occasion de notre dernier chapitre sur la critique de l'allégorie.

dans ses ressources historiques de vérité doctrinale, que s'origine l'histoire longue de l'hallucination théologique. A cette ivresse du commentaire, Melanchthon oppose la « sobriété » (« sobre » que nous rendions par l'approximatif « prudence ») des anciens et surtout du programme même de la *nomenclature topique*. La répudiation de la scolastique revêt donc d'abord l'allure d'une critique *au sens épistémologique* et quasi-contemporain du terme : examen des limites et des conditions de validité de l'exercice d'une saine faculté de juger doctrinale.

Or le *sol définitif* et indépassable de la construction de toute dogmatique, c'est précisément l'Écriture elle-même. La sobriété qui se formule donc comme une nouvelle déclinaison du principe méthodique d'abréviation s'énonce d'abord aussi comme l'écho du programme d'une simple *fidélité au scripturaire*. L'Écriture se laisse ainsi signaler à la fois comme l'objet et comme l'autorité normative de la méthode discursive de l'étude théologique. Si la forme de l'*index* est supportée par l'idéal de transparence au Livre – fonction de renvoi, de relais, d'effacement devant la Chose même – c'est encore le Livre lui-même qui définit et détermine les modes légitimes de l'exercice de ce retour. Les lieux théologiques ne sont pas seulement les *points d'entrée* extérieurs par lesquels le lecteur pénètre dans l'intimité du texte, ils sont encore *les plis* et les *points de contractions* internes par lesquels l'Écriture garantit en elle-même les conditions de son auto-exégèse. Dans sa méthode, dans sa forme, dans sa construction et dans sa fin, la vraie théologie ne rompt donc jamais les bornes du cercle biblique. C'est dans l'intimité de ce cercle que se nouent et circulent les conditions et les points d'accroches de toute vérité doctrinale. En théologie, l'humain est toujours une marchandise de contrebande : et le divers des *auctoritates*, sentences historiques, faculté intellectuelle naturelle ou dogmatiques philosophiques se voit ainsi réassigné à une commune et constante clandestinité.

Mais si la foi en l'homme est le *principe nourricier* et le gène commun de l'histoire de l'ivresse « scolastique », est-il possible de dater et de situer son acte de naissance ? Cette ivresse a-t-elle - *un jour dans l'histoire* - revêtu la figure historique et positive d'un commencement ? Est-il possible de recomposer une généalogie de la corruption doctrinale ? Revenant à l'adresse des *Loci*, Melanchthon nous dit :

« Il s'égare celui qui cherche à connaître la nature du christianisme [christianismi formam] ailleurs que dans le canon de l'Écriture. Combien les commentaires manquent de sa pureté ! Il n'y a rien dans l'Écriture qui ne soit vénérable, alors que dans les commentaires beaucoup ne dépend que de la philosophie et de la raison humaine [...] Que reste-t-il d'Origène si tu en retires ses allégories inconsistantes, et la forêt de ses interprétations [sententiam]

philosophiques ? Et pourtant, à quelques exceptions près, les principaux auteurs Grecs l'ont partout suivi, de même que ceux qui semblent être les piliers parmi les Latins, à savoir Ambroise et Jérôme. Après eux, nous pouvons dire que plus un auteur est récent, plus il est du même coup éloigné de l'Écriture. En bref, la discipline chrétienne [disciplina Christiana] a dégénéré en fin de compte dans des sornettes scolastiques [scolasticas nugas], dont chacun se demande si elles sont d'abord impies ou simplement stupides.<sup>417</sup> »

Les derniers développements de l'*index* rendent donc bien raison de l'ébauche d'une archéologie de la déchéance doctrinale. C'est ici Origène qui se voit d'abord pointé comme la souche native de la contamination philosophico-spéculative de la théologie<sup>418</sup>. A travers son influence – et à quelques exceptions près dont la mention formelle se dispense toutefois d'une référence plus précise – c'est l'immense majorité de la patristique grecque et les deux piliers de la théologie latine – Jérôme et Ambroise – qui ont relayé, jusqu'à l'épidémie, le dynamisme de cette corruption originaire. Par delà Jérôme et Ambroise, c'est l'édifice total des *studia* théologiques médiévales qui ont fatalement dégénéré dans des « sornettes scolastiques » tour à tour « impies » (« impiae ») et « stupides » (« stultae »). La logique de cette généalogie nous éclaire déjà sur la signification intime de cette contestation de la forme du « commentaire », et surtout, sur le principe moteur de la « dégénérescence » (« ... degeneravitque, tandem disciplina christiana... ») scolastique de la doctrine elle-même. Nous ordonnerons ainsi en trois points une série de remarques que nous tenons pour provisoirement suffisantes au sujet de la reconstitution de cette genèse :

a) L'indistinction de l'impiété et de la stupidité, énoncée d'abord évidemment dans le contexte oratoire d'une pique polémique, rend toutefois raison, à un niveau doctrinal plus profond, de la solidarité indépassable du mobile *épistémique* et du mobile *édifiant* dans la construction de la théologie. Dans la doctrine chrétienne, science et édification sont toujours nécessairement complices. Si les formes disparates de la somme de l'université médiévale se trouvent d'abord disqualifiées pour des mobiles formels et épistémologiques – dont la discipline dialectique fixe les premières normes –, c'est aussi dans une nécessaire « impiété »

---

<sup>417</sup> « Fallitur, quisquis aliunde christianismi formam petit quam e scriptura canonica. Quantum enim ab huius puritate absunt commentarii. In hac nihil reperias non augustum, in illis quam multa, quae a philosophia, ab humanae rationis aestimatione pendent, quae cum iudicio spiritus prorsus ex diametro pugnant. Non sic detriverant *to psukhikon* scriptores, ut nihil nisi *pneumatika* spirarent. Ex Origene si tollas inconcinnas allegorias et philosophicarum sententiarum silvam, quatum erit reliquum ? Et tamen hunc auctorem magno consensu sequuntur Graeci et ex Latinis, qui videntur esse columnae, Ambrosius et Hieronymus. Post hos fere quo quisque recentior est, ep est insincerior degeneravitque tandem disciplina christiana in scholasticas nugas, de quibus dubites, impiae magis sint an stultae. », Melanchthon, *op. cit.*, p. 16, W[8-10].

<sup>418</sup> Cette lecture de la « généalogie de la corruption doctrinale » est évidemment luthérienne. On en retrouve de très nettes formulations jusque dans les écrits les plus tardifs comme le *Commentaire à la Genèse*, qui insère aussi un paragraphe spécifiquement consacré au problème de la pratique de l'exégèse allégorique. Sur ce point, voir « Comment faire taire les philosophes ? » in Ph. Büttgen, *Luther et la philosophie, op. cit.*

que ce qui se donne d'abord comme la simple « stupidité » scolastique finit fatalement par dériver. Ce point commence à être clair, nous n'y reviendrons qu'une dernière fois dans des développements imminents.

b) Il faut encore noter l'indistinction manifeste du volet dogmatique et du volet exégétique de la théologie mélanchthonienne. Cette indistinction doit s'entendre dans le sens d'une subordination unilatérale et d'une réduction rigoureuse du premier au second. Origène et Jérôme sont des interprètes de l'Écriture Sainte avant d'être des « dogmaticiens », au sens médiéval du terme. De Jérôme, le Moyen-Âge savant reçoit d'abord une traduction de la Bible en latin – la Vulgate – et un *corpus spéculatif* d'interprétation scripturaire construit autour d'une exégèse ternaire dans laquelle l'étude des significations textuelles s'ordonne à l'articulation des sens historique, allégorique et spirituel<sup>419</sup>. La spéculation hors-sol que Melanchthon dénonce constamment dans la théologie « scolastique » s'enracine donc d'abord dans la pratique d'une herméneutique faussaire et viciée. L'excès, le débordement et la transgression spéculatives qui constituent le principe moteur de la corruption scolastique sont d'abord un excès et une transgression *infra-exégétiques*. Ce n'est pas seulement l'investigation métaphysique ou morale des *quaestiones* de la dogmatique théologique « naturelle » ou « rationnelle » qui est accusée, mais c'est d'abord l'hallucination d'un sens exégétique extra-littéral. Et l'usage même de la philosophie dans la discipline théologique signale ainsi son abus dans la seule clôture de la sphère de l'exégèse et de l'interprétation du Livre : c'est d'abord dans l'exégèse même que la théologie spéculative se rend coupable d'un usage transgressif de la philosophie. C'est cette philosophie, en effet, qui fournit à la fois les outils logiques et méthodiques – analogie, similitudes – et les « lignes doctrinales » – cosmologiques, morales, métaphysiques – à partir desquels se déploie la pratique de l'allégorie. C'est pour cette raison que nous choisissons de rendre ici le latin « sententia » par le terme « interprétation ». L'ancrage de l'usage de cette expression dans l'horizon d'une problématique interprétative – marquée par la référence antérieure à l'allégorie – nous autorise en effet à penser que c'est l'acception première de « sens », d'« idée » ou de « signification » qui prime ici, et non simplement celle de « maxime » ou de « sentence ».

c) C'est sur ce point qu'il nous faut conclure ce premier survol des considérations introductives du manuel (adresse et introduction). Dans la mention de l'allégorie, il nous semble en effet que la critique du commentaire et la reconstitution de la généalogie scolastique a trouvé sa source absolument originaire. Le nom propre « Origène », pour

---

<sup>419</sup> On pourra sur les questions relatives à l'histoire et à la philosophie des Pères, se reporter à l'ouvrage généraliste de Pierre Hadot, *Études de patristique et d'histoire des concepts*, Paris, Belles Lettres, 2010.

Philippe Melanchthon, énonce avant tout la figure patriarcale de la pratique de l'interprétation allégorique de la Bible. Et c'est dans l'accusation des ressorts de cette allégorie que notre réformateur verra le principe du démantèlement total du lignage de la théologie de l'Ecole. La philosophie n'apparaîtra alors ici que comme l'instrument accessoire et second d'une inflation exégétique et spéculative autorisée, en amont, par la libération illégitime et dangereuse du sens allégorique de l'Écriture. C'est l'allégorie qui ouvre l'espace natal d'une démesure spéculative – ivresse seconde dont la « sobriété » topique se propose d'être le remède naturel et le contrôle critique premier. Et c'est dans cet espace que se débattent, après coup, les reconstructions morales et métaphysiques de la dogmatique viciée. L'allégorie, si elle désigne évidemment d'abord une certaine échelle sémantique de l'exégèse biblique, est donc encore ici aussi une figure-symbole de la déchéance : figure elle-même idéalisée et étendue au-delà de son extension référentielle première. L'allégorie, c'est la plaie originaire sur laquelle viennent pulluler jusqu'à l'infection les fausses *quaestiones*, les sophistications doctrinales, et les hallucinations conceptuelles des « pharisiens » de la doctrine. Le commentateur des *Loci* doit toujours se montrer vigilant face à cette polarisation du propos qui alourdit constamment d'une charge polémique – et donc d'une inflation extensive ou compréhensive – la signification intime de termes dont la technicité et le classicisme laissent d'abord supposer un usage strict et étroit – *scolastique, commentaire, allégorie*<sup>420</sup> etc.

§8. Le premier index des *lieux* et les ascendances de la structure des *Loci*.

A cette assignation initiale de la dégénérescence de la dynastie scolastique à la souche primitive de l'exégèse allégorique, répond la condamnation des *dérives métaphysiques* des dogmatiques de la théologie de l'Ecole. Melanchthon poursuit ainsi – presque immédiatement après la double condamnation de Lombard et de Jean Damascène – ses considérations introductives par un premier inventaire des lieux usuels de la théologie :

« Les matières de la théologie se tiennent donc dans les chapitres suivants :

Dieu

L'unité

La trinité

La création

L'homme, les puissances humaines

Les fruits du péché, le vice

---

<sup>420</sup> Nous consacrons notre dernier chapitre à la question du sens de la critique de l'exégèse allégorique, à Wittenberg en 1521.

La peine  
 La loi  
 Les promesses  
 La rédemption par Christ  
 La grâce  
 Les fruits de la grâce  
 La foi  
 L'espérance  
 L'amour [caritas]  
 La prédestination  
 Les signes sacramentaires  
 L'état de l'homme  
 L'office public [magistratus]  
 L'épiscopat  
 La condamnation  
 La béatitude.<sup>421</sup> »

Il nous faut d'emblée nous garder de deux contre-sens qui pourraient s'imposer assez naturellement en regard du contexte critique général de l'exposition de l'inventaire des « chapitres » de la doctrine. Le premier – le moins difficile à contester – serait de considérer que Melanchthon énonce ici sa propre nomenclature des lieux - et que c'est par là encore le plan général de son programme topique qui se verrait donc d'avance annoncé. La suite immédiate du propos – une critique de la pertinence théologique de l'étude des *quatre premiers lieux* de la liste – et l'économie générale du manuel nous interdisent évidemment cette première interprétation. Mais cet inventaire n'est pas non plus, comme on pourrait le croire à tort, un exposé seulement critique et réfutateur. La liste présentée par notre auteur ici n'est pas une figure reconstruite d'un inventaire vicié-type auquel s'ordonnerait le développement thématique d'une somme « scolastique » idéalisée.

Cette liste des *loci*, Melanchthon la tire en fait de Rodolphe Agricola lui-même<sup>422</sup>, et s'il jugera nécessaire d'y apporter quelques corrections et ajustements par la suite, ce n'est pas pour autant à une contestation et à une répudiation systématique que cette nomenclature se verra finalement soumise. Bien au contraire, cet inventaire des lieux constituera la *source doctrinale première* de la propre construction topique de Melanchthon. C'est donc ici encore

<sup>421</sup> Si nous conservons la typographie initiale pour la traduction française dans le corps de notre étude, nous ramassons ici la nomenclature originale latine des lieux sous la forme d'une simple énumération. Melanchthon nous dit : « Sunt autem rerum theologicarum haec fere capita : Deus, Unus, Trinus, Creation, Homo/Hominis vires, Peccatum, Fructus peccati/Vitia, Poena, Lex, Promissiones, Instauratio per Christum, Gratia, Gratiae fructus, Fides, Spes, Caritas, Predestinatio, Signa sacramentalia, Hominum status, Magistratus, Episcopi, Condemnatio, Beatitudo. », Melanchthon, *ibid.*, p. 18, O[4].

<sup>422</sup> Sur la filiation « agricoléenne » de l'inventaire des Lieux communs théologiques chez Melanchthon, voir par exemple Quirinus Breen, « The Terms *Loci communes* and *Loci* in Melanchthon », *Church history*, vol.16, 1947, p. 202. Voir encore, à ce sujet la note de Wilhelm Pauck dans la traduction anglaise de l'ouvrage (*op.cit.*), p. 20, note 16.

au programme théologique de l'humaniste frison que notre réformateur empruntera la structure formelle de sa doctrine. Il est ainsi remarquable, qu'au-delà de la mise à l'écart des quatre premiers lieux « métaphysiques » de la nomenclature, le manuel de 1521 se fixera presque rigoureusement sur la structure thématique de la liste énoncée. Ce fait appelle encore une nouvelle remarque qui sera absolument capitale pour la suite de notre parcours explicatif : si Melanchthon tient à légitimer sa reconstruction doctrinale sous l'autorité majeure de R. Agricola, il n'en demeurera pas moins d'abord fidèle au programme théologique luthérien. Souvent donc dans notre traité, *la logique et l'économie réelles de l'enchaînement des notions thématiques seront partiellement disjointes et transversales à la dispositio apparente et superficielle de son inventaire topique.*

Si par souci de fidélité à une certaine tradition humaniste – et peut-être aussi par une simple intention stratégique de « coalition doctrinale » – Melanchthon intègre ici partiellement les contraintes de la structure topique d'Agricola ; l'infrastructure profonde du développement analytique des lieux se libère très largement de cette contrainte architecturale extérieure. Cette première remarque permet déjà de rendre raison d'un problème nodal que posait la thèse que nous énoncions dès le départ de notre étude : comment pouvons nous rendre raison simultanément du constat d'une apparente dispense de l'anthropologie et de la présence effective de lieux si expressément anthropologiques ? En réalité le lieu des « forces humaines » constituera bien plus l'espace d'un dépassement, d'un débordement ou d'un accès transitoire dans la théologie qu'un point de départ immédiatement et résolument théologique : la *force humaine*, c'est la marge ou la zone d'indifférence qui signe la démarcation de la spéculation philosophique et de la théologie proprement dite. Le point de départ apparent dans l'anthropologie – justifié par la contrainte de ce cadre reconduit par tradition – ne coïncide donc pas nécessairement avec une réelle anthropologisation du propos.

§9. Le sens de l'économie de la métaphysique : *contemplatio* de la chair et clôture de la *fragilitas*.

Si la reprise de l'*index* agricoléen n'a donc pas de fonction immédiatement critique, c'est toutefois au nom même du prolongement de la condamnation du « programme scolastique » que les quatre premiers lieux de l'inventaire se verront finalement disqualifiés. Melanchthon nous dit ainsi :

« Certains [de ces lieux] sont incompréhensibles, mais d'autres contiennent ce que le Christ a voulu que le peuple universel des chrétiens connaisse avec la plus grande certitude. Les

mystères de la divinité doivent être l'objet d'une adoration et non d'une investigation. [...] C'est pourquoi rien ne justifie que nous nous mettions tant en peine au sujet de ces lieux suprêmes que sont Dieu, l'unité et la trinité de Dieu, les mystères de la Création et les modes de l'incarnation. Permettez-moi de vous demander ce que les théologiens scolastiques ont à la fin accompli durant ces siècles au cours desquels ils ont tant tourné autour de ces lieux ? Ne sont-ils pas, comme le dit Paul, devenus vains dans leurs disputes, balivernant toujours autour des universaux, des formalités, des connotations, et de nombreux autres mots stupides ?<sup>423</sup> »

Nous retrouvons ici le style d'une critique « classique » de la scolastique qui marquera évidemment les esprits de la renaissance et sera encore plus tard popularisé en France – dans un contexte discursif tout à fait différent mais dans des termes très proches – par un auteur comme Rabelais<sup>424</sup>. C'est la mauvaise abstraction spéculative, la sophistication technique, l'obscurité lexicale et finalement encore l'*inutilité* profonde de la réflexion métaphysique de la dogmatique « scolastique » qui se trouve visé ici. Les ressorts thématiques et les enjeux doctrinaux de ce type de critique – qui se rattache bien sûr au fond nourricier de la critique luthérienne de la théologie de l'Ecole – ont été abondamment commentés par les historiens de la Réforme<sup>425</sup>. La lecture courante de cette face anti-métaphysique de la condamnation de la théologie médiévale voit dans le *rejet de la spéculation* le mobile général du mouvement critique<sup>426</sup>. Par là, la critique d'accent théologique de Luther ou de Melanchthon est aussi directement rapprochée de la contestation humaniste de l'Ecole, menée au nom du programme général de la réforme des *studia*<sup>427</sup>.

<sup>423</sup> « In his ut quidam prorsus incomprehensibiles sunt, ita rursus sunt quidam, quos universo vulgo christianorum compertissimos esse Christus voluit. Mystera divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus. [...] Proinde non est, cur multum operae ponamus in locis illis supremis de deo, de unitate, de trinitate dei, de mysterio creationis, de modo incarnationis. Quaeso te, quid assecuti sunt iam tot seculis scholastici theologistae, cum in his locis solis versarentur ? Nonne in disceptationibus suis, ut ille ait, veni facti sunt, dum tota vita nugantur de universalibus, formalitatibus, connotatis et nescio quibus aliis inanibus vocabulis ? », *ibid.*, p. 18-20, O[6-9].

<sup>424</sup> Voir par exemple, *Gargantua*, chapitre 14 sur l'éducation.

<sup>425</sup> Sur le versant luthérien de cette critique du « formalisme » et de la tendance « scolastique » à la spéculation, la littérature secondaire est trop nombreuse pour pouvoir être résumée ici. Les ouvrages généraux référencés dans notre bibliographie (et par exemple, en français, ceux de M.Lienhard) font le tour des lieux communs sur la question.

<sup>426</sup> Sur ce point, l'identification de Martin Greschat a une valeur exemplaire : « Nous avons déjà évoqué le fait que le Réformateur soulignait le caractère existentiel de la théologie réformatrice. En conséquence, il renonça à toute « spéculation » : la doctrine de Dieu, la Trinité, la création et l'incarnation de Jesus Christ. A la place de ces dogmes, Melanchthon voulait parler des « bienfaits du Christ ». » (*op. cit.*, p. 29.) Nous tenterons précisément de défaire dans la suite de notre étude, le réseau de notions que semble tissé ici Greschat : l'anti-métaphysique, l'anti-spéculatif, l'existentiel, l'attention aux *beneficia christi* (qui nous paraît devoir être traduit plutôt, et littéralement par : « bénéfices du Christ »). Si le recentrement de la théologie sur les bénéfices du Christ nous paraît devoir renvoyer au programme d'une « dé-métaphysication » de la doctrine chrétienne, ce programme ne nous paraît pouvoir que difficilement s'interpréter comme celui d'une anti-spéculation (l'équivocité profonde de ce terme de « spéculation » est à remarquer) ; et pas du tout en tout cas à une quelconque portée « existentielle ».

<sup>427</sup> Comme dans les ouvrages d'Agricola ou de Valla déjà référencés, mais encore, avant Luther, chez Van Hutten ou chez Erasme (par exemple dans le *De ratione studii* de 1512).

Si cette lecture n'est pas fautive *en soi*, elle se rend toutefois ici encore souvent coupable d'une paraphrase et d'un recyclage *non critique* des arguments mêmes de la rhétorique polémique des réformateurs. Qu'entend-on ici au juste par ce critère d'élimination du spéculatif ? Ce critère peut-il bien justifier à lui seul une telle discrimination des lieux et une exclusion si manifestement problématique de ce qui fait aussi l'ancrage domaniale de presque quinze siècles de réflexions théologiques ? En quoi les lieux finalement retenus sont-ils moins « spéculatifs » que les quatre lieux disqualifiés ? Et surtout, que reste-t-il du sens du nom même de « théologie » – « science de Dieu » – quand toute spéculation sur l'être divin y devient prohibée ? Pourquoi continuer à laisser circuler *ce lexique du théologique* pour désigner ce qui vient précisément défaire le lien intime de la science du divin à son *subiectum* et à son assignation régionale originaires ? C'est pour exhiber d'abord l'évidence de cette insuffisance interprétative que nous avons laissé un large développement discursif entre crochets dans notre citation initiale. Melanchthon y disait :

« Le Seigneur tout puissant a revêtu son fils de chair pour nous détourner de la contemplation [contemplatione] de sa propre majesté et nous inviter à une contemplation [contemplationem invitaret] de la chair, et particulièrement de notre fragilité [fragilitatis]. Paul nous dit dans ses Corinthiens que Dieu veut être connu selon une nouvelle voie [nova ratione], dans la folie du prêche, puisque nous ne pouvons pas connaître sa sagesse par la sagesse.<sup>428</sup> »

Il est à remarquer que l'accusation initiale du « scolastique » se donne ici à partir de la superposition de *couples d'oppositions* qui construisent les clivages divers du céleste et du terrestre, du propre et de l'autre, et de la folie et de la sagesse. Cette superposition de clivages délimite l'espace d'une *nova ratio cognoscendi* de Dieu qui constitue, en dernière instance, le lieu de naissance de la vraie théologie. Qu'est-ce que cette « nouvelle voie » de la connaissance du divin ? En quel sens prescrit-elle la dispense du métaphysique ou du « spéculatif » ? Cette *nova ratio* est celle, nous dit Melanchthon, par laquelle nous nous trouvons reconduits de la « contemplation » de la majesté divine (« maiestatis ») à une contemplation de la chair et de notre propre faiblesse (ou fragilité : « fragilitatis »). La nouvelle « voie » ou « méthode<sup>429</sup> » de la connaissance théologique est donc ce détournement

<sup>428</sup> « Et carne filium deus Optimus Maximus induit, ut nos a contemplatione maiestatis suae ad carnis adeoque fragilitatis nostrae contemplationem invitaret. Sic et Paulus ad Corinthios scribit deum per stultitiam praedicationis, nimirum, nova ratione velle cognosci, cum non potuerit cognosci in sapientia per sapientiam. », Melanchthon, *op. cit.*, p.20 O[7]

<sup>429</sup> Si nous suivons ici le choix des traducteurs anglais et de Pöhlmann pour la traduction du terme *ratio* dans un contexte globalement plus souple que celui des manuels techniques et « linguistiques » du réformateur, il nous faut toutefois signaler que la « ratio » est précisément ce qui définissait l'ars rhétorique ou la dialectique précédemment : méthode pour la définition des termes simples ; technique pour l'invention des

contemplatif et, pour ainsi dire, cette *conversion de regard* par lesquels l'œil est réassigné à la méditation du *Dieu fait chair*. Formellement, la théologie est donc bien toujours théologique, si l'on entend ici ce terme en son sens étymologique d'une science de la nature divine. Mais la nouvelle *ratio* de la connaissance de Dieu, adossée à la quête du sens évènementiel de l'incarnation, s'aligne et s'ajuste au renouveau du mode d'être même du divin, et à l'histoire de sa *présence temporelle*.

Dans les temps post-christiques – c'est-à-dire, évidemment dans les temps messianiques eux-mêmes – c'est à une contemplation de la signification de l'évènement-Christ – du fond de sa présence, de l'appel de son passé, et de la virtualité de sa répétition – que la théologie se voit vissée. C'est l'évènement même de l'incarnation, dans toute la positivité et dans toute l'efficience de sa manifestation historique, qui justifie et commande le recentrement du regard du savant chrétien. Ce dont la théologie de l'Ecole se rend coupable, c'est d'abord d'une cécité à l'historicité de Dieu. La dérive métaphysique de la dogmatique se voit donc moins débusquée au nom de l'accusation d'une abstraite « spéculativité » qu'au nom de ce qui, en elle, commande déjà la *ruine de la christologie*. Ou, plus précisément, c'est le sens de l'accusation même du « spéculatif » qui finit ici par se charger du mobile d'un recentrement du discours doctrinal vers son site christique : le spéculatif, c'est avant tout *l'hallucination du Dieu sans Christ*. Et la *nova ratio* théologique délimite ainsi les contours de la seule vraie doctrine chrétienne : celle qui se rend alerte au sens de la positivité de l'institution historique du *Dieu incarné*. C'est dans l'évènementialité et l'actualité historique de l'incarnation – et non dans une méditation sur son abstraite et intemporelle *condition ontologique* – que se révèle la nouvelle *sagesse* de la vraie théologie.

§10. La folie de la prédication et la sagesse des hommes : quelques remarques autour du thème de l'opposition de la théorie et de la pratique.

Cette première précision appelle une nouvelle remarque. Celle-ci doit pointer en première approche le sens plus précis que Melanchthon confère à l'opposition paulinienne de la « folie de la prédication » (« *stultitiam praedicationis* ») et de la « sagesse des hommes ». Si cette opposition scripturaire renvoie bien à la ligne de démarcation qui oppose, en un sens, un certain site céleste – le Dieu invisible – à un certain espace terrestre – celui du Dieu charnel ; cette opposition ne peut jamais se concevoir comme relevant pour autant d'un rejet simple du mode cognitif de la *contemplatio*. Ce n'est pas pour se délier de toute entreprise 

---

arguments ; procédure stylistique pour la construction des figures et des tropes etc.

contemplative que la doctrine se recentre sur la chair et sur la *misère humaine* : dans l'ancienne comme dans la nouvelle *ratio cognoscendi*, c'est toujours bien de « contemplatio » qu'il s'agit, et la redondance du terme dans notre citation exprime suffisamment cette identité formelle du mode de connaître dans les deux cas. Nous touchons là aux limites de l'interprétation restrictivement anti-spéculative de la dénonciation du « thème scolastique ». Si anti-spéculation il y a bien au sens d'une prescription de l'évitement du métaphysique – et n'est ce pas, cela d'abord la *sophia* grecque, dans son acception aristotélicienne ?<sup>430</sup> –, cet évitement ne s'aligne jamais sur la ligne de césure qui séparerait univoquement la sphère théorétique et la sphère pratique.

Comme nous ne cessons de le répéter depuis les premières prémisses de cette étude, la nature et la destination de la théologie rendent la situation de son lieu propre réfractaire à toute topographie construite autour de l'opposition des catégories grecques du *theorein* et de la *praxis*. L'opposition de ces catégories – jusque dans ses déclinaisons les plus contemporaines, et notamment dans la confrontation du spéculatif et de l'existential – obstrue fatalement l'intelligence du sens qu'il convient ici de prêter à la *nova ratio cognoscendi*. A ce sujet, Melancthon dira encore, beaucoup plus loin dans le traité :

« L'enseignement des choses sacrées ne peut nous être étranger sauf si nous ne sommes pas chrétiens. Parce que la discipline chrétienne devrait être reçue de tous<sup>431</sup>. »

Le premier écho à cette affirmation se donne ici, dès notre introduction sous la proposition suivante :

« Mais quiconque est ignorant de ces lieux – la puissance du péché, la Loi, la grâce – je ne vois pas comment je peux l'appeler un « chrétien ». <sup>432</sup> »

L'exigence d'un abaissement de la théologie à la surface du monde terrestre et à une méditation sur la chair se conjoint avec une exigence simultanée d'élévation de la chrétienté à la connaissance de la théologie. La vraie théologie est co-extensive à la communauté chrétienne elle-même. C'est dans la connaissance de l'*episteme* et dans l'accès à la *doctrina* que je me fais chrétien. La valeur édifiante de la doctrine ne coïncide donc jamais avec sa dispense de toute dimension théorétique. C'est dans et par sa vérité même – au sens le plus

<sup>430</sup> Voir Aristote, *Metaphysique* où le nom de la « science suprême » dont on cherche à établir la méthode et les objets se laisse avant tout désigner sous le seul titre de *sophia*.

<sup>431</sup> « Neque vero a nobis aliena censerit debet rerum sacrarum professio, nisi non sumus christiani, quandoquidem communis omnium esse debet christiana disciplina. », Melancthon, *op. cit.*, p.34, 1[41].

<sup>432</sup> « Reliquos vero locos, peccati vim, legem, gratiam, qui ignoratit, non video quomodo christianum vocem. », *ibid.*, p. 22, O[12]

radicalement épistémologique du terme – que la doctrine est efficiente. Et ici les mots ne peuvent trahir l'esprit : face à l'effectivité du Dieu fait chair, c'est bien l'urgence d'une *contemplatio* qu'il nous faut d'abord assumer. Se rendre théologique c'est faire de l'évènement du Dieu terrestre la clôture propre d'une méditation. L'anti-spéculation mélanchthonienne ne saurait donc jamais s'entendre dans le sens d'une économie de toute activité « intellectuelle » et contemplative.

#### §11. Les bénéfices du Christ et l'utilitarisme de la doctrine chrétienne.

Cette réassignation à la contemplation de la *chair*, Melanchthon en fait encore l'occasion d'un retour au *propre* - à *nous-mêmes*, et à nous-mêmes à vrai dire sur le mode le plus inquiet qui puisse d'abord se formuler : celui de la *fragilitas*. La chair dessine le site d'un point de rencontre entre l'affleurement du divin et la *problématique de notre précarité*. C'est cette précarité qui est, au sens le plus rigoureux du terme, la *quaestio* nodale de toute l'entreprise théologique. La théologie, c'est ce tout discursif qui circule dans l'espace de débat ouvert par la jonction du *factum* de la *fragilitas* et de l'évènement de l'incarnation. C'est sous l'abstraction – sous l'économie – de cette *précarité* que s'effectue le mouvement du retour au propre dans la *nova ratio cognoscendi*. Ce retour au propre s'effectue encore sous le signe d'un argumentaire surdéterminé par l'usage d'un lexique littéralement économique : lexique de l'intérêt, du bénéfice, ou inversement de l'inutilité, de la « vanité » à laquelle sont renvoyées les études « scolastiques ». De ces études, Melanchthon nous dit que :

« Leur stupidité [stultitia] pourrait même ne pas être remarquée si ces stupides [stultae] disputes n'avaient pas dans le même temps obscurcis l'Évangile et les bénéfices du Christ.<sup>433</sup> »

Ici se délimitent déjà les clôtures propres de la vraie théologie. Se faire théologien, c'est connaître, par une contemplation du Dieu fait chair, les bénéfices que dégage, pour nous, l'effectivité historique de l'évènement-Christ. La *materia* de la théologie se tient dans l'étroitesse de la considération de ce bénéfice. Ce sont les *beneficia christi* qui ouvrent et démarquent tout à la fois l'horizon total de la contemplation théologique. La nouvelle manière

---

<sup>433</sup> « Et dissimulari eorum stultitia posset, nisi evangelium interim et beneficia Christi obscurassent nobis illae stultae disputationes. », *ibid.*, p. 20, O[10] Nous optons ici pour la traduction littérale de « beneficia » par « bénéfices », contre le choix du terme « bienfaits » qui nous paraît masquer en partie l'accent *utilitaire* du sens en jeu ici. L'évidence de cet accent s'atteste à la surcharge générale de l'extrait par le lexique de l'intérêt.

de connaître Dieu opère donc d'abord sous le mode d'un recentrement sur l'intérêt propre : la clôture théologique s'ajuste aux bornes de la considération de mes bénéfiques.

En cela, les *Loci communes* apparaissent comme triplement économiques : organisés et abrégés, nous l'avons vu, mais encore « intéressés » au sens le plus banalement « utilitariste » de ce terme. Evidemment, la connaissance anticipée du reste de la doctrine du manuel de 1521 nous permet de nous garder d'avance de mésinterpréter le sens du rapprochement des *beneficia christi* et du Dieu en chair selon la voie d'une lecture chrétienne – par ailleurs sans doute caricaturale – propre à la *devotio moderna*<sup>434</sup>. Dieu incarné n'est pas bénéfique au sens d'une triviale proximité charnelle – au sens d'un simple partage de la souffrance terrestre ou de la possibilité d'une exemplarité divine et de sa corrélative prescription d'une *imitatio christi*. La figure du Dieu incarné, c'est d'abord celle du Dieu mis en croix. Et ce Dieu mis en croix est moins un Dieu qu'on imite qu'un Dieu dont *on tire profit*. C'est dans son calvaire et dans sa passion que se tient le sens définitif de l'incarnation divine. Le Christ bénéfique, c'est le Christ qui ouvre, en accomplissant la mort de Dieu, le régime du « nouveau testament éternel », la possibilité de la grâce, et l'institution de l'homme nouveau. Nous aurons à revenir sur ces quelques points à l'occasion de notre dernier chapitre.

Nous voici donc en possession du thème de la doctrine chrétienne. La *materia* du discours théologique, c'est le tout de l'extension thématique assignée aux lieux des *bénéfices du Christ*. Mais qui est le sujet et, précisément, le bénéficiaire de ces bénéfiques annoncés ? Qui se cache derrière le « nous » d'usage du discours mélanchthonien ? Le retour de la théologie au domaine du *propre*, serait-ce là l'attestation d'un recentrement de la théologie sur le thème anthropologique ? Le *subiectum* – au double sens du terme – de la théologie, ne serait-ce finalement rien d'autre que l'entité humaine ?

§12. Première position de la question anthropologique : la question de la signification du *vis humanae* dans la somme.

La suite du texte et notamment le mouvement de la dérive progressive du lieu des *forces humaines* dans la peccatologie et dans la doctrine de la Loi nous interdira manifestement d'emprunter cette voie interprétative. Nous y verrons la construction étagée d'une doctrine du péché à la fois co-extensive et résolument *hétérogène* à la logique de

<sup>434</sup> De cette *devotio moderna*, un courant de spiritualité diffusée par les « Frères de la vie commune » et les chanoines de Windesheim aux Pays-Bas, c'est évidemment l'ouvrage canonique *De imitatione christi* de Thomas à Kempis qui constitue encore le témoignage « doctrinal » le plus canonique.

l'anthropologie. Cette dérive ex-anthropologique de la doctrine se construit, dans les *Loci communes*, en deux temps : d'abord, par l'assignation de l'être du sujet théologique à la condition restrictive de la *fragilitas* ; ensuite dans le renvoi de la problématique du péché originel au site d'une discussion sur les modes d'efficience de la Loi. Avant d'entrer dans la chair d'une explication textuelle détaillée, il nous faut tenter de situer les coordonnées des développements *du premier lieu*. Ce premier lieu est celui des *hominis viribus* – des forces ou des puissances humaines, conformément au programme esquissé dans le tableau topique agricoléen présenté dans l'introduction (après exclusion des quatre premiers lieux métaphysiques). Il engage en réalité une discussion sur la notion fictionnelle du *liberum arbitrium* ; et la mention de ce « libre arbitre » constitue d'ailleurs le sous-titre explicite de ce premier chapitre des *Loci* (« De hominis viribus, adeoque libero arbitrio »). Au sujet de ce titre et du contexte discursif de ce point de départ, il nous faut formuler dès à présent un certain nombre de remarques importantes :

a) Le terme de « vis » désigne et délimite à la fois la catégorie centrale du dynamisme des dérivations topiques, et l'espace total de la discussion de la doctrine théologique. Que Melancthon discute des ressources de l'homme, des facultés cognitives, de l'efficience de la Loi ou de la puissance de l'Évangile, c'est partout un même terme qui est employé dans tous les cas : *de humanis viribus*, *de vis cognoscendi*, *de vi legis*, *de vi evangelii*. Nous savons que le latin « vis » peut s'entendre au moins selon cinq acceptions proches mais marquées par des nuances connotatives importantes (nous laissons ici de côté les sens qui construisent une véritable équivocité). Le *vis*, c'est ainsi :

1. La *puissance* ou la *force*, au sens aristotélien d'une pure capacité de mouvement.
2. La *faculté*, au sens classique de l'instrument *propre* d'une activité.
3. La *ressource*, au sens d'une puissance utile, d'un appui, ou d'un moyen d'action.
4. L'*essence* ou la *nature*.
5. La *vertu*.<sup>435</sup>

La plupart des traducteurs des *Loci* (en allemand et en anglais) rendent souvent par des expressions variées les diverses occurrences du terme, traduisant selon le contexte, le *vis* latin soit par la *Kraft* ou le *power*, soit par la *Fähigkeit* (ou *Fakultät*) ou la *faculty* (notamment lorsqu'il s'agit de traduire la « vis cognoscendi » par exemple)<sup>436</sup>. Cette inflation lexicale nous

<sup>435</sup> Voir Dictionnaire Gaffiot, *op.cit.*

<sup>436</sup> Nous faisons ici références à la traduction allemande de Pöhlmann (*op. cit.* comparer la traduction de « vis » par « Fähigkeit » p. 37 et les autres occurrences du terme.), et anglaise de Pauck (même schéma : usage du terme

paraît, à plus d'un titre, regrettable. Elle l'est d'abord parce qu'elle masque la profonde unité conceptuelle qui se trame derrière l'usage de cette expression unique, ainsi que sa centralité argumentative dans l'économie de l'ouvrage. Mais plus gravement, cette diversité lexicale illégitime rend inapparente ce mouvement que nous qualifions déjà comme celui d'une des-anthropologisation ou d'une ex-anthropologisation du propos théologique. Comprendre la force humaine, comme une *faculté*, c'est-à-dire comme une puissance propre, intérieure et substantielle, c'est précisément là le contre-sens qu'il nous faut à tout prix éviter. La puissance *de* l'homme nous apparaîtra d'abord et *surtout* comme la puissance *dans* l'homme, c'est-à-dire la puissance, externe, étrangère et hétérogène qui le traverse (puissance de la loi, du péché, de la grâce, du sacrement etc.) Le *vis cognoscendi* mélanchthonien n'est donc lui-même rien de tel qu'une *faculté* humaine, au sens classique d'une psychologie d'héritage aristotélicien : il se montrera bien au contraire comme une pure réceptivité à la Loi et aux commandements divins – une pure fonction de révélation et d'inscription d'une extériorité dans la clôture du soi : la puissance du péché elle-même. Toute la doctrine de la nomologie des *Loci* nous apparaîtra ainsi comme l'occasion d'une critique radicale de la catégorie de la faculté. Nous ferons donc toujours le choix de traduire le terme *vis* par l'unique terme de « puissance » (ou à la limite par le français « force » que nous tenons ici pour strictement équivalent). Cette traduction se justifiera encore par sa capacité à rendre compte de ce qui fait aussi l'essence et l'identité propres de la théologie de Melanchthon : le lieu *d'une physique de la Parole divine* – une science des jeux de forces des modes de sa performativité oratoire (Loi, Evangile).

b) Le premier lieu de la doctrine théologique est un *lieu négatif*. Et, négatif, ce lieu là ne l'est pas seulement dans le sens où il supporterait une charge ou une polarisation affective destructrice (comme le péché ou la Loi qui sont les causes efficaces de la désespérance). Mais le lieu des *puissances humaines* est négatif d'abord en ce sens où il n'est précisément *pas* un lieu de la somme théologique : il est une fiction sophistiquée – ou, si l'on ose cette mixture étrange du latin et du grec : un *pseudo-locus*. Et *pseudo-locus*, le lieu des puissances humaines l'est encore doublement : d'une part *en soi* en ce sens où Melanchthon parviendra précisément à cette conclusion qu'il n'existe pas de forces spécifiquement humaines – ou ce qui revient au même, qu'il n'existe pas de forces spécifiquement humaines *qui puissent intéresser la théologie* – ; et d'autre part, sous sa figure scolastique du *liberum arbitrium*, comme fiction des fictions, fiction originaire, archi-fiction de toutes les fictions

---

de « faculté » dans la doctrine de la partition de la nature humaine - p. 23 « cognitive faculty » - et du terme « power » ailleurs. *op. cit.*)

sophistiques théologiques constructibles, et qui résume précisément en lui, sous l'extension de son concept, cette hallucination native *de l'existence d'une puissance humaine*. Le lieu des puissances humaines, c'est donc la première attestation du mode de construction négatif des *Loci communes* : la signature de la prénance, ou du moins de la centralité, de la fonction réfutatrice de la dogmatique.

c) Ceci nous amène précisément à notre troisième remarque : le vrai thème du premier lieu – lieu préparatoire, transitoire et encore méta-théologique – est précisément la discussion de la question de l'existence d'une liberté naturelle et anthropologique. L'accusation de la thèse de cette existence est évidemment commandée par la conception positiviste, institutionnelle, historique et ex-anthropologique que la doctrine luthérienne se fait de la réalité de la liberté – qui est toujours *libertas christiana*, liberté évangélique. En ce sens, le pseudo-lieu des puissances humaines est appelé *par essence* à se dépasser dans la considération de la doctrine du péché. Il faut donc se garder d'avance d'un contre-sens qui consisterait à supposer que *les Loci communes* sont le lieu ou l'occasion d'une discussion approfondie du *problème philosophique* de la liberté humaine. Du problème de cette liberté, Melancthon ne traitera pas ou presque, le reléguant dans le champ de la discussion d'une « *liberté extérieure* », trivialisée et rendue étrangère à la discussion proprement philosophique. De la même manière, le lecteur ne pourra pas s'attendre à retrouver dans la discussion du *liberum arbitrium* quelque chose comme une réfutation rigoureuse des doctrines théologiques classiques (Thomas, Scot, Ockham etc.) Ce que Melancthon vise à montrer, c'est certes que la doctrine du libre arbitre est fautive, mais surtout qu'elle est *allogène* à l'économie de la vraie somme théologique. En ce sens, c'est sans doute seulement avec l'unique figure d'Augustin que notre réformateur engage ici une discussion réelle.

### §13. L'accusation du *liberum arbitrium*.

Si l'ombre de la doctrine augustinienne du péché sature la discussion du premier lieu, le reste de la production doctrinale théologique est, dans sa positivité propre, très largement mise sous le boisseau. Sous l'apparence d'une dimension réfutatrice, c'est donc avec l'intention de refonder l'autonomie du propos théologique sur la liberté que Melancthon ouvre d'emblée le parcours topique du manuel :

« Augustin et Bernard ont écrit sur le libre arbitre, et le premier a largement révisé ces idées initiales dans les livres qu'il a écrit plus tard contre les Pélagiens. Bernard n'est pas cohérent [non est similis sui.]. Il existe aussi certaines choses à ce sujet, chez les Grecs, mais elles sont sporadiques. Puisque je ne suivrai pas ici les opinions des hommes, je tenterai d'exposer les choses à la fois simplement et clairement. Les auteurs anciens, aussi bien que les modernes, ont presque entièrement obscurci notre vue parce qu'ils ont interprété l'Écriture selon une voie qui satisfait dans le même temps le jugement de la raison humaine.<sup>437</sup> »

A l'énoncé du programme de cette autonomie discursive se rattache une brève et imprécise mise en accusation de la doctrine générale du *liberum arbitrium* :

« Bien que, sur ce lieu, la doctrine chrétienne diffère radicalement de la philosophie et de la raison humaine, la philosophie a néanmoins [ici] progressivement envahi le christianisme. Le dogme impie du libre arbitre a pris le pas sur les bénéfices du Christ et a l'a obscurci par la sagesse profane et humaine de notre raison. Le mot de « libre arbitre », totalement étranger à l'Écriture Sainte, au sens et au jugement de l'Esprit [...] a été utilisé. De la philosophie de Platon a également été ajouté le mot « raison », pareillement pernicieux. De la même manière que l'Église a, ces derniers temps, embrassé Aristote plutôt que Christ, la doctrine de l'Église chrétienne a été, en ses débuts, minée d'abord par la philosophie de Platon. De fait donc, il n'existe, en dehors des écritures canoniques, aucune littérature valable dans l'Église.<sup>438</sup> »

Nous choisissons de suivre les traducteurs allemands et anglais<sup>439</sup> en traduisant « vox liberi arbitrii » par « le mot « libre arbitre » » et « vocabulum rationis » par « le mot « raison » ». En réalité, une traduction plus extensive par « le lexique du libre arbitre » ou « le lexique de la raison » (en rendant justice au génitif) serait aussi tout à fait valide, et peut-être même préférable. Chez Melanchthon, les termes simples ouvrent et organisent toujours, dans la seule borne de leurs ressources de sens, la mosaïque lexicale intégrale d'un réseau de corrélats terminologiques variés. Le *lexique de la raison*, c'est donc bien le mot « raison » lui-même, mais aussi l'ensemble de ses voisins sémantiques et de ses renvois topiques (causaux, partitifs, essentiels etc.) : la raison donc, mais aussi la *boulesis*, l'intellect, l'*habitus* vertueux

---

<sup>437</sup> « Scripsere de libero arbitrio Augustinus et Bernardus et ille quidem sua posterioribus libris, quos adversus Pelagianos edidit, multipliciter retractavit. Bernardus non est similis sui. Sunt hac de re etiam apud Graecos quaedam, sed sparsim. Ego, quandoquidem non sequar hominum opinionones et simplicissime et planissime rem exponam, quam fere obscurarunt auctores tum veteres tum novi, quia sic interpretabantur scripturas, ut simul vellent tamen rationis humanae iudicio satisfaceri. », Melanchthon, *ibid.*, p. 24, 1[1-2]

<sup>438</sup> « Et in hoc quidem loco, cum prorsus christiana doctrina a philosophia et humana ratione dissentiat, tamen sensim irrepsit philosophia in christianismum, et receptum est impium de libero arbitrio dogma et obscurata Christiana beneficentia per profanam illam et animale rationis nostrae sapientiam. Usurpata est voc liberi arbitrii a divinis literis, a sensu et iudicio spiritus alienissima, qua videmus sanctos viros non raro offensos esse. Additum est e Platonis philosophia vocabulum rationis aequè perniciosum. Nam perinde atque his posterioribus ecclesiae temporibus Aristotelem pro Christo suum amplexi, ita statim post ecclesiae auspicia per Platoniam philosophiam christiana doctrina labefctata est. », *ibid.*, p. 26, 1[4-6]

<sup>439</sup> Pöhlmann et Pauck (*op. cit.*, respectivement p. 26 et p. 23)

etc. Cette citation prolonge nos commentaires antérieurs sur le sens du mobile anti-philosophique de la première théologie de Melanchthon. Si c'est évidemment dans la seule clôture de la doctrine chrétienne que les fictions philosophiques sur le *liberum arbitrium* sont d'abord invalidées, il ne faut pas pour autant en conclure que ces fictions auraient, par ailleurs, une légitimité propre dans d'autres sphères discursives. C'est aussi *en soi* que les hallucinations philosophiques sont pernicieuses (« perniciosum »).

Nous touchons là précisément aux limites de l'étanchéité des domaines de discours des doctrines philosophiques et théologiques. Dans son volet anthropologique – dans les constructions fantasmées qu'elle élabore au sujet de la nature humaine et de ses ressources propres de puissance ou de liberté – la philosophie est non seulement toujours dangereuse, mais elle est même, bien plus, la *souche absolument première* de toute dangerosité. C'est à la source commune de la psychologie aristotélicienne et platonicienne, que viennent s'abreuver tous les sophismes dogmatiques de la théologie « scolastique ». Derrière le faux dogme du libre arbitre (il est remarquable à ce sujet que Melanchthon emploie ici le terme de « dogma » et non plus celui de « doctrina »), c'est le ressort total de l'anthropologie philosophique qui porte la responsabilité première de la dégénérescence doctrinale. Par delà le *liberum arbitrium*, s'énonce ainsi le programme massif d'une contestation globale du jeu conceptuel afférent au thème de la *ratio* philosophique. Dans cette contestation seulement l'espace respiratoire de la doctrine des bénéfiques du Christ peut se libérer et s'ouvrir.

La psychologie philosophique – dans son indétermination même – s'avoue donc déjà, dans les premières esquisses et les premiers contreforts analytiques du pseudo-lieu *homo*, comme la racine corruptrice absolument native des sophistications théologiques. Avoir fait de l'*homo* le lieu propre de la doctrine du *spiritus*, c'est là l'impiété définitive qui accuse *par naissance* l'ensemble de l'entreprise philosophique. L'intégralité des doctrines classiques de l'« Eglise » (« ecclesia ») chrétienne se voit ainsi par avance, et, pour ainsi dire *par hérédité*, accusée sous le seul principe et sous la seule communauté formelle d'une *psychologie anthropologique*. Ce que nous apprend Melanchthon, c'est que l'homme ne saurait être le site inchoatif de la psychologie : la vraie psychologie, la vraie science du *Spiritus*, c'est la physique de la Parole – l'étude du jeu des puissances propres du Verbe.

C'est la communauté formelle de cette corruption qui rend raison de l'imprécision même des condamnations mélanchthoniennes. C'est le dégagement du principe unique de la dégénérescence doctrinale qui autorise notre auteur à rendre sa critique si étrangement *transversale* à toutes les scansions classiques de l'histoire de la doctrine et de l'Eglise. La

première opposition que Melanchthon traverse insolemment, c'est d'abord celle de Platon et d'Aristote, qui, contre deux millénaires de clivages académiques, se voit *réduite au même* sous la condamnation extensive de la rationalité philosophique et de sa souche anthropo-référentielle. Sous l'indistinction de ces deux premiers noms propres, c'est encore la différence de l'Eglise antique et de l'Eglise médiévale qui se laisse gommer par le jeu d'une analogie englobante (« nam perinde atque... »). L'unité historiquement problématique de l'antiquité dogmatique chrétienne et de la théologie médiévale est ainsi ressaisie dans l'évidence d'une seule divergence – accessoire – de tutelle ou de patronage : l'Eglise des Pères consentirait à Platon ce que l'Eglise contemporaine doit à Aristote.

Sur ce point, la mention récurrente du terme d' « ecclesia » – trois occurrences dans un développement si serré – doit être absolument remarquée : par delà la jonction de l'Eglise antique et de l'Eglise médiévale, c'est aussi la dichotomie du monde ecclésiastique et du monde universitaire qui est résorbée dans l'unité d'un même lignage<sup>440</sup>. Ecole et Eglise apparaissent comme les complices et comme les lieux de rencontre de l'histoire d'une doctrine unique. Ce sont encore les déchirures internes à la théologie médiévale – et cela est plus classique – qui sont reconduits à la simplicité d'une commune hallucination : *exit* les disputes intestines entre les écoles d'Occam, de Thomas ou de Scot, c'est dans la même bouillie d'une « sophistique » que le divers de leurs dogmatiques est finalement mêlé. Mais le génie stratégique de Melanchthon, dans sa polémique contre la « scolastique », repose surtout dans cette façon de présumer, dans l'histoire de la dogmatique chrétienne, une adhésion univoque et tranchée à la thèse même de l'existence du *liberum arbitrium*. En ramenant le dogme du libre arbitre à son ressort philosophique profond, notre réformateur renvoie – contre, évidemment toute rigueur historique, mais là n'est pas l'enjeu – l'ensemble de la doctrine de l'Eglise au symbole d'hérésie et à la figure-fantôme de Pélagie.

*L'hérésie et l'impiété* qui constituent les *labels*, les étalons critiques et aussi les prétextes *ecclésiastiques* d'une discrimination des doctrines sont retournées contre l'Eglise elle-même : au fond, et par delà toutes les contestations de surface, c'est l'intégralité de la théologie de l'Ecole qui serait infestée dans sa chair par la souche infectieuse du pélagianisme. La distinction de l'hérésie et de l'orthodoxie romaine saute dans la furie de cette indifférenciation : le vrai pélagianisme, ce n'est pas seulement Pélagie, c'est le tout de l'immixtion illicite de la philosophie dans la doctrine du Christ. Si la stratégie polémique mélancthonienne est provocante, nous verrons que ses ressources doctrinales sont en même

---

<sup>440</sup> Sur ce sujet, et sur la nécessité de resituer l'histoire de la critique de la « scolastique » des réformateurs dans le champ plus vaste d'une ecclésiologie et d'une histoire des critiques de l'Eglise, voir encore l'ouvrage de Ph. Büttgen (*op. cit.* et notamment l'article « Luther et la Sorbonne ».)

temps tout à fait cohérentes : il s'agira de montrer que ce n'est pas seulement l'anthropologisation de la doctrine de la grâce qui est dangereuse pour la contemplation des *beneficia christi*, mais aussi, et d'abord, *l'anthropologisation de la doctrine même du péché*. C'est toute la psychologie philosophique des *facultés humaines*, et non pas seulement sa version optimiste, qui se voit ainsi disqualifiée. Par là encore, la figure d'Augustin, laissée d'abord indemne du soupçon et de la controverse se verra encore finalement accusée implicitement sous le mobile d'une même exigence anti-psychologiste. C'est que le concept du *liberum arbitrium* doit, ici aussi, s'entendre bien moins dans son acception littérale que dans un sens extensif et polémique : ce qui se trame derrière le fantasme du libre arbitre, c'est l'illusion intégrale *d'une ressource humaine de spiritualité*.

§14. *Vis affecti* et *vis cognoscendi* : la simplicité d'une partition.

En ce sens, le mouvement propre des trois premiers lieux des *Loci communes* de 1521 apparaîtra comme le débordement et la transcendance progressive de l'esquisse d'anthropologie initiale dans la nomologie. C'est en ce sens que nous faisons le choix de traiter ce mouvement total comme un *procès unifié*, et, en un sens comme une dérive indécomposable. Cette option de méthode nous permettra de dégager avec plus de justesse le sens du statut que le manuel confère à l'anthropologie. Ce premier mouvement constitue pour nous, et si l'on peut se permettre d'oser des découpages transversaux à l'économie propre du traité, la *première partie* de la théologie mélanchthonienne de 1521 : *sa théologie négative*. Du point de vue de son corrélat affectif, cette première partie coïncide avec le moment de la *désespérance*, entendu au sens strict d'une carence d'espoir vis-à-vis de la perspective du salut et de la grâce. C'est avec le *locus* de la loi que la discussion théologique pénètre dans les artères profondes de la doctrine paulinienne, et marque son point de contact avec les lieux positifs et thérapeutiques de la grâce et de la justification. Dans l'opposition de la Loi et de l'Évangile, la théologie circule dans la veine de sa striure nourricière.

Le mode de dynamisme qui régit le passage d'un *lieu* à un autre dans cette première partie du traité peut donc être vu comme celui d'une progression dans la clarté de la conception du péché, et comme une régression dans l'ordre de ses causes successives – jusqu'à sa cause première et absolument efficiente qui se révélera être *le vis de lege*. Si l'*index mélanchthonien* s'engage d'abord sur une brève explication des principes de la *nature humaine*, c'est ainsi seulement comme la position immédiate du sol ou de l'arrière-fond

premier de la problématique théologique du péché. Au-delà de la fonction réfutatrice qu'il exerce vis-à-vis du pseudo-lieu du *liberum arbitrium*, le discours *de homines* manifeste partout le programme d'une abréviation et d'une dispense radicale d'une analytique détaillée des facultés humaines. La critique de la psychologie anthropologique que nous annonçons dans nos développements précédents s'attestera ainsi d'abord dans une réduction résolue des principes de la nature de l'homme. Aux divisions étagées et à la multiplication foisonnante des facultés spécifiques que renferme la psychologie ou l'éthique aristotélicienne, Melanchthon oppose ainsi la simplicité d'une dichotomie fondamentale :

« En premier lieu, nous n'avons nullement besoin, pour décrire la nature humaine, des partitions multiples [multiplicibus] des philosophes. Nous divisons [partimur] simplement l'homme en deux parties. Parce qu'il y a en lui une puissance de connaissance [vis cognoscendi] et aussi une puissance par laquelle il suit ou rejette les choses connues. La puissance de connaissance est celle par laquelle nous sentons, discernons, calculons, comparons et déduisons. La puissance qui se rattache au surgissement des affects est celle par laquelle nous nous détournons ou, au contraire, poursuivons ce que nous connaissons. Cette puissance est parfois nommée « volonté » [voluntatem], parfois « affect » [affectitum], ou parfois encore « appétit » [appetitum]. Je ne pense pas qu'il y ait ici une quelconque nécessité d'établir une distinction entre les sens et l'intellect, ni entre les prétendus appétits sensibles et les appétits supérieurs. Parce qu'ici nous traitons d'abord des appétits supérieurs, donc pas seulement ceux de la faim, de la soif, ou d'autres affects animaux semblables, mais aussi l'amour, la haine, l'espérance, la peur, la tristesse, la colère, et tous les affects qui en naissent, que nous appelons la « volonté ».<sup>441</sup> »

Ce développement constitue le *nerf* primitif de la théologie mélanthonienne. Nous verrons que c'est à l'occasion d'un *jeu de greffes* et de déplacements notionnels élaboré à partir du noyau de cette dichotomie initiale que s'enchaîneront successivement tous les couples d'oppositions du traité. C'est pourquoi nous porterons ici un soin particulier à éclaircir les usages lexicaux et à justifier le choix de notre traduction. Ces premières précisions terminologiques vaudront comme la base d'une explication ou d'une interprétation du propos :

a) Il nous faut remarquer – cela a son importance – que Melanchthon ne nous parle pas ici de *divisio* mais de *partitio* de la nature humaine. Si nous avons pu rendre le premier

<sup>441</sup> « Ac primus quidem in describenda hominis natura non habemus opus multicibus philosophorum partitionibus, sed paucis in duo partimur hominem. Est enim in eo vis cognoscendi, est e vis, qua vel persquitur vel refugit, quae cognovit. Vis cognoscendi est, qua sentimus aut intellegimus, ratiocinamur, alia cum aliis comparamus, aliud ex alio colligimus. Vis, e qua affectus oriunur, est, qua aut adversamur aut persequimur cognita. Hanc vim alias voluntatem alias affectum, alias appetitum nominant. Non puto magnopere referre hoc loco separare sensus ab intellectu, quem vocant, et appetitum sensuum ab appetitu superiore. Nos enim de superiore loquimur, hoc est, non modo de eo, in quo fames, sitis et similes brutorum affectus sunt, sed de eo, in quo amor, odium, spec, metus, tristitia, ira et qui ex his nascuntur affectus, insunt : ipsi voluntatem vocant. », *ibid.*, p.26-28, 1[8-11].

substantif « partitionibus » (pluriel, datif) par le français « partition », il nous était impossible de ne pas faire, en revanche, le choix du verbe « diviser » pour rendre la forme verbale « partimur » (indicatif, 1er.p). Toutefois, il nous faut tâcher de ne pas confondre cette partition avec l'opération de la division qui constitue, dans la dialectique mélanchthonienne, un mode fondamental de la définition d'un terme simple. La partition des puissances dans l'homme que nous propose ici Melanchthon n'est précisément pas une *définition* de la nature propre de l'homme. Si c'était le cas, le propos serait bien de nature rigoureusement anthropologique. La partition n'a pas la même fonction discursive, ni la même autorité logique, qu'une division définitionnelle. Une division définitionnelle est appelée à être complétée par une série de nouvelles divisions successives qui construisent l'accès progressif à l'*eidōs* recherché. La division définitionnelle commande un réseau et une superposition de dichotomies étagées qui visent à délimiter l'espace d'une considération autonome – qui a valeur *en soi* – sur un sujet quelconque. Or la partition développe ici au contraire une dichotomie *définitive* en même temps qu'*hétéronome*. Le clivage de la partition a une fonction discursive assignée, il s'inscrit dans le cercle d'une stratégie argumentative et dans la clôture d'une *quaestio*. « Partitionner l'homme », ce n'est donc pas le définir, mais seulement détacher de son épaisseur concrète le jeu de forces qui intéresse l'abstraction et l'économie du discours théologique. En ce sens, il est remarquable que le « multiplex » des partitions philosophiques auquel s'oppose notre auteur ici désigne autant le *multiple* que le *foisonnant*. Le *multiplex*, c'est la division qui se replie sur elle-même et qui se complique sans cesse dans les ramifications de sous-divisions infinies. Face à ce multiplex, notre *partitio* en restera à son initiale simplicité.

b) C'est ainsi que Melanchthon refuse notamment de reconnaître une valeur – dans le contexte discursif qui est le sien – à l'opposition du *sensible* et de l'*intellectuel* (ou intelligible). Le rejet de cette opposition est lui-même redoublé : il vaut à la fois dans la sphère *du vis cognoscendi* – la puissance de connaître est à la fois et pareillement puissance de *sentir* et puissance de *penser* – et dans la puissance affective qui traverse la césure de l'appétit supérieur et de l'appétit animal. L'opposition du *vis cognoscendi* et du *vis affecti* ne peut donc, sous aucun prétexte être comprise comme la reformulation originale du clivage classique de l'intellect et de la sensibilité. Non seulement la puissance de la connaissance est aussi sensible, mais nous verrons encore, que la puissance affective est elle-même essentiellement spirituelle<sup>442</sup>. Il est à remarquer que Melanchthon est tout à fait infidèle à la

<sup>442</sup> Ce qui ne signifie pas « intellectuelle », mais ce qui marque en tout cas la rupture vis-à-vis de la logique de la sensibilité. L'amour, la foi ou l'espérance mélanchthonienne *ne sont pas* des affects « sensibles ». Ils relèvent de la puissance de l'Esprit Saint, et non de la puissance de la chair.

théorie aristotélicienne à laquelle il fait une référence implicite. L'opposition aristotélicienne entre l'*epithumia* et la *boulesis*, qui prescrit le partage du désir irrationnel et du désir rationnel<sup>443</sup>, ne coïncide manifestement pas avec la distinction que notre auteur mentionne ici entre l'*appétit animal* et l'*affect supérieur* (l'amour, la haine etc.) Cette confusion volontaire obéit évidemment à des motifs d'abord stratégiques : Melanchthon ne croyant pas à l'existence de quelque chose de tel qu'une *boulesis* – une faculté de choisir motivée par une simple délibération intellectuelle –, feint de considérer comme « supérieurs » les *désirs* qui sont précisément relégués au rang d'appétits inférieurs dans la théorie de l'adversaire. C'est donc à penser à la fois la simplicité de l'opposition de l'affect et de la connaissance, et en même temps la simplicité séparée de chacun des termes de cette opposition, que nous convie notre réformateur. Cette simplicité se conclut, de la manière la plus radicale qui soit, dans l'identification ternaire stricte de l'affect, de la volonté et de l'appétit (désir). Cette identification doit se concevoir comme un rabattement résolu des deux derniers termes sur le premier : c'est l'affect qui se donne comme l'atome de la psychologie mélanchthonienne. Cet affect est non seulement *en soi* identique à l'appétit ou au désir – ce qui est déjà problématique –, mais en outre cet appétit est lui-même rigoureusement identique à la *voluntas* elle-même. L'affect n'est donc pas seulement, en l'homme, le principe moteur ou le fond motivant de la décision et de la résolution : *c'est la décision même*. C'est dans la foi, la haine, la tristesse ou l'espérance – dans l'épaisseur affective qui nous traverse – que se noue l'instance décisive de l'activité humaine. L'affect, c'est la puissance de la résolution. Poser la question de la liberté humaine, ce sera donc poser la question de la propriété, de l'imputabilité, et de l'emprise de l'individu vis-à-vis de ses affects : le jeu de l'affectivité ménage-t-il, pour un sujet présumé, l'espace d'une marge de manœuvre, d'un contrôle ou d'une autorité ?

c) La partition mélanchthonienne ne dévoile aucune hiérarchie ni aucune gradation des puissances humaines, sous le rapport de la propriété, de l'essentialité ou du degré de perfection. Le *vis cognoscendi*, par exemple, n'est pas conçu comme étant plus propre, plus spécifique ou plus substantiel à l'homme que la réalité affective. La distinction du *vis cognoscendi* et du *vis affecti* ne peut donc, d'aucune façon, être prise pour une *expression fondamentale*, ou même pour une déclinaison dérivée, de l'opposition de l'âme et du corps. Les deux puissances qui partitionnent l'entité humaine ne sauraient non plus s'interpréter comme relevant d'une classification gnoséologique ou éthique des facultés psychiques en vertu d'un critère d'idéalité ou d'excellence. Enfin, notre partition ne démarque pas plus le

<sup>443</sup> Voir à ce sujet le *Traité de l'âme* ou *l'Éthique à Nicomaque* (notamment livres 2 et 4).

partage d'une *part active*, et d'une *part passive* au sein des ressources humaines de connaissance et d'action. Il est ainsi à rappeler que le *vis cognoscendi* et le *vis affecti* – c'est là tout le sens du choix de notre traduction pour le terme de « puissance » – sont moins des *facultés ou des capacités propres* de l'homme que des puissances *en* l'homme (« in eo... ») – puissances transversales et très largement étrangères à ce que pourrait être un dynamisme *autonome* du psychisme humain. Nous verrons notamment que c'est le contenu d'une extériorité – *la Loi* – qui donnera à la *puissance de la connaissance* sa forme et son emplissage positif. Cette puissance de la connaissance, qui traverse l'opposition traditionnelle de l'intellect et de la sensibilité, est donc, tout autant que l'affectivité, une instance foncièrement passive. En réalité, nous aurons à montrer que c'est même plutôt le moment de l'affectivité qui s'attestera finalement comme le principe de la délimitation d'une certaine « nature propre ». Cette « nature propre » de l'homme – mais l'expression ne peut jamais être prise sans restrictions –, c'est celle de l'inertie d'un auto-centrement ou d'une auto-référentialité qui sera révélée, sous l'accusation de la Loi naturelle, comme relevant d'une *habitude péccative*<sup>444</sup>.

§15. L'indistinction de l'affect et de la résolution : les ressorts théoriques de la doctrine de la servitude humaine.

L'affectivité humaine est *logiquement* seconde en regard de la puissance de connaître. Cette secondarité désigne la dimension *réactive* de l'affect : c'est seulement aux ressources et aux matières préalables de la connaissance, que celui-ci donne après coup la réplique en rejetant ou poursuivant l'objet connu – en bref en le colorant précisément d'une tonalité émotionnelle et volitive (ce qui, pour Melanchthon est la même chose). Toutefois ce primat logique de l'antécédent connaissant n'inclut pas nécessairement une subordination réelle de son conséquent affectif. En tant que cette affectivité est aussi *en soi* une efficience volitive, c'est, bien au contraire, à cette puissance propre de l'affect que se voit subordonnée l'activité connaissante, dans l'ordre de la résolution et de la détermination effective de la *chair* à l'action :

« La connaissance sert la volonté, et donc ils ont inventé un nouveau terme, le « libre arbitre » pour désigner la volonté, en tant qu'elle est unie à la connaissance ou au jugement intellectuel. La volonté est, en l'homme, comme un tyran dans une république. De la même manière que le sénat est assujéti au tyran, la connaissance est soumise à la volonté. Ainsi,

<sup>444</sup> Voir à ce sujet, notre chapitre suivant.

même si une connaissance exhorte judicieusement, la volonté la rejette et se retranche dans son affect, comme je l'expliquerai bientôt plus clairement. Ils appellent encore « raison » l'intellect en tant qu'il est uni avec la volonté. Nous ne ferons jamais usage du terme de « libre arbitre », ni de celui de « raison », mais nous appellerons seulement « puissance de connaissance » et « puissance sujette aux affects » - qui sont l'amour, la haine, l'espérance, la peur et autres - les deux parts de la nature humaine.<sup>445</sup> »

La métaphore du tyran, du sénat et de la république est l'occasion pour Melanchthon de préciser ce qui se donne déjà à nous, en regard des remarques précédentes, avec une certaine figure d'évidence. Si *le vis cognoscendi* peut parfois délivrer à la *voluntas*, comme le sénat au tyran, de bons conseils (le texte dit « bona moneat cognitio... » : la connaissance « exhorte », « engage », « avertit » bien), ces conseils demeurent toujours sans opérativité ou sans puissance propre vis-à-vis des possibilités de résolution, de choix ou de décision qui relèvent de la seule *voluntas*. C'est l'affectivité qui est la seule instance effective de décision – c'est l'affect qui seul et, par naissance, peut être *volitif*. L'ordre de la *puissance intellectuelle* a donc la même stérilité pratique qu'un bon conseiller face à un souverain inconséquent. Volonté et intellection – puissance de l'affectivité et puissance du conseil – dessinent deux jeux de forces absolument étanches et hétérogènes. Les termes de la métaphore, et la surdétermination de l'extrait par un lexique emprunté au champ du conseil, de l'avertissement ou de l'exhortation (« moneat », nous l'avons dit, mais aussi « consilio intellectus » que nous traduisons par : « jugement intellectuel », mais qui désigne d'abord un conseil) permettent encore de délimiter avec rigueur le sens précis de l'accusation du concept de *liberum arbitrium* dans le contexte de discours qui est celui du *locus de homines*.

Il est déjà remarquable de noter que ce libre arbitre est défini de manière rigoureusement identique à cette « raison » (« ratio ») dont Melanchthon affublait plus haut la paternité à Platon. Cela va dans le sens de nos conclusions antérieures sur la relative indétermination extensive du terme, et sur la veine d'abord polémique de sa construction. Le contexte notionnel de l'extrait nous permet de comprendre qu'avant tout *liberum arbitrium* pélagien ou « scolastique », c'est d'abord la *boulesis* aristotélicienne qui est visée ici. La *boulesis* s'énonce comme le fantasme d'une *efficacité pratique* du jugement intellectuel – fantasme d'une dérivation ou d'une consécution de l'action à partir d'une simple délibération

---

<sup>445</sup> « Cognitio sevit voluntati, ita liberum arbitrium novo vocabulo vocant coniunctam voluntatem cum cognitione seu consilio intellectus. Nam perinde, ut in republica tyrannus, ita in homine voluntas est, et ut senatus tyranno obnoxius est, ita voluntati cognitio, ita ut quamquam bona moneat cognitio, respuat tamen eam voluntas feraturque affectu suo, ut posthac clarius explicabimus. Rursum intellectum cum voluntate coniunctum vocant rationem. Nos neque rationis neque liberi arbitrii voce utemur, sed hominis partes nominabimus vim cognoscendi et vim obnoxiam affectibus, hoc est amori, odio, spei, metui et similibus. », *ibid.*, p.28 1[12-13]

*prudente* préalable<sup>446</sup>. Ce fantasme se laisse décrire dans les termes d'une confusion ou d'une association illégitime entre les deux ordres de puissance qui délimitent la clôture de la nature humaine. La raison, ou le libre arbitre – et c'est évidemment la *boulesis* aristotélicienne qui se trame aussi derrière ces noms – c'est la *violence* d'une *coniunctio* adultérine entre le *vis cognoscendi* et la puissance de l'affectivité. Le libre arbitre c'est le rêve d'une *efficience affective de l'intellect*.

Réfuter la fiction du libre arbitre, c'est donc se poser comme le gardien de la rigueur et de la radicalité des scissions ou des striures qui dessinaient les contours de la première partition de l'homme : c'est refuser que soient mis à mal l'hermétisme et l'inimité de l'ordre du connaître et de l'ordre du vouloir ; c'est poser l'*affect* comme le lieu jaloux et unique de la volition, de la décision et du dynamisme de l'activité humaine. Ainsi le pseudo-lieu se montre ici déjà comme l'illusion d'une *conjonction* des contraires, l'hallucination d'un espace d'*impartialité* ou de tiédeur dans les tranchées creusées par les confrontations topiques. Le pseudo lieu, c'est l'errement d'un lieu *atopique*, d'un lieu qui se refuse à s'inscrire dans l'espace d'aspérités ouvert par une série de dichotomie polarisé - le rêve d'un *lieu neutre*. Or c'est précisément la contradiction de l'affect et de la connaissance qui dessine les contours du péché originel. Nier, simplifier, ou atténuer cette contradiction de l'affectivité et de la connaissance reviendra donc à nier la réalité même du péché – cette négation a un nom : c'est le libre arbitre.

§16. Les instances réelles de la première partition anthropologique : la Loi et le péché.

Car derrière la confrontation de la connaissance et de l'affect s'engage l'économie totale de la doctrine du péché et de la Loi. Connaissance et affect sont tout d'abord des *formes vides*, considérées dans l'abstraction d'un point de vue anthropologique provisoire. C'est l'emplissage positif, historique et évènementiel de ces formes pures qui donnera, seul, une épaisseur matérielle et une concrétude plénière à la problématique initiale du conflit de l'affect et de la connaissance :

---

<sup>446</sup> Sur ce point, il nous faut prendre garde de ne pas traiter subrepticement de l'explication de cette problématique mélanchthonienne de la liberté avec l'outillage conceptuel qui nous vient de la philosophie morale moderne – et notamment de sa version kantienne. Ne pas reconnaître l'existence d'une *volonté pure* – d'une faculté spontanée ou autonome de résolution – c'est là un trait qui est commun à Melanchthon et à Aristote, et, en vérité, à l'ensemble de la philosophie médiévale. La *boulesis* aristotélicienne est encore elle-même un désir. Mais c'est un désir qui est en même temps commandé comme l'effet d'une délibération. C'est cette efficience désidérative du jugement pratique intellectuel que refuse ici notre réformateur. Voir sur ce sujet, et à nouveau, le *Traité de l'âme* et l'*Ethique à Nicomaque*.

« La loi, qui est la connaissance de ce que nous devons faire, revient à [pertinet] la puissance de connaître, alors que la vertu et le péché reviennent à la puissance de l'affect. La liberté ne peut pas, à proprement parler, tomber dans la part connaissante de l'homme puisque celle-ci est constamment foulée aux pieds par la volonté. La liberté est la capacité à agir ou à ne pas agir selon telle ou telle voie. Alors la question se pose maintenant de savoir si la volonté est libre ou non, et selon quelles limites.<sup>447</sup> »

Ce développement marque le passage des considérations polémiques et des précisions terminologiques initiales au véritable point de départ d'une résolution du *problème théologique de la liberté humaine*. Il est remarquable que cette résolution puisse s'ouvrir au moment même où le débat anthropologique sur la connaissance et sur l'affect est reconduit à ses véritables tutelles théologiques : la Loi et le péché. Ce fait confirme amplement nos interprétations intérieures : c'est dans le sens d'un progrès dans la clarté et d'une régression dans l'ordre des effets et des causes que s'ordonne la dynamique propre des trois premiers lieux du manuel de 1521. Cette dynamique est encore celle d'une dés-anthropologisation progressive du propos. Par le rabattement de l'opposition initiale de l'intellect et de l'affect sous le patronage du couple Loi/péché, la problématique même de la liberté se voit retirée des mains de la psychologie anthropologique.

Au fond, l'homme n'a rien à nous apprendre sur la question réelle et théologique de la liberté, du péché ou de la grâce. Même les derniers éléments simples d'une anthropologie déjà famélique se voient encore finalement reconduits à l'instance d'une extériorité. Ce qui configure et module l'intellect, c'est la Loi. La puissance cognitive n'est jamais un principe *d'auto-détermination* à des principes. Le *vis cognoscendi* est donc soumis à une « intentionnalité » rigoureuse, à une simple fonction de rapport, fonction d'aperception ou de saisie d'une extériorité. Le *vis cognoscendi* est une forme vide qui ne s'expose et ne s'empit qu'au gré des déterminations hétérogènes de l'instance législative. La situationnalité, l'événementialité, et l'historicité de l'*homo* mélanchthonien est donc absolue et irréductible : c'est dans les pulsations de l'histoire de la Parole que l'homme se dote, seulement, des contours de son identité. C'est donc au point exact de notre citation que le point de départ anthropologique et problématique de la doctrine s'excède et se dépasse dans la vraie théologie. Il n'est pas étonnant alors de constater que le programme d'une dispense de l'étude de l'homme trouvait, dans un propos immédiatement antérieur, sa plus radicale formulation.

---

<sup>447</sup> « Pertinet autem ad vim cognoscendi lex, id est cognitio faciendorum, ad vim affectum virtus, peccatum. Libertas non dicitur proprie cadere in partem cognoscentem, verum ea voluntati obtemperans huc aut illuc rapitur. Est autem libertas posse agere aut non agere, posse sic aut aliter agere. Itaque in quaestionem vocatur, sitne libera voluntas et quatenus libera sit. », Melanchthon, *op. cit.*, p. 28, 1[17-18].

Après avoir brossé le tableau abrégé de sa partition psychologique, Melanchthon notait en effet :

« J'ai été obligé de traiter de ces matières pour qu'il soit plus facile, par la suite, de pouvoir indiquer la distinction de la Loi et de la grâce, et que, sur ce point plus précisément, nous connaissions aussi avec plus de certitude si une quelconque liberté peut être attribuée à l'homme. Il est remarquable de voir combien d'efforts les anciens comme les modernes ont déployé sur ce sujet. Si quiconque attaque ma position sur ce point, je me ferai un plaisir de la défendre fermement. Mais je voulais ici seulement décrire grossièrement la nature humaine, et je crois avoir parlé des parties de l'homme autant que nécessaire.<sup>448</sup> »

Quinze lignes au début du traité – nous les avons citées pour ainsi dire intégralement – et la description d'un jeu de puissances qui se révèle n'attester rien d'autre qu'une irréductible hétéronomie : voilà la *juste mesure* de la discussion du thème de l'*homme* dans la doctrine de la somme théologique. Il nous semble inconcevable en ce sens que les derniers mots de cette citation n'aient pas été énoncés avec une certaine pointe d'ironie : le confinement dans les marges discursives, la relégation à l'anecdote, voilà bien l'« autant que nécessaire » que prescrit finalement à l'anthropologie l'économie doctrinale.

#### §17. Les trois libertés et l'économie de la liberté extérieure :

le coup de force de la prédestination et de l'intériorité.

Reprenons maintenant le fil positif de la discussion du thème de la liberté. Ayant marqué l'inefficience pratique de la *puissance cognitive*, Melanchthon restreint à la clôture de l'affect l'examen de nos capacités d'actions. Puisque c'est l'affectivité qui est, en nous, l'instance opératoire, la question de la liberté humaine se résoudra donc dans le seul problème de l'empire de l'homme sur ces affects. Sommes-nous libres vis-à-vis de nos affects – c'est-à-dire sommes nous libres vis-à-vis de la puissance d'embrasser ou de rejeter certains principes ? Melanchthon renverra, nous l'avons vu, le sens de la réponse définitive à cette question dans le traitement du *locus de peccato*. A l'occasion du premier lieu sur les puissances humaines, notre auteur s'attachera d'abord à distinguer trois dimensions ou perspectives possibles de questionnement sur la liberté, débusquant par ailleurs un certain

---

<sup>448</sup> « Haec oportuit monere, quo facilius postea indicari posset legis ac gratiae discrimen, immo quo certius etiam cognosci posset, num qua sit penes hominem libertas. Et in hac re mirum est, quam operose versati sint tum veteres tum novi. Nos, si quis haec calumniabitur, libenter et fortiter tuebimur nostra. Volui enim modo pinguissime delineare hominem et videor mihi, quantum omnino retulit, de hominis partibus dixisse. », *ibid.*, p. 44, 1[15-16].

nombre de rejetons du pseudo-lieu du libre arbitre comme la *contingentia* ou l'*actus elicitus*. Ces trois perspectives de questionnement, ce sont celles qui rattachent le problème de la liberté humaine, d'une part, au fait de la *prédestination*, d'autre part, à la *liberté extérieure*, et enfin à la *liberté intérieure*. Dans la *summa* qui clôt l'étude de ce premier lieu, Melanchthon apportera, dans la sphère de ces trois perspectives, les propositions de résolutions suivantes :

« Si vous considérez la volonté humaine relativement à la prédestination, il n'y a pas de liberté, que ce soit dans les œuvres extérieures ou intérieures, mais tout arrive en accord avec le dessein divin.

Si vous considérez la volonté humaine relativement aux œuvres extérieures, le jugement naturel conclut qu'il existe une certaine liberté

Si vous considérez la volonté humaine relativement aux affects, il est clair qu'il n'y a pas de liberté, comme l'atteste d'ailleurs le jugement naturel lui-même.<sup>449</sup> »

Le jeu de cette triple perspective sur la question de la liberté fournit le schéma général des différents *angles discursifs* de la doctrine des *Loci*. Formellement, c'est sur l'opposition du point de vue de l'extériorité (« *opera externa* ») et du point de vue de l'intériorité (« *internis operibus* ») que se concentre d'abord l'enjeu de cette discussion. Nous aurons à montrer, dans la partie de notre étude consacrée à l'étude structurelle du système mélanchthonien, que c'est précisément la *succession des déplacements de l'opposition de l'intérieur et de l'extérieur* qui constitue les veines – le lieu de la circulation discursive – de l'organisme doctrinal. Ici l'opposition de l'extérieur et de l'intérieur délimite le partage de la théologie et de ses envers illégitimes : la considération des œuvres externes relevant d'abord du point de vue « philosophico-scolastique ». Nous montrerons par la suite comment le système des *Lieux* réintériorisera cette opposition jusqu'à la figure finale de la scansion de *l'homo interior* et de *l'homo exterior*. Le jeu de cette opposition de l'extériorité et de l'intériorité est ici placé sous le regard du *point de vue de la prédestination*. Si le point de vue de cette prédestination peut apparaître, en première apparence, comme celui d'une triviale perspective *métaphysique* – la dimension céleste et éthéré si l'on peut dire de la théologie –, nous verrons que c'est là une interprétation dont il faudra précisément tâcher de se garder.

Le point de vue de la *prédestination* marque l'acte de décentrement du discours d'une dimension anthropologique initiale vers une perspective théo-centrée. Cette perspective théocentrée, bien loin de revêtir l'allure d'une spéculation métaphysique clandestine, tendra au contraire à désigner progressivement l'échelle discursive de l'histoire des révélations de

---

<sup>449</sup> « Si ad praedestinationem referas humanam voluntatem, nec in externis nec in internis operibus ulla est libertas, sed eveniunt omnia iuxta destinationem divinam. Si ad opera externa referas voluntatem, quaedam videtur esse iudicio naturae libertas. Si ad affectus referas voluntatem, nulla plane libertas est, etiam naturae iudicio. », *ibid.*, p. 44, 1[66-68]

l'Esprit Saint – histoire de la Parole, c'est-à-dire du jeu de la Loi et de l'évangile. En ce sens, ce premier point de vue de la prédestination deviendra, dans la suite du propos, le *levier même* de l'évolution des rapports de *l'homo interior* et de *l'homo exterior* : la commande suprême des différentes dérives anthropologiques que distille l'histoire de la Parole. C'est en ce sens que la *prédestination* n'est pas seulement un lieu – un thème polarisé pris dans une dichotomie structurante – de la doctrine chrétienne, mais la perspective totale, et, pour ainsi dire, *l'univers discursif intégral* de la théologie. On comprend avec d'autant plus d'évidence que le dégagement de ce *point de vue* qui est, pour la théologie, le lieu natif de sa vérité, coïncide avec l'abréviation du point de vue anthropologique et l'attestation de l'hétéronomie constitutive de l'entité humaine. Ce que le point de vue de l'anthropologie secrète, dans son étouffement et dans sa mise sous boisseau, c'est précisément la vérité indépassable de la *prédestination*. Le premier lieu des *Loci* est donc celui d'un transfert de *puissance* : d'une méditation initiale sur les ressources de l'homme, c'est Dieu comme Parole qui s'atteste comme le fin mot de la liberté humaine :

« Mais j'apparaîtrai peut-être comme un fou à vouloir traiter le point le plus difficile, la prédestination, au tout début de mon travail. Mais après tout, qu'est ce que cela fait que je traite au début ou à la fin de mon abrégé un sujet qui investira de toute façon toutes les parties de la discussion ? Et puisque le libre arbitre doit être discuté dans le tout premier lieu, comment pourrais-je occulter la position de l'Écriture quand elle démet notre volonté de toute liberté par la nécessité de la prédestination ? Je pense que cela n'est pas du tout inutile pour les jeunes esprits de méditer sur cette idée [sententia] selon laquelle toute chose n'arrive pas du fait des projets et des efforts humains, mais conformément à la seule volonté de Dieu.<sup>450</sup> »

A cette « idée » (le texte dit : « sententia ») de la prédestination, qui commande le déplacement du regard théologique de la volonté humaine vers la volonté divine, répond l'exclusion du pseudo-lieu de la contingence :

« Le fait que cette idée de la prédestination paraisse communément trop sévère est encore imputable à la théologie impie des sophistes qui a tant imprimé en nous cette contingence des choses et cette liberté de la volonté que nos tendres oreilles se révoltent maintenant contre la vérité de l'Écriture<sup>451</sup>. »

<sup>450</sup> « Sed ineptus videar, qui statim initio operis de asperrimo loco, de praedestinatione disseram. Quamquam quid attinet in compendio, primo an postremo loco id agam, quod in omnes disputationis nostrae partes incidet ? Et cum de libero arbitrio omnino primo loco agendum esset, qui potui dissimulare sententiam scripturae de praedestinatione, quando voluntati nostrae libertatem per praedestinationis necessitatem adimit scriptura ? Quamquam non omnino nihil puto referre statim pueriles mentes hac sententia imbui, quod omnia eveniant non iuxta hominum consilia et conatus, sed iuxta dei voluntatem. », *ibid.*, p.32, 1[33-35].

<sup>451</sup> « Et quod asperior paulo sententia de praedestinatione vulgo videtur, debemus illi impiae sophistarum theologiae, quae sic inculcavit nobis rerum contingentiam et libertatem voluntatis nostrae, ut a veritate scripturae

Et Melanchthon d'appuyer l'ouverture de cette perspective de la prédestination par des illustrations scripturaires tirées de l'Ecclésiaste (« Salomon ») ou de Paul<sup>452</sup>. Face au point de vue théologique de cette imputabilité divine du monde, la perspective de la liberté considérée sous le rapport des œuvres extérieures est renvoyée aux marges discursives d'une querelle vide – et donc typiquement philosophique. Cette *liberté extérieure*, étrangère à la problématique scripturaire du péché, est à la fois admise et trivialisée par notre auteur :

« Mais si vous considérez le pouvoir de la volonté humaine comme une capacité [captus] naturelle, il ne peut être nié qu'il y a en elle, en accord avec la raison humaine, une certaine liberté dans les œuvres extérieures. Chacun expérimente pour lui-même qu'il est en son propre pouvoir, par exemple, de saluer ou de ne pas saluer, de s'habiller ou non, de manger de la nourriture ou non. Et les philosophes qui attribuent une liberté à cette volonté, se sont fixés sur la contingence de ces œuvres extérieures. Mais puisque Dieu ne considère pas les œuvres extérieures mais les mouvements intérieurs du cœur, l'Écriture fait silence sur cette liberté. Ces philosophes et théologiens modernes qui enseignent ce genre de liberté imaginent une moralité basée sur quelque civilité extérieure et surfaite.<sup>453</sup> »

Ici encore, la condamnation mélanchthonienne est prise dans le jeu de la polémique. La question philosophique traditionnelle de la liberté d'agir – prise au sens d'une puissance de détermination propre sur ses mouvements – est ridiculisée par la succession d'usage d'exemples triviaux. Il serait difficile d'identifier précisément l'occurrence d'un tel questionnement – ai-je le pouvoir de saluer ou de ne pas saluer ? par exemple – dans le *corpus* des philosophes et des théologiens auxquels se réfère Melanchthon. Mais l'enjeu ne se situe pas là. Il s'agit d'abord de montrer l'hétérogénéité profonde des problématiques de la philosophie morale grecque avec le traitement chrétien et scripturaire de la question de la liberté. Par là, notre auteur, entend notamment débusquer la complicité du thème de la *puissance extérieure* de l'homme et de la problématique d'une moralité civile. Si une certaine liberté de la volonté vis-à-vis de l'action ne peut être niée, cette liberté est en même temps étrangère à la question chrétienne de la liberté.

---

molliculae aures abhorreant. », *ibid.*, p. 32, 1[37]

<sup>452</sup> Voir immédiatement à la suite, *ibid.*, p. 32, 1[38-40].

<sup>453</sup> « Quod si voluntatis humanae vim pro naturae captu aestimes, negari non potest iuxta rationem humanam, quin sit in ea libertas quaedam eternorum operum, ut ipse experiris in potestate tua esse salutare hominem aut non salutare, indui hac veste vel non indui, vesci carnibus aut non vesci. Et in hanc externorum operum contingentiam defixerunt oculos philosophastri, qua libertatem voluntati tribuere. Verum quia duos non respicit opera externa, sed internos cordis motus, ideo scriptura nihil prodidit de ista libertate. Qui externa et personata quadam civilitate mores fingunt, huiusmodi libertatem docent, nempe philosophi ac recentiores theologistae. », *ibid.*, p. 36, 1[42-43]

Une liberté de la volonté qui ne s'attesterait que dans une simple *puissance d'agir* ne satisferait qu'aux conditions de possibilité d'une morale pharisienne, civile et extérieure. Ce que Melanchthon entend montrer de manière plus ou moins suggestive ou de manière plus ou moins avoué, c'est donc que l'attachement à la question même de l'emprise sur les œuvres extérieures – maîtrise sur mon apparence civile, sur mon identité politique, sur mon image sociale – équivaut toujours nécessairement à s'attacher aussi à un modèle païen ou pharisien de vertu et de moralité. La fixation théorique des « scolastiques » sur le problème de la liberté externe signe donc leur exaltation ou leur apologie tacite d'un *idéal grec de vertu*. Or pour notre réformateur, la possibilité d'une excellence et d'une vertu extérieure n'est jamais *en soi* problématique. Sur ce point, la discussion peut être sans nuisance laissée à la discrétion du jugement de la raison humaine. Qu'il ait existé des hommes rigoureusement vertueux au sens grec, c'est-à-dire extérieur du terme, c'est là une possibilité que ne nie pas Melanchthon : seulement il ne saurait être admis que le fait supposé de cette vertu puisse intéresser, de près ou de loin la *problématique chrétienne de la liberté*.

#### §18. Conclusion.

Melanchthon montrera ainsi que dans la puissance propre que les hommes exercent vis-à-vis des œuvres externes, le schéma de la dichotomie psychologique affect/connaissance, et la thèse d'une stricte origine affective de la volonté ne sont finalement jamais remis en cause. Il est bien possible que certains affects soient réprimés dans l'œuvre d'une résolution ou dans une action externe quelconque : c'est toujours au nom d'autres affects que cette répression est efficiente. Ainsi la prégnance de l'amour des honneurs et de la réputation civile sur les passions plus immédiates de la sensibilité peut-elle commander les plus grands sacrifices<sup>454</sup> : cela demeure toujours dans l'ordre des axiomes de la psychologie mélanchthonienne. Mais qu'il existe en l'homme *une puissance propre* de réprimer, suspendre ou au contraire activer quelque affect que ce soit *par soi*, et sans le secours d'une autre ressource affective, c'est là ce que notre auteur ne peut admettre. Cela supposerait notamment de penser l'existence et l'efficacité d'une puissance *seconde*, d'une puissance au carré, d'une puissance réactive, qui exercerait, après coup, sur la puissance première du désir, une fonction de contrôle et de régulation. Cela supposerait de penser la possibilité d'un délai et d'un différer, d'un écart, d'une suspension provisoire de l'opérativité volitive de la passion – de

---

<sup>454</sup> *ibid.*, p. 36 – 38, 1[47-48] : si Alexandre était tempérant, c'est parce que le goût des honneurs l'emportait chez lui sur le goût des plaisirs seulement charnels.

l'amour, de la tristesse, de la foi, de l'espérance. Or cela est impossible : c'est par soi, dans son jaillissement initial, et dans la puissance de son programme propre que l'affect opère, meut, anime, met en branle l'être affecté. *L'homme est ce que sont ces émotions* – sans surcroît, sans acompte sans abyme – celles-ci fussent-elles radicalement étrangères dans leurs genèses et aveugles dans leurs orientations. L'homme n'a d'autres épaisseurs que celles que creusent ses passions, d'autres rivages que ceux qu'ébauchent les déchirements de sa haine et les pulsations de sa foi : l'intériorité humaine est sans arrière-monde, sans arcanes, sans excédence, sans réserves occultes de retraite et de distanciation. *L'affectivité*, c'est là son seul mouvement, son seul mobile, son seul destin.

## CHAPITRE V

### La matrice dialectique des *Loci communes* : histoire et physique de la Parole révélée.

#### §1. L'affectivité, l'*amor sui* et l'auto-référentialité.

Si l'affect se laisse indiquer comme une puissance de *résolution* vis-à-vis duquel l'homme serait *sans recul* et sans ressource de rétractation, il nous reste alors à nous demander à quelle tendance ou à quelle spontanéité s'ordonnent l'animation et l'activation des mouvements affectifs. Existe-t-il des lois de la passion ? A quel principe ou à quels schémas généraux de motivation s'ajustent les mobiles de l'affectivité ? Quel dynamisme commun – ou peut-être quelle commune inertie – commande les débords du *vis affecti* ? Cette question seule intéresse, en dernier recours, la doctrine du péché. Et c'est donc dans le cercle et dans la borne de sa seule réponse que se débattrait aussi, et en apparence du moins, le dernier reste et la dernière excédence du thème anthropologique dans la doctrine chrétienne. Nous aurons ici à parcourir brièvement les quelques développements qui concernent le statut de la psychologie de l'homme dans le *locus de peccato*. Cette doctrine du péché engage notamment la question du sens et des limites de l'augustinisme des *Loci*<sup>455</sup>. Si certains thèmes et certains équipements notionnels de la théologie du manuel de 1521 – la réfutation du pélagianisme et la conceptualisation de l'*amor sui* notamment – attesteront en partie d'une évidente filiation augustinienne, nous aurons à montrer que cette filiation trouve aussi de très nettes limites dans le tour « positiviste », et, si l'on peut dire « évènementialiste » que finit par revêtir l'analyse du péché originel<sup>456</sup>. Nous verrons qu'ici encore le thème anthropologique se verra

<sup>455</sup> Sur la question de l'augustinisme de Luther en 1520 – et de l'apparent « retournement augustinien » des formulations du *tractatus de libertate christianae* – on pourra se rapporter, avec profit, à l'étude de Ph. Büttgen « Liberté et intériorité dans la *Liberté du chrétien* » in *Luther et la philosophie, op. cit.*

<sup>456</sup> Toutes les doctrines du péché originel sont par principe « évènementialistes » en un certain sens : seulement le *factum* de l'évènementialité du premier péché y est souvent relayé, dans la discussion de la transmission du péché originel, par une conception *génétique* de la « corruption humaine ». Sur les *lieux* de la discussion de la doctrine du péché dans l'histoire de la théologie chrétienne, on pourra se rapporter au cinquantième article du quatrième livre de la *Somme contre les gentils* de Thomas (« Comment le péché originel se transmet du premier homme à sa descendance ») et, bien sûr aux ouvrages anti-pélagiens d'Augustin (par exemple le quarante et unième chapitre du *Contra Julianum*). Globalement la difficulté du dogme du péché originel porte sur la question du sens à conférer à la transmission et à la répétition du premier péché. Augustin parlera de « defectus », de « corruptio » de la nature humaine ou de transmission « per generationem » au sujet de cette répétition. Convoquant l'appareillage notionnel de la psychologie aristotélicienne, Thomas reprendra en substance (quoique puisse en penser nos réformateurs, mais là n'est pas la question, comme nous le verrons) le dogme anti-pélagien d'Augustin : « Quand l'Apôtre parle de l'entrée du péché dans le monde, par le fait d'un seul

finalement doublement débordé, d'une part par l'histoire de l'efficace de l'Esprit, et d'autre part et plus spécifiquement, par le *locus* de la Loi naturelle.

La tendance ou le dynamisme *propre* de l'affect se laisse décrire dans les termes d'un auto-centrement ou d'une auto-référentialité. Par soi, dans la précarité d'une autonomie subie, et dans le silence de toute assistance spirituelle allogène, l'affectivité est motivée selon le tropisme de l'amour de soi, de la recherche de la satisfaction, ou de la poursuite de l'intérêt propre. Quasiment à l'ouverture du lieu du péché, Melanchthon note ainsi :

« La premier et le plus grand affect de la nature humaine, c'est l'amour de soi. L'homme est conduit par cet amour à vouloir et à désirer seulement ces choses qui paraissent bonnes, agréables, plaisantes et glorieuses à sa nature. Cet amour de soi le conduit encore à haïr et à craindre ces choses qui s'opposent à sa nature, et à s'opposer à quiconque entrave sa volonté ou le commande de suivre ou de rechercher ce qu'il ne veut pas<sup>457</sup>. »

Cette réminiscence d'un thème augustinien – l'*amor sui*<sup>458</sup> en tant qu'il motivera aussi *par soi* le « mépris de Dieu » et de ses prescriptions réglementaires – s'énonce, par la suite, dans le lexique du bénéfique, de l'intérêt et de l'utilité. L'animation du mouvement affectif est rigoureusement déterminée par l'exigence de la poursuite de *l'utile propre*, et l'amour de soi s'entendra alors dans le sens d'une restrictive cristallisation de l'acte volitif sur le calcul des avantages. En ce sens encore, le tropisme « utilitariste » de l'auto-référentialité affective apparaîtra comme la seule vraie source et comme le seul fondement – le « transcendantal » si l'on ose dire – de la constitution des valeurs. L'axiologie de l'homme sans Dieu se résume à la simplicité du clivage des catégories de l'utile et du nuisible.

Les termes empilés et superposés dans l'énumération précédente, ces choses qui paraissent « bonnes » (« bona »), « agréables » (« iucunda »), « douces » ou « plaisantes » (« dulcia ») « réputées » ou « glorieuses » (« gloriosa »), construisent donc, au fond, un

---

homme, il n'entend donc pas que cette entrée se réalise par voie d'imitation, mais bien par voie d'origine » (*Contre les gentils*, IV, 50). Or nous montrerons par la suite que, aussi surprenant que cela puisse paraître en première instance, Melanchthon n'adhère pas du tout – du moins dans ses *Loci* de 1521 – à une telle représentation « génétiste » de la transmission du péché.

<sup>457</sup> « Primus itaque affectus et summus naturae hominis est amor sui, a quo rapitur, ut velit desideretque ea tantum, quae suae naturae bona, iucunda, dulcia, gloriosa videntur, odio habeat et formidet ea, quae naturae adversa videntur, adverseturque eum, qui arcet ab iis, que cupit, aut qui praecipit ea sectari, ea quaeri, quae discipulent. », Melanchthon, *op. cit.*, p. 52, 2[12].

<sup>458</sup> Le lieu canonique du thème de l'*amor sui* dans le *corpus* augustinien est évidemment à situer dans la discussion du dix-neuvième livre de la *Civitas dei* sur la distinction de la cité terrestre et de la cité de Dieu. Pour Augustin, le terme de « cité » désigne avant tout un peuple rassemblé selon un principe d'unification qui se laisse précisément indiquer comme *amour*. C'est en ce sens d'abord qu'il faut entendre les paroles célèbres du quatorzième livre : « Deux amours ont donc bâti deux cités, l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité de la terre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité de Dieu. » (*La Cité de Dieu*, T. 2, XIV, 28).

simple jeu d'équivalence. Pour l'homme orphelin, pour l'affect nu, ou pour l'émotion solitaire, l'évaluation du *bon* se décline uniquement dans la grammaire de la considération du bénéfice. Ayant identifié, dans le *locus de homines* la *spontanéité affective* à l'activité de la résolution et aux tendances volitives, Melanchthon réduit encore finalement dans le *locus de peccato* cette logique volitive à la stricte évaluation de l'utilité. Si l'homme ne peut rien vouloir sinon ce qui lui apparaît restrictivement comme utile, et si cette volonté même s'identifie à la sphère d'efficience de l'affect, alors l'homme ne peut non plus rien aimer ou haïr *par soi* en dehors de ce qui est polarisé par l'opposition du bénéfice et de la nocivité. L'amour ne peut aimer que son avantage, la haine ne peut fuir que ce qui lui apparaît comme nocif. Le couple de la dichotomie de l'intérêt et du nuisible se laisse donc découvrir comme le principe génératif du développement des passions.

## §2. La polarité économique et le mépris de Dieu.

Nous nommerons par la suite « polarité économique » cette dichotomie qui régit les modes affectifs de l'homme nu – l'homme démis de l'assistance de l'Esprit. Et les termes de « passion » ou d' « affect » ne désigneront rien d'autre, dans la suite du traité, que l'ensemble de ce qui, dans la sphère du propre, réagit à cette polarité. Cette polarité économique est elle-même alignée sur la considération brute de ce que Melanchthon décrira par suite comme « les nécessités de la vie ». C'est sur fond de cette axiomatique psychologique, sur fond de cette réduction de la motivation affective à l'opérativité de la polarité économique, que Melanchthon contestera l'idée selon laquelle l'homme pourrait se déterminer par soi, à l'amour des choses divines :

« Je ne peux pas me dispenser d'indiquer aux lecteurs chrétiens ces arguties stupides, insipides et impies par lesquels les Sophistes tentent de prouver que l'on peut aimer Dieu par ses seules forces naturelles. Ils argumentent ainsi : « Si un moindre bien peut être aimé, par exemple une créature quelconque, alors un plus grand bien peut être aimé aussi. » Est-ce là une manière chrétienne de s'exprimer, assaisonnée de sel, comme Paul le voulait ? Non, cela est simplement une invention [*commentum* : invention, fantasme, avec la connotation aussi d'une intention malfaisante] risible et purement aristotélicienne, digne des théologiens aristotéliciens. Avant tout, il est dans la nature de l'amour que nous n'aimions rien sinon ce qui nous semble bon, plaisant et convenable pour nous, et qu'ainsi nous aimions toutes choses en regard seulement de notre propre avantage. Vous aimez la santé et l'argent, non pas parce que ces choses sont bonnes en soi, mais seulement parce que vous pensez qu'elles sont utiles pour les nécessités [*servitura*] de la vie. De la même manière vous ne pouvez pas

aimer Dieu, aussi bon soit-il, tant que vous ne pensez pas qu'il peut être utile à vos desseins.<sup>459</sup> »

L'argument que Melanchthon prête ici aux « sophistes » (« si un moindre bien peut être aimé, alors un plus grand bien peut être aimé aussi ») se rend coupable d'un profond parallogisme : c'est que le terme de « bien » n'a pas la même valeur d'usage quand il constitue un prédicat de Dieu (le plus grand *bien*) et quand il s'applique à une chose utile. Le « bien », au sens ordinaire de l'avantage ou du bénéfice, ne définit absolument rien de tel qu'une *valeur en soi, autonome et réelle* : un « bien », l'argent ou la santé par exemple ne le sont que de manière *conditionnelle* et *relative*, sous le rapport de l'utilité pratique et de la présupposition d'une fin externe (conservation de la vie, etc.) En ce sens, l'application du schème argumentatif de la transmission proportionnelle des propriétés (ce qui vaut pour le moins, vaut pour le plus) est ici strictement invalidé. Relativement à la question des principes de motivation de l'affect et de la décision, l'avantage ou l'intérêt propre est l'unité de mesure unique de la bonté d'une action ou d'un état.

La réduction de la théologie aux bénéfices du Christ et la surdétermination de la doctrine de la grâce par un lexique littéralement utilitariste trouvent, dans cet axiome de la psychologie mélanchthonienne, leur acte de naissance. Si l'affect et la volonté ne réagissent qu'à un principe de motivation affilié à la dichotomie de l'*utile* et du *nuisible*, c'est d'abord par l'ostension de l'*utilité littérale* de la doctrine, et par l'insistance sur les *beneficia christi*, que la parole du théologien ou du prédicateur revêtira aussi par suite une *efficience affective*<sup>460</sup>. C'est parce que la christologie est réduite à la logique des bénéfices qu'elle pénètre les failles de l'affectivité. Mais l'assignation stricte de la logique des passions à la clôture de la polarité économique rend encore raison de la dispense discursive d'une autre

---

<sup>459</sup> « Non possum hic mihi temperare, [quanquam de vi legis postea sim dicturus abunde], quin obiter incidem christiano lectori fatuas, insulsas et impias sophistarum argutias, quibus probant posse nos per vires naturae diligere deum. Sic enim argutantur : Diligi potest minus bonum, nempe creatura quaequam, posse igitur et maius bonum diligi. Scilicet hic est sermo christianorum, quem Paulum vult esse sale conditum ? Adeo hoc est et festivum et mere Aristotelicum et Aristotelicis dignum theologis commentum. Primum ea est amoris natura, ut non amemus, nisi quae nobis bona, tum iucunda tum commoda videntur, adeoque quidquid amamus, nostri commodi respectu amamus. Amas opes, amas pecuniam, non quod ipsa par sese bona sit, sed quod usibus vitae tuae servitura videtur. Sic deum non amas, quantumvis bonum, nisi tuis rationibus tibi que utilem esse sentias. », *ibid.*, p. 78, 2[83-85].

<sup>460</sup> C'est ce fait qui justifie aussi le rabattement de l'homilétique sur la théologie (ce qui, comme nous le savons, n'est que l'écho et l'exemplification seconde du rabattement plus essentiel de la rhétorique sur la dialectique). Si l'affectivité ne réagit qu'à un discours organisé selon les modes d'une polarité *topique*, alors le prédicateur tire l'ensemble des instruments de la persuasion de la matière *doctrinale* : le *docere* évidemment, mais aussi le *movere* et le *delectare* eux-mêmes. La doctrine se charge elle-même d'émouvoir. Et cette générativité émotive est incluse dans sa plus brute architecture dialectique – sa construction topique, c'est-à-dire oppositive et dichotomique.

*polarité* : celle des vertus et des vices, qui délimite ordinairement l'espace propre de la science morale<sup>461</sup>.

### §3. L'économie de la grâce et la dispense de la moralité.

C'est sur fond de cette prémisse selon laquelle le dynamisme propre de l'affect n'est motivé que par la seule évaluation de l'intérêt, que Melanchthon accusera aussi la *déteinte moraliste illégitime* de la doctrine théologique :

« Maintenant les sophistes ont promu le mérite de la congruence [merito congrui], affirmant que par nos œuvres morales, nous méritons la grâce ; celle-ci étant congruente – pour utiliser leur langage – aux forces de notre nature. Tu dois toi-même comprendre, cher lecteur, que cet enseignement est un immense blasphème et une insulte à la grâce de Dieu. Et de fait, puisque en dehors de l'inspiration de l'Esprit Saint, les forces de la nature humaine ne peuvent rien sinon pécher, que méritons-nous par nos propres efforts [conatibus] sinon le courroux ? Ces actes volitifs [actus elicitus] sont des façades et des mensonges, et ces fausses « bonnes intentions » prescrites par les sophistes sont seulement des sujets fictifs [fictitia proposita].<sup>462</sup> »

Ici comme souvent ailleurs, la référence à une distinction conceptuelle de la théologie médiévale est l'occasion d'une contestation globale de ce que Melanchthon perçoit comme une *infection pélagienne* généralisée de la doctrine chrétienne. La notion de convenance ou de congruence – *congruo* distinguée de la *condigno* – est forgée par St Thomas dans la cent quatorzième question de la deuxième partie de sa *Somme théologique* pour résoudre les difficultés afférentes à la théorie des mérites du libre arbitre. Peut-on dire que l'homme, par la seule action de son libre arbitre, se rend déjà digne de l'éternité et de la grâce ? Dans le cadre d'une conceptualité marquée par le paradigme aristotélicien de la *justice distributive*<sup>463</sup>, l'idée selon laquelle la bonne action ou la bonne décision de l'arbitre pourrait mériter *par soi* – ou participer au mérite de – l'éternité est foncièrement problématique : dans toute justice, le bien reçu doit être proportionnel ou équivalent au bien

---

<sup>461</sup> Sur ce point voir notre troisième chapitre, et notamment les analyses consacrées au genre démonstratif (Melanchthon, *Elementa*, CR XII (448-450)).

<sup>462</sup> « Iam quae prodidere sophistae de merito congrui, scilicet quod ex operibus moralibus, id est, quae viribus naturae nostrae facimus de congruo, sic loquuntur, mereamur gratiam, ipse, lector, intelligis blasphemias esse in iniuram gratiae dei ementitas. Etiam cum naturae humanae vires citra spiritus sancti afflatum non possint nisi peccare, quid merbimur nostris conatibus nisi iram ? Simulationes et mendacia sunt illis actus eliciti, illa fictitia proposita, illae, quas falso bonas intentiones, quas praescribunt sophistae. », *ibid.*, p. 82, 2[94-95].

<sup>463</sup> Qui renvoie d'abord au cinquième livre de l'*Ethique à Nicomaque*. Pour les rapports de Luther à cette théorie de la justice, voir « Aristote et Luther : combien de retours ? » de Ph. Büttgen (*Luther et la philosophie, op. cit.*, p. 53 – 86).

fourni. Or l'éternité est un bien *par principe* incommensurable à tout ce que les hommes peuvent produire, du fond de leurs ressources propres de résolution, comme *œuvres méritoires*.

Thomas construira ainsi la notion de *congruo* pour lever cette difficulté et montrer que s'il n'existe pas d'équivalence numérique stricte dans la rétribution des biens qui relèvent de l'économie de la grâce, il existe tout de même une certaine forme d'« égalité proportionnelle » entre le *bon* arbitre et le salut. Cette égalité proportionnelle tient d'abord à l'existence d'une identité formelle entre l'effort humain et l'effort divin, sous le point de vue du rapport à leurs *maximums* respectifs. Si le produit de l'effort humain est par principe infiniment insignifiant face au produit de sa récompense divine, ces efforts mêmes sont, dans les deux cas pourtant, formellement identiques : le bon arbitre est le *meilleur bien* que l'homme puisse proposer, *de la même manière* que l'éternité est le *meilleur bien* que Dieu puisse nous rendre<sup>464</sup>.

L'essentiel ne tient évidemment pas dans le détail argumentatif de la théorie thomiste. Dans une intention toujours polémique, Melanchthon prête ici encore au concept de la tradition théologique médiévale une extension large et compréhensive, bien au-delà de sa portée discursive initiale. La critique de la doctrine du *meritum congrui* se conjoint ainsi presque immédiatement avec une mention de l'*actus elicited* qui relève plutôt de la tradition scotiste que de la théologie de Thomas. Cet entrelacement et cette confusion caractéristiques de doctrines *en soi* étrangères participe toujours du même souci de traverser et d'indifférencier les divisions dogmatiques internes à la tradition « scolastique ». Plus loin, c'est encore le dogme de la pénitence et sa division tripartite (*contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis*) qui se verront accusés sous un mobile globalement similaire. Tous ces *pseudo-lieux* n'ont pas de valeur *en soi* : ils constituent seulement les reflets et les écumes secondes, dans la doctrine du péché, de l'erreur inaugurale du *liberum arbitrium*. Acte volitif, mérite de convenance, pénitence thomiste sont pareillement supportés en leur racine et en leur origine par l'hallucination native du libre arbitre. L'accusation de la doctrine thomiste du *meritum congrui* n'est donc douée, au sens rigoureux, d'aucune autonomie discursive et critique réelles. Ce type d'accusation ne doit jamais se laisser concevoir comme l'énoncé d'une contestation rigoureusement doctrinale : la possibilité de cette contestation supposerait une certaine homogénéité des régimes de discours du contestant et du contesté ; or le pseudo lieu du *meritum congrui* n'est rien de tel qu'un discours légitimement théologique – il est l'envers même de la théologie : la contrefaçon philosophique de la doctrine.

---

<sup>464</sup> « Chapitre 114 : Le mérite » in *Somme Théologique, Ia, IIe pars : La morale générale, op. cit.*

Ce qui est plus remarquable en revanche, c'est le renvoi explicite de cette « doctrine des mérites » au champ du discours moral. Melanchthon fait expressément coïncider, dans notre citation antérieure, la fiction du *libre arbitre méritoire* et le thème de la « moralité des oeuvres » (« operibus moralibus »). De manière générale, les quelques pages qui ouvrent le *locus de peccato* dessinent le lieu d'une critique globale de la *moralisation* de la doctrine du péché. En ce sens, notre auteur multipliera les exemples empruntés aussi bien au champ de la théologie classique qu'à la sphère des références antiques profanes : seront ainsi discutés, tour à tour, le sens du suicide de Lucrèce, le problème de la prétendue justice de Socrate, l'origine du tempérament d'Alexandre le grand etc.<sup>465</sup> Dans un juste partage des régimes de discours, le point de vue de la moralité – celui de la vertu et des vices – relève, nous l'avons vu dans notre chapitre précédent, de la seule sphère de la liberté extérieure<sup>466</sup>. C'est dans cette liberté extérieure que peut valoir quelque chose de tel qu'une justice humaine, entendue d'abord au sens simple d'une rétribution arithmétique des mérites.

La « corruption scolastique » de la doctrine va alors consister ici, dans le traitement du lieu du péché, à mordre sur la ligne de démarcation de l'intérieur et de l'extérieur en imposant illégitimement à la *logique de la résolution* ou de la volonté ce qui relève de la logique de la seule extériorité. Qu'il y ait une justice et une moralité extérieure – en tant que simple conformité de l'action à la loi humaine et aux coutumes – Melanchthon n'en doute pas. Mais que les catégories de cette moralité extérieure – le bon, le mauvais, le vertueux, le vicieux – puissent constituer des catégories opératoires dans la spirale même de l'affectivité, c'est là une chose que notre auteur ne peut, en revanche, jamais admettre. Et ce qu'il peut admettre moins encore, c'est que cette *polarité morale* du bon et du mauvais puisse constituer aussi par soi un principe *efficace* de motivation des passions et des actes volitifs.

Le « bon » et le « mauvais » sont des prédicats dont l'extension et le champ de validité sont strictement confinés au cercle du *jugement sur les œuvres extérieures*. En ce sens, ces prédicats ne se chargent jamais d'aucune signification valide en tant que telle dans la clôture du domaine de l'affect : la logique de l'affectivité est hétérogène au système des dichotomies morales. Et la réduction du dynamisme affectif à la polarité économique énonce donc aussi, chez Melanchthon, la prescription ultime de la *dispense de toute moralité en théologie*. C'est à des impératifs strictement économiques – l'utile, le nocif – que réagissent les émotions des hommes. Et les polarités morales se voient ainsi elles aussi, et par naissance, reléguées dans les marges discursives et dans l'envers adultérin de la doctrine chrétienne.

<sup>465</sup> Voir en particulier, *ibid.*, p. 58, 2[31-32].

<sup>466</sup> Voir notamment notre chapitre précédent et la discussion de la « Summa » du premier *locus* des puissances de la nature humaine.

Moraliser la *doctrina sacra* – confesser les mérites de l'arbitre et leur commensurabilité au don de l'éternité – c'est confondre justice distributive et régime sotériologique : *économie anthropologique* et *économie de la grâce*. L'abréviation de la moralité en théologie s'énonce dès lors comme le pendant et comme la suite de la dispense inaugurale du régime de discours anthropologique.

#### §4. La phraséologie scripturaire et la synecdoque paulinienne de la « chair ».

Mais quel est donc cet homme dont les tendances et les dynamismes affectifs n'obéissent qu'aux prescriptions de l'utilité ? Quelle est cette affectivité dont l'inertie structurelle s'adosse au principe d'une auto-référentialité « économique » ? Cet « homme » et cette affectivité – le premier *subiectum* de la théologie dans la doctrine du péché – Melancthon les nomme successivement : « chair », « vieil homme » et « homme extérieur »<sup>467</sup>. Et cette chair n'est pas seulement à entendre comme l'écorce corporelle ou l'épaisseur sensible de l'individu ; cette chair, c'est le tout de cela même que nous appelons l'« humain » :

« Sur ce point [Melancthon vient de commenter *Romains* 3 :9 et la doctrine de l'inhérence du péché dans la nature charnelle], les Sophistes, ayant oublié la phraséologie et les tropes de l'Écriture, nomment « chair », l'« appétit sensible ». Mais par le terme « chair », l'Écriture n'entend pas seulement le corps ou une partie de l'homme, mais l'homme tout entier, âme aussi bien que corps. [...] Nous devons ainsi comprendre que le mot « chair » est utilisé pour désigner toutes les puissances de la nature humaine.<sup>468</sup> »

Chez Augustin, l'articulation de la chair et de l'esprit se juxtaposait toujours, dans le cadre d'une conception gnoséo-centrée et globalement « rationaliste » de l'homme, à l'opposition philosophique du corps et de l'âme<sup>469</sup>. C'est cette juxtaposition que Melancthon refuse ici de la manière la plus expresse. Il est remarquable que la contestation de la conception « sophistique » de la chair paulinienne soit formulée au nom même d'une attention à ce qui s'énonce par ailleurs comme la spécificité de la « phraséologie » scripturaire et de son

<sup>467</sup> Voir la première note de ce chapitre au sujet de cette identification lexicale dans le traité luthérien *De la liberté du chrétien*.

<sup>468</sup> « Hic sophistae vocant carnem appetitum sensitivum, obliti phraseos ac tropi scripturae. Non enim corpus, partem hominis, sed totum hominem, tam animam quam corpus, scriptura voce carnis significat, et quoties cum spiritu confertur, significat optimas naturae humanae ac praestantissimas vires citra spiritum sanctum. Rursus spiritus significat ipsum spiritum sanctum et eius motiones atque opera in nobis. », *ibid.*, p. 68, 2[58-59].

<sup>469</sup> Sur la question du rapport d'Augustin à Luther sur ces quelques questions, et notamment dans le cadre d'une étude de la genèse de l'« énoncé anthropologique » qui ouvre le traité *de la liberté du chrétien*, voir le huitième chapitre de l'ouvrage de Ph. Büttgen (*Luther et la philosophie*) : « Liberté et intériorité » (247 – 283).

langage figuratif (tropique). Nous reviendrons par la suite sur ces questions fondamentales quand nous traiterons du problème de la critique de l'allégorie dans les *Loci communes*. Ici, la contrefaçon philosophique de la théologie se donne sous la figure d'une confusion des régimes de langage. Renvoyer la division paulinienne de l'esprit et de la chair à l'opposition platonicienne de l'âme et du corps, c'est mélanger le grec des philosophes et le grec de l'apôtre. C'est encore oublier que les épîtres de Paul ne disséminent de références à la *chair* que dans l'usage d'un langage *métonymique*<sup>470</sup>, jouant sur les rapports quantitatifs, et désignant le *tout* d'un référent par l'usage du nom littéral de sa *partie*. La « chair » de l'Écriture désigne donc le tout de l'*homme*, c'est-à-dire l'extension intégrale des puissances de sa nature propre. Par la suite, Melanchthon viendra encore gonfler le schéma de cette première équivalence lexicale en notant :

« Maintenant, ce que nous appelons ici « chair », nous le nommons aussi ordinairement « vieil homme », qui signifie encore toutes les puissances de la nature humaine. Et le terme lui-même encourage clairement cette interprétation. Car sauf à manquer de bon sens, personne ne peut affirmer qu'une partie seulement de l'homme est désignée sous le terme « vieil homme ». Qui peut penser que le corps seul est désigné quand il entend le terme « homme » ? Paul utilise, en outre, les termes « vieil homme », « chair », et « corps du péché » de manière indifférente. En fait, le terme « homme extérieur » signifie aussi exactement la même chose que « vieil homme » ou que « chair », c'est-à-dire précisément pas seulement les parties extérieures de l'homme mais toutes les puissances humaines naturelles.<sup>471</sup> »

Notre équivalence initiale de la chair et de la nature humaine se voit donc ici réinvestie de la mention de trois nouveaux termes interchangeables : celui de « vieil homme » (« *veterem hominem* ») d'abord, mais encore aussi ceux de « corps du péché » (« *corporis peccati* ») et de « homme extérieur » (« *hominis exteriores* »). L'extension référentielle de ces noms équivalents délimite précisément le domaine d'application de ce que nous désignons plus haut sous le titre de la « polarité économique ». La loi et la dynamique qui régissent le champ de cette humanité peccative s'assignent à la borne du jeu de l'opérativité affective de

<sup>470</sup> Si l'on s'en tient à la stricte définition des *Elementa* (*op. cit.*, p. 465), c'est plutôt la synecdoque qui est définie comme la figure de la substitution du tout à sa partie (ou l'inverse) : « *Synecdochè comprehensio dicitur, cum vel totum parte comprehendimus, ut mucronem dicimus pro gladio...* » La métonymie désigne en fait chez Melanchthon le trope qui allie la substitution partitive de la synecdoque à la substitution causale de la métalepse : « *Metonymia, partim metalepsi [en latin dans le texte], partim synecdoque [de même] cognata...* », *ibid.*, p. 465.

<sup>471</sup> « *Iam quod hic vocamus carnem, solemus alias nuncupare veterem hominem, qui itidem significat, quidquid est virium humanae naturae. Id quod ipsum vocabulum palam arguit. Nam communi sensu carere videatur, qui hominis partem modo appellatione veteris hominis natari velit. Quis enim, audito hominis vocabulo, corpus tantum intellexerit ? Usurpat autem promiscue Paulus veteris hominis, carnis et corporis peccati voces. Iam et exterior homo significat prorsus id, quod vetus homo seu caro, hoc est, non modo partes hominis exteriores, sed omnes hominis naturales vires.* », *ibid.*, p. 70, 2[64-65].

l'évaluation de l'*utile* et du *nocif*. La « loi de nos membres », dont Paul rendait témoignage dans Romains 7<sup>472</sup>, et à laquelle Melanchthon fera justement une référence expresse dans la suite presque immédiate du traité, *c'est le tropisme de l'amour de soi*. L'homme total, l'homme intégral – l'homme dans la borne de sa taxie auto-référentielle – épuise donc le champ de forces dans lequel la doctrine paulinienne enclos le site du péché. Ce que nous appelons ordinairement *l'homme*, c'est là précisément ce que la phraséologie de l'apôtre appelle le « pécheur », l'homme voué au péché.

La doctrine du *semper peccator*<sup>473</sup> trouve donc dans une décision *d'assimilation lexicale* le fond premier de sa justification dogmatique. Et la controverse sur la thèse des modes d'inhérence du péché dans la nature humaine se voit alors aussi déplacée et reconduite de l'autorité de l'*anthropologie* vers l'autorité de l'*exégèse* : si Melanchthon peut affirmer que les forces humaines se juxtaposent strictement avec la clôture physique du ministère du péché, ce n'est pas en vertu d'une *enquête psychologique* préalable, mais par la seule intelligence de la *métonymie* paulinienne.

§5. Nudité de la chair et démission de l'Esprit Saint : le péché originel comme évènement du retrait divin.

Mais alors que dire de *l'homme nouveau* – de l'homme intérieur, de l'homme régénéré par l'Esprit – *du chrétien* ? Qu'il n'est pas *homme* ? Qu'il n'est plus homme dans l'évènement même de sa régénération ? Si l'on s'en tient à la lettre du texte, il nous faut répondre par l'affirmative. Ce que Melanchthon nous dit ici, c'est précisément que la distinction de la chair et de l'Esprit est *par essence* transversale à la partition initiale du *vis cognoscendi* et de l'affect. Là où celle-ci était une distinction *en* l'homme – distinction toujours « anthropologique » en un sens ; celle-là est une distinction *hors* l'homme – distinction entre l'homme et son envers spirituel. La distinction théologique fondamentale, celle par laquelle le régime économique de la chair se voit opposé à la grâce de l'Esprit Saint, est donc toujours une distinction foncièrement méta-humaine. Cette distinction s'affilie à ce qui se donne à nous sous la figure de l'opposition de l'homme et de son surcroît spirituel, de

---

<sup>472</sup> *La Bible* (TOB), *op. cit.* : « ...mais je vois dans mes membres une autre loi, qui lutte contre la loi de mon entendement, et qui me rend captif de la loi du péché, qui est dans mes membres. » [Rm 7 : 23].

<sup>473</sup> La doctrine du *semper peccator* s'énonce d'abord chez Luther dans la formule de la symbiose : « *semper justus, semper peccator, semper penitens* ». Nous aurons à revenir sur la solution mélanchthonienne de ce « paradoxe » dans la suite presque immédiate de notre étude. La première formulation de la formule est à trouver chez Luther dans le « Commentaire de l'épître aux Romains » (in *Œuvres, Tome II et 12*, Genève, Labor et Fides, 1985).

l'homme et de son succédané théologique, de l'homme et de sa *greffe ou de sa prothèse sotériologique*. L'ontologie chrétienne – celle là même qui s'assigne au régime de l'*homo interior* – ne se découvre que dans le *verso* et dans l'excédence anthropologique : *l'intériorité, c'est l'au-delà de l'humain*.

Mais il y a plus. Si l'*homme*, compris dans la restriction du dynamisme de l'*amor sui* est co-extensif à l'histoire du péché et donc, finalement aussi, à l'extension du régime du vieil homme ou de l'homme extérieur ; il ne s'ensuit pas que cette anthropologie comprise dans l'abstraction de la clôture de sa description économique, suffise *par soi* à expliquer et à délimiter la nature même de ce péché. Si Melanchthon semble d'abord incliner vers le dernier Augustin<sup>474</sup> dans le jeu des équivalences théologiques de notre dernière citation, les quelques thèses qu'il esquisse par ailleurs en ouverture du deuxième *locus* marquent à l'inverse une rupture très nette vis-à-vis d'une conception psycho-centrée du péché originel et de sa répétition dans la descendance adamique. Pour Augustin – du moins dans ses écrits tardifs contre Pélagé<sup>475</sup> – c'est l'évènement du *premier péché* qui rend l'arbitre humain captif de la concupiscence. L'évènement peccatif altère et reconfigure la factualité des puissances humaines dans le sens d'une exposition permanente à la répétition du péché. L'acte fondateur du péché d'Adam condamne d'emblée la postérité des hommes selon ce qui se laisse souvent décrire dans les termes d'une corruption *génétique* ou *héréditaire*. Le péché a donc une efficience constructive – ou peut-être plutôt déconstructive – vis-à-vis du fait anthropologique : il modifie et transforme la *structure même* de la volonté humaine et de ses ressources d'auto-détermination au bien. L'hérédité du péché, l'universalité de son extension et de son emprise, sa réitération infinie et fatale sont toujours et pareillement des suites et des conséquences *internes* – infra-humaines – de l'évènement de cette corruption inaugurale. La captivité de l'arbitre et son exposition constante à la tentation (*concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, ambitio saeculi*<sup>476</sup>) sont donc bien des caractères accidentels et historiques, mais en même temps aussi des caractères *acquis* et héréditaires. En bref, les effets

---

<sup>474</sup> L'évolution de la pensée augustinienne sur le péché originel et la grâce se laisse schématiser sous l'opposition d'un âge anti-manichéen – celui de l'invention du libre-arbitre dans le traité du même nom (*De libero arbitrio*) et d'un âge anti-pélagien – celui de l'invention du *defectus* et du péché « *per generationem* ». On pourra se reporter à l'étude de Paul Ricoeur : « Le « péché originel », étude de significations » in *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969. Si la perspective de l'étude du philosophe français (il s'agit d'interroger le sens de la « symbolique du mal ») interdit d'assimiler son article au programme d'une monographie, cette étude demeure utile pour resituer les mobiles de la mutation « déterministe » ou « pessimiste » de la pensée d'Augustin sur le péché originel. Rappelons que cette mutation est mentionnée par Melanchthon lui-même dans son accusation du *faux-lieu* du *liberum arbitrium* (voir chapitre précédent).

<sup>475</sup> Comme le *Contra Julianum* déjà référencé (Julien d'Éclane était un disciple de Pélagé), mais aussi le *De natura et gratia* ou le *De gratia Christi et de peccato original*. Les exégètes d'Augustin tiennent ordinairement le *De peccatorum meritis et remissione* comme le vivier doctrinal de la controverse anti-pélagienne.

<sup>476</sup> Augustin, *Confessions X*, *op. cit.*

secondaires de la Chute se laissent essentiellement signaler sous la forme d'une *altération* anthropologique.

Au contraire, pour le Melanchthon des premiers *Loci communes*, ce n'est pas à partir d'une dégénérescence des dispositions intimes de la nature humaine, mais à partir du seul évènement du retrait de l'Esprit Saint que l'on doit concevoir la fatalité de la transmission du péché dans l'humanité :

« Après avoir créé l'homme sans péché, Dieu tout-puissant était présent avec lui à travers son Esprit, qui le motivait [inflammaret : « enflammait »] à poursuivre ce qui est juste. Si Adam n'avait pas failli, le même Esprit aurait guidé toute sa descendance. Mais après la faute d'Adam, Dieu est l'adversaire de l'homme, et son Esprit n'est donc pas présent avec lui comme son guide. Et c'est ainsi qu'il s'avère que l'âme, étrangère à la lumière et à la vie éternelle, est devenue aveugle et ne s'aime qu'elle-même, et ne poursuit que ses propres fins ; elle hait Dieu et ne désire aucune chose sinon le charnel. Aucun mot ne peut décrire le travers du cœur humain.<sup>477</sup> »

Ce qui s'énonce ici encore comme le « vice », le « travers » ou la « difformité » du cœur humain (« *humanis cordis pravitatem* ») n'est donc plus, au sens propre, quelque chose de tel qu'une rigoureuse *corruptio* anthropologique. Si Melanchthon réaffirme encore avec force, et contre tout pélagianisme, la répétition fatale et universelle du péché *de* l'homme, cette répétition ne doit pas s'entendre toutefois sous la signification simple d'une inhérence nécessaire du péché *dans* l'homme. L'homme considéré par soi – et dans l'abstraction de sa logique affective – ne s'est pas vu structurellement affecté ou altéré par l'évènement du premier péché<sup>478</sup>. Avant ou après la Chute, la nature humaine conserve essentiellement des dispositions similaires et une exacte homologie de structure. La *massa damnata*<sup>479</sup> de la postérité adamique est, du seul point de vue de sa nature propre, l'analogue strict de l'homme créé *sans vices*.

Le péché originel n'a *en soi* aucune opérativité d'altération anthropologique : il ne contamine ni n'altère – fut-ce sous le mode de l'hérédité d'une corruption acquise – la réalité même de l'arbitre humain ou la logique générale de son psychisme. C'est par soi, et toujours

<sup>477</sup> « Deus Optimus Maximus cum condisset hominem sine peccato, aderat ei per spiritum suum, qui hominem ad recta inflammaret. Idem spiritus gubernaturus erat omnem Aadae posteritatem, nisi lapsus fuisset Adam. Iam, posteaquam deliquit Adam, adversatus est deus hominem, ut non adsit ei gubernator dei spiritus. Ita fit, ut anima luce vitae coelesti carens excaecetur et sese ardentissime amet, sua quaerat, non cupiat, non velit nisi carnalia, contemnens dei et qui possum ego verbis consequi humani cordis pravitatem. », *ibid.*, p. 50, 2[7-8].

<sup>478</sup> La dogmatique chrétienne classique distingue ordinairement, depuis Augustin, l'évènement du *premier péché* – le péché d'Adam tel qu'il se laisse décrire dans Gn : 3 – du « péché originel » qui désigne plutôt l'*état* (corrompu, dégradé) de l'humanité après la Chute, et donc la modalité de la répétition universelle du premier péché.

<sup>479</sup> La notion de *massa damnata* (littéralement « masse damnée ») sature le *corpus* augustinien, et particulièrement les derniers écrits anti-pélagiens (voir la note 19 pour leur « inventaire »).

nécessairement, que l'homme est déterminé à l'*amor sui*, à la recherche de sa satisfaction ou à la poursuite de ses désirs propres. L'auto-référentialité et l'exposition à la polarité économique dont nous esquissions les traits plus hauts ne sont pas, au sens stricts, des conséquences de la Chute, ou des spécificités du régime temporel du vieil homme. Et si cet « égoïsme » spontané n'est pas l'effet de la Chute mais tout aussi bien son antécédent, il nous faut dire bien plus qu'il n'est, en toute rigueur, jamais non plus *mauvais en soi*. Au sens le plus propre donc, et si l'on s'en tient à la lettre de la doctrine qui s'expose dans ces quelques lignes introductives, il nous faut affirmer que le *péché ne réside pas en lui-même dans la seule clôture de l'humanité*. Le péché est une fonction du rapport : rapport de l'homme nu à l'histoire de son Autre spirituel, rapport de la solitude affective à la démission de l'Esprit Saint – bientôt aussi, relation contradictoire et scansion inéliminable du *vis affecti* et de son Autre législatif. *La nature humaine n'a rien à faire avec la peccatologie*. La peccatologie s'écrit à même l'histoire de la présence, de la proximité ou de l'inimité de l'Esprit.

Seulement, là où cette nature humaine *en soi insuffisante* était, aux jours de son aurore, secondée par l'assistance et la tutelle de l'Esprit Saint, elle se voit, dans les temps de la Chute, livrée au contraire à sa solitude et à sa brutale précarité (*fragilitas*). L'évènement du péché, ce n'est donc pas tant celui d'une corruption de la substance humaine que celui de *l'évènement d'une retraite de l'Esprit*. C'est l'histoire de l'*assistance divine* et de la rétractation de sa tutelle spirituelle qui structure l'histoire des régimes de l'homme théologique. L'homme *en soi* ne nous apprend rien sur la question décisive du péché : il est le substrat passif et le réceptacle nu du jeu de la présence et de l'absence de l'au-delà de la Parole effective. Si le *thème de l'homme* coïncide donc tout entier *in extenso* avec celui du vieil homme et du pécheur pauliniens, cette convergence est toujours en même temps un accident de l'histoire. C'est cette coïncidence même qui constitue précisément le nœud théologique et l'originalité historique du régime peccatif. Le *vieil homme* théologique épouse les contours de l'homme de l'anthropologie profane mais ne s'y confond donc jamais.

Ce que la théologie ajoute de décisif à toute anthropologie autonome – fut-elle négative – dans sa rencontre avec le thème de l'homme damné, c'est précisément la lourde conscience de cette perte – c'est la conscience et la douleur du fait que la coïncidence de l'homme avec lui-même n'est jamais l'insolence d'une autonomie et d'une suffisance naturelle, jamais non plus l'atrophie substantielle et native d'une nature précaire : elle est le produit dérivé d'une perte, l'effet et la résultante d'une démission. Il n'y a rien de plus dans l'*homo exterior* théologique que dans l'homme de l'anthropologie philosophique : rien sinon précisément l'aveu que cet homme est la suite et le produit historique d'un abandon. Né pour

l'hétéronomie et le refuge dans son Autre spirituel, le vieil homme est donc assigné, dans les temps de la Chute, à une nudité contre-nature. Et c'est là précisément ce que nous caractérisions déjà plus haut comme la *situationnalité* ou comme l'*événementialité* irréductibles de l'*homo* théologique. L'*a priori* de la nature humaine, considérée dans son caractère brut et à l'écart de la question positive de son rapport à la proximité du divin, n'intéresse jamais en tant que tel la doctrine chrétienne : dans la théologie des *Lieux*, l'histoire et les stigmates du péché ne se lisent plus dans les replis du cœur humain<sup>480</sup>.

#### §6. La loi naturelle et la stratégie du chiasme.

Mais quel est donc le mode opératoire et l'efficace précise de cet Esprit démissionnaire ? A quoi donc cet Esprit, retiré depuis la Chute, motivait-il, dans les premiers jours, notre affectivité ? L'assistance divine est décrite, dans la citation précédente, comme une puissance d'inclination vers « le juste » ou, plus exactement vers le « droit » (« qui hominem ad recta inflammaret »). Si la mention de ces *recta* laissait ici encore le sens de la justice relativement indéterminé, c'est – et nous nous en doutions – à la substance de la Loi que cette justice se verra finalement rattachée. Un peu plus loin dans l'économie du *locus de peccato*, nous pouvons lire ainsi :

« A travers Christ, l'Esprit nous est donné pour nous encourager à aimer la Loi.<sup>481</sup> »

Nous avons vu au chapitre précédent que la possibilité de l'appréhension de la Loi était toujours référée à la puissance du connaître (*vis cognoscendi*). Dans la logique de la nature humaine – considérée dans sa nudité – cette puissance du connaître est subordonnée et assujettie à la puissance volitive de l'affect. L'effet de l'assistance ou de la prothèse de l'Esprit Saint doit donc se concevoir comme la puissance allogène par laquelle est finalement garantie l'alignement ou l'ajustement de l'*affectus* sur l'intellect ou sur le *vis cognoscendi*. L'Esprit, c'est l'efficace et l'opérativité affectives de la Loi, c'est la fonction seconde de l'alignement de l'affect sur l'intelligence. Inversement, le péché devra s'entendre comme l'irréductibilité de la scansion ou de l'écart de la Loi et de l'affectivité. Si l'homme est donc bien le site et le réceptacle du péché, il n'en est pas, à proprement parler, et aussi étrange que

---

<sup>480</sup> Pour dire les choses encore autrement, et sous la perspective « épistémologique » qui intéresse plus directement notre étude : il n'y a pas *d'a priori* anthropologique dans la théologie luthérienne.

<sup>481</sup> Nous citons la citation dans son contexte intégral : « Impossibile erat legi iustificare, id est, non satis erat lex, quae ostenderet, quid faceremus, sed oportuit etiam spiritum conferri per Christum, qui nos ad legem amandam inflammaret. », *ibid.*, p. 76, 2[80].

cela puisse paraître en première instance, la *cause suffisante*. Le péché est un enfant de l'institution de la Loi. C'est ce déchirement inéliminable de la Loi et de l'*affectus* qui constitue le sens d'être plein de la *condition ontologique* du vieil homme :

« Donc ceux qui ne sont pas assistés par l'Esprit Saint ne peuvent satisfaire la Loi. Mais ne pas satisfaire la Loi, qu'est-ce d'autre que pécher ? Par conséquent, tous les mouvements et toutes les impulsions de l'âme [animi] contre la Loi sont des péchés.<sup>482</sup> »

C'est ainsi que la doctrine du péché est par soi appelée à déborder et à se dépasser dans le *locus de lege*. C'est dans cette doctrine de la Loi que les ressorts profonds de l'efficience du péché apparaîtront avec leur netteté dernière. Mais un problème de chronologie demeure. Si le péché s'entend bien comme la contradiction de la logique « économique » de l'affectivité de l'homme sans Dieu – auto-centrement, tropisme sur soi, haine de Dieu – et des prescriptions réglementaires, comment rendre compte de l'existence d'un péché, avant l'institution de la Loi ? La Loi serait-elle contemporaine de l'institution de l'homme lui-même ? Mais alors il nous faut dire que la puissance et la réalité juridique débordent le strict cadre de l'histoire de la Loi mosaïque. C'est pour résoudre cette difficulté que Melancthon a forgé son *locus* de la loi naturelle. Ce lieu de la loi naturelle constitue l'originalité propre du manuel de 1521 en regard des acquis notionnels de la doctrine luthérienne. C'est à même cette notion que pourront cohabiter et converger une conception positiviste et « institutionnaliste » du péché et l'évidence de la contemporanéité de celui-ci avec l'extension temporelle totale du régime de la chair.

En ce sens encore, le *locus* de la loi naturelle nous apparaîtra comme la solution ultime de Melancthon au problème – si l'on ose dire : de « chronologie » – qui s'avoue sous la thèse luthérienne du *simul justus et peccator*. Le thème de cette loi naturelle est vieux comme la philosophie<sup>483</sup>. Si l'engouement de l'âge classique pour le jusnaturalisme portera à son apogée les discussions afférentes à son origine, à ses principes ou aux modes de son opérativité, les réflexions sur l'efficience de cette loi s'originent d'abord aussi dans la pensée antique. C'est tout naturellement, donc que le thème de la loi naturelle pénètre encore dans la théologie et dans l'éthique médiévale. Thomas en fait par exemple, dans la quatre-vingt

---

<sup>482</sup> « Ergo qui non sunt perfusi spiritu sancto, non satisfaciunt legi. At legem non facere, quid aliud est, quam peccare ? Siquidem peccatum est omnis motus et impulsus animi adversus legem. », *ibid.*, p. 72, 2[72].

<sup>483</sup> On en trouve en tout cas une formulation déjà très nette dans le cinquième livre de *l'Éthique à Nicomaque* sur la justice. Mais sans doute est-il possible d'en faire remonter la paternité à Platon (voir par exemple *La République* (liv. VI) ou les *Lois*).

quatorzième question de la première partie de sa *Somme théologique*, un homologue pratique des premiers principes de la rationalité théorique<sup>484</sup>.

Le théologien parisien conçoit par ailleurs cette loi – et nous reviendrons en détail sur ce point – comme un *habitus*<sup>485</sup> dont l’efficience est à rapprocher de la possession d’une science ou d’un savoir-faire technique (ce qui justifie qu’elle ne soit pas toujours opératoire, puisque la science, elle-même, n’est pas toujours en acte, et notamment par exemple, dans le sommeil). Melanchthon aurait pu, en bonne logique et à la suite de l’accusation du *liberum arbitrium*, dénoncer, dans le thème de la *loi naturelle*, un autre *pseudo-lieu* de la science « scolastique ». Mais au sujet de cette loi, sa stratégie discursive ou argumentative sera tout autre : reprenant formellement le lexique de la théologie de l’Ecole, le réformateur fera du *locus* de la *lex naturalis*, le point d’inflexion du sens théologique d’un vaste jeu notionnel et lexical issu de la tradition aristotélicienne. Dans la doctrine de la loi, la stratégie polémique de la « mise en quarantaine » et de l’évitement théologique des *faux lieux* se verra ainsi relayée par la stratégie d’une *contamination immanente* et d’une *invalidation intérieure* des usages lexicaux – invalidation par inversion interne de leurs ressources propres de signification.

#### §7. La loi naturelle entre Paul et les *koinai ennoiai*.

C’est ainsi que, par delà l’apparence d’une affinité thématique, la discussion s’ouvre sur un rejet intégral de l’héritage théorique des doctrines antérieures sur la loi naturelle :

« Certaines lois sont des lois naturelles, d’autres divines, et d’autres humaines. Concernant la loi naturelle, je n’ai vu aucun écrit acceptable, que ce soit de la part des théologiens ou des juristes.<sup>486</sup> »

Pourtant, c’est dans la filiation directe du lexique, des discussions et de la problématique traditionnelle de la *lex naturalis*, que Melanchthon semble d’abord situer son propos. S’il existe, dans les profondeurs du cœur humain ou dans le champ d’action d’un

<sup>484</sup> « Question 94 » in *Somme théologique 1a-2ae, La loi, op. cit.*

<sup>485</sup> Sur la critique luthérienne de l’*habitus*, on pourra se référer au sixième chapitre de l’ouvrage de Ph Büttgen (*Luther et la philosophie, op. cit.*) : « Habitus de charité, haine de la philosophie. Du neuf sur les sources ». Rappelons que le terme d’*habitus* entend désigner, dans le latin savant, le concept aristotélicien d’*ἕξις*, caractérisé en détail, notamment dans le deuxième livre de l’*Ethique à Nicomaque* (comme état durable, par opposition à l’action et la disposition passagère ; comme principe des vertus, comme milieu entre un excès et un défaut etc.) Au-delà du détail de la théorie aristotélicienne de la vertu, ce qu’il convient avant tout de retenir pour notre propos, c’est que l’*ἕξις* est un *état propre*, une *modalité constante de l’âme*, mais surtout un *principe de motivation* à l’action vertueuse.

<sup>486</sup> « Legum alia naturales sunt, alia divinae, aliae humanae. De naturalibus legibus nondum vidi neque a theologis neque a iurisconsultis aliquid digne scriptum. », *ibid.*, p. 100, 3[5-6].

*habitus*, quelque chose de tel qu'une inclination nécessaire pour une certaine loi naturelle en morale, comment se fait-il que nous ne puissions pas nous entendre universellement sur son contenu précis ? Comment justifier encore du fait que nous soyons si manifestement incapable de déduire ou de prouver rationnellement ses principes ? Et comment rendre, enfin et simultanément raison de sa supposée évidence et de sa manifeste inefficience – du constat que cette loi naturelle n'apparaît pas, *de facto*, comme un principe de motivation suffisant pour contraindre universellement l'action humaine ? Ces difficultés sont expressément soulevées par Melanchthon, qui note que le terme même de « loi naturelle » doit, en principe, énoncer *par soi* la possibilité d'une déduction syllogistique des préceptes universels de l'éthique :

« Et puisqu'elles [les lois] sont appelées « naturelles », les principes [formulae] qui les commandent devraient être déduites par la méthode de la raison humaine, à travers des syllogismes naturels. Mais je n'ai pas vu qui que ce soit parvenir à le faire, et je ne sais même pas si cela est possible tant la raison humaine est aveugle. Pourtant Paul enseigne qu'il existe une loi de la nature en nous, dans le deuxième chapitre des Romains avec un enthymème prodigieusement élégant et expressif [arguto], raisonnant ainsi : les gentils ont une conscience qui, pareillement, défend ou accuse leurs actions. C'est donc une loi. Car qu'est-ce donc qu'une conscience sinon un jugement sur nos actions qui est dérivé d'une certaine loi ou de principes communs ? Et donc la loi naturelle est un jugement commun à tous et adapté à la formation des mœurs. [A cette loi] tous les hommes consentent, puisque Dieu l'a gravée dans l'âme de chacun. Et de la même manière qu'il y a dans certaines disciplines théoriques, comme les mathématiques, un certain nombre de principes communs, de notions communes et de prénotions [Melanchthon cite le grec *koinai ennoiai è prolèpseis*], comme par exemple le fait que le tout soit plus grand que la partie, ainsi il y a aussi dans la morale [moralibus] certains principes communs et certaines conclusions *a priori* – pour le besoin de l'enseignement nous devons employer leurs termes – qui servent de règles pour toutes les actions humaines. Et c'est cela qui se nomme proprement « loi de la nature ».<sup>487</sup> »

Ce développement capital requiert un certain nombre de précisions que nous ordonnerons sous les trois grandes séries de remarques suivantes :

---

<sup>487</sup> « Nam cum naturales dicantur, oportebat a rationis humanae methodo earum formulas colligi per naturalem syllogismum. Id quod nondum video a quoquam factum et haud sci, an omnino possit fieri, nempe usque adeo capta occaecataque ratione humana. Porro esse in nobis legem naturae Paulus mire eleganti et arguto enthymemate in secundo capite ad Romanos docet, cum sic colligit : Est in gentibus conscientia factum defendes vel accusans ; est igitur lex. Quid enim aliud est conscientia quam facti nostri iudicium, quod a lege aliqua aut communi formula petitur ? Est itaque lex naturae sententia communis, cui omnes homines pariter adsentimur atque adeo quam deus inculpavit cuiusque animo, ad formandos mores accommodata. Nam ut sunt in disciplinis theoreticis, ut mathemati quaedam communia principia sive *koinai ennoiai e prolèpseis*, quale illud est totum esse maius partibus, ita sunt quaedam in moralibus tum principia communia tum conclusiones primae – utendum est enim docendi gratia istorum vocabulis – regulae omnium humanarum functionus. Has recte vocaveris leges naturae. », *ibid.*, p. 102, 3[6-11] Il convient de remarquer que Melanchthon préfère constamment le terme « lex naturae » – loi de la nature – à celui de « lex naturalis » – loi naturelle.

a) C'est à l'héritage paulinien, et non à la tradition de la philosophie profane, que Melanchthon rattache finalement sa discussion de la *lex naturae*. Si la mention et la discussion de la nature d'une telle loi se justifie dans l'économie stricte d'une somme théologique comme celle des *Loci*, c'est donc parce qu'elle appartient en propre à la doctrine du canon scripturaire. La reprise formelle du lexique des traitements philosophiques et profanes à laquelle Melanchthon consent ici n'obéit donc qu'au mobile stratégique et didactique du « souci de l'instruction » (« utendum est enim docendi gratia istorum vocabulis »). Nous verrons que notre réformateur se jouera précisément de l'apparente identité terminologique de l'Écriture et de la morale classique pour renverser en profondeur le sens des notions théorétiques dont la référence sature le présent développement : « *koinai ennoiai* », « principes *a priori* », « jugement naturel » etc. Ainsi, la « communauté » du « principe commun » ne désignera plus l'innéité, la présence à l'âme, l'évidence ou la cognoscibilité rationnelle de la *loi* mais seulement l'universalité temporelle et géographique de l'extension de son ministère. De la même manière l'*a priori* de la *lex naturalis* ne se laissera plus décrire comme l'antériorité logique de certains axiomes nécessaires sur leurs conséquences secondes mais seulement comme ce qui précède historiquement et chronologiquement l'institution de la Loi mosaïque. Enfin, le *jugement* ne s'avouera plus comme une faculté naturelle et autonome de choix, de décision ou de délibération mais comme l'historicité et la situationnalité peccative de la *conscience* captive de l'office d'une Parole. Malgré l'apparente dérive philosophique du locus de *la loi naturelle*, c'est donc bien à la seule autorité paulinienne que Melanchthon réfère en fait le développement thématique du troisième moment de sa somme. Bien plus, nous verrons que la réflexion sur la *lex naturae* sera finalement peut-être le lieu et la source de l'accusation la plus radicale – sous des apparences de nuances et de subtilités – de la logique intégrale du régime de discours philosophique et de ses ressorts lexicaux.

b) L'équivalence et l'analogie énoncées ici entre les principes théorétiques *a priori* de la dialectique (ou de la mathématique) et les notions ou les prescriptions communes de la loi naturelle construisent bien une *homologie formelle* quant à leur universalité et à leur caractère fondamental et premier, mais non une *identité génétique* quant à leur mode d'engendrement. Si la loi naturelle définit un ensemble de « principes communs » semblables aux principes dialectiques (comme celui qui énonce par exemple l'excès du tout sur sa partie), cette similitude ne s'étend pas jusqu'à une communauté générative. Cette similitude signifie :

1°) *le caractère premier, axiomatique et fondamental du contenu prescriptif de la loi naturelle*, en ce sens où c'est ce contenu élémentaire qui commande le développement successif de toutes les *lois particulières* et de toutes les *normes comportementales secondes* qui peuvent en être déduites après coup. C'est en ce sens encore que la loi naturelle est dite « adaptée à la formation des mœurs » (« ad formandos mores accomodata »).

2°) *l'universalité de l'extension de la validité de la lex naturae* : son office propre enveloppe la clôture intégrale du genre humain.

3°) *la contemporanéité et la co-extensivité temporelle de la loi naturelle et du régime de l'homme* : l'office de la *lex naturae* vaut aussi longtemps que se déploie la postérité des hommes.

C'est en ce sens restrictif que la loi naturelle peut être dite l'homologue des normes théorétiques de la science formelle de l'argumentation. Mais une différence majeure se fait jour en ceci que là où les principes dialectiques procèdent par essence de la « raison humaine », et peuvent en ce sens être « collectés » (c'est-à-dire ici aussi *fondés*) à travers un ensemble de procédures syllogistiques, la loi naturelle, quant à elle, est absolument indémontrable, et, au sens strict, *irrationnelle*. Les principes dialectiques ne sont pas seulement rationnels *en soi* mais ils délimitent, bien plus, la sphère même de toute rationalité. Ainsi lorsque Melanchthon ajoute à la mention de la « méthode de la nature humaine » (« *rationis humanae methode*») le complément d'une référence à l'usage des « syllogismes naturels » (« *naturalem syllogismum* »), cet ajout ne définit que le jeu d'une stricte identité. *Le rationnel, c'est le syllogistique*. Or la génération de la loi naturelle est au contraire hétérogène à toute entreprise de fondation dialectique et syllogistique. Et si les principes de la loi naturelle ne sont pas démontrables, ce n'est pas seulement en ce sens où ils seraient les axiomes premiers ou inchoatifs, et donc aussi les présupposés constants de toute démonstration ; mais c'est d'abord parce que les prescriptions de la loi sont *en soi*, et du point de vue de la normativité dialectique, rigoureusement *contingentes*. Melanchthon défait durement, à l'occasion de son *locus de lege*, les attaches profondes que l'histoire de la conceptualité philosophique noue ordinairement entre *naturalité* et *rationalité*. Si la loi naturelle est fondatrice, universelle et co-extensive à l'homme, elle n'en est pas moins simultanément contingente, indémontrable, irrationnelle et surtout *institutionnelle*. Nous verrons qu'en ce sens la loi qui peut être dite « naturelle » est aussi, et au sens très rigoureux, une loi *strictement positive* (bien qu'il s'agisse d'un mode de positivité et d'une institution divine).

c) Le mode d'opérativité propre de la Loi se laisse décrire ici sous les traits d'une fonction essentiellement judiciaire – et même, si l'on peut dire : judiciaire. La loi naturelle n'est pas tant ce qui commande, prescrit ou interdit que ce qui condamne et accuse. Si la Loi délimite encore évidemment l'espace d'une prohibition, cette prohibition se donne toutefois avant tout comme celle d'une puissance seconde et rétrospective d'accusation – la puissance seconde du regret et de la mauvaise conscience. Ce n'est donc pas dans le sens d'un principe de choix, de décision ou d'acceptation – dans le sens d'un *jugement volitif* ou d'un jugement ayant une efficacité volitive – que se laisse signaler l'œuvre de la Loi. Mais jugement, la loi l'est d'abord sous la seule acception de ce qui rend verdict et condamnation. En cela se justifie seulement l'équivalence stricte que Melanchthon suppose et présume entre *jugement* et *conscience*<sup>488</sup> (au sens de la conscience morale accusatrice). Les développements ultérieurs sur l'impuissance et l'inefficacité motivationnelle de la Loi, et son assignation à un office mortifère, sont donc déjà pleinement anticipés ici. Si, par stratégie didactique, et, comme nous l'avons vu dans notre point précédent, par analogie avec la sphère des principes théorétiques, notre auteur parle ici encore de « principes moraux » au sujet des prescriptions de la loi naturelle, cette principalité doit moins s'entendre comme la *normativité morale* qui *commande* un comportement, que comme le *premier fondement judiciaire* qui *commence* et motive une inculpation.

§8. L'*habitus* de la loi naturelle comme *inscription étrangère* de l'accusation.

En quel sens alors les prescriptions de la loi naturelle peuvent-elles encore être dites rigoureusement « naturelles » ? Que signifie profondément cette prétendue naturalité de la *lex naturae* ? Nous avons en partie esquissé une réponse à ces quelques questions en remarquant que les « principes communs » de cette loi étaient, par essence, fondateurs, universels et temporellement co-extensifs au genre humain. Cela signifie-t-il pour autant que la loi appartienne en propre à la « nature humaine » ? A cette dernière question, Melanchthon apporte par la suite la réponse suivante :

---

<sup>488</sup> Nous reviendrons plus avant par la suite sur le thème de cette « conscience » (ici « conscientia ») qui fut abondamment commentée dans le cercle de la littérature secondaire « luthérologue ». Il nous faudra montrer en quel sens la conscience s'entend ici toujours selon l'acception de la *conscience étrangère* – conscience de l'accusation : point d'inscription d'une extériorité dans le soi.

« Cicéron dans son ouvrage *sur les Lois* a imité Platon en faisant dériver les principes des lois, de la nature humaine. Même si je ne condamne pas [son raisonnement], je le considère comme plus astucieux qu'exact.<sup>489</sup> »

La souscription apparente de Melanchthon à la terminologie platonico-cicéronienne est immédiatement liée à une *clause de restriction* : lorsque nous disons que la loi « appartient à la nature humaine » ou « dérive » de l'intériorité de son âme, cela signifie en réalité qu'elle est « gravée », « inscrite » ou « imprimée » dans les cœurs. Or, à propos de cette inscription et de cette gravure, Melanchthon nous dit encore :

« Quand je dis que les lois de la nature ont été imprimées dans les esprits [mentibus] humains par Dieu, je veux dire que la connaissance de ces lois consiste, pour m'exprimer comme eux, dans une habitude congénitale [habitus concreatus] qui n'est pas le produit de nos propres dispositions, mais qui a été greffée en nous par Dieu comme une règle pour le jugement de notre conduite [moribus]. Je ne suis pas préoccupé par le fait que cela s'accorde ou non avec la philosophie d'Aristote [...] Je passerai ici sur ce que nous avons en commun avec les animaux comme les oiseaux, par exemple le souci de la vie, de la procréation et de la protection des nouveaux-nés qui sont rapportés par les juristes à la loi de la nature. Pour ma part je les appelle seulement des affects naturels, inculqués à toutes les créatures vivantes. Mais les [principes] suivants semblent être les principes des lois qui reviennent en propre à l'homme :

I. Dieu doit être honoré,

II. Puisque nous sommes nés dans une certaine société, personne ne doit être lésé.

III. La société humaine requiert que nous possédions toutes choses en commun.<sup>490</sup> »

Cette citation constitue, dans l'économie générale des *Loci*, le point extrême du renversement de la phraséologie philosophique. Thomas définissait déjà la connaissance de la *lex naturalis* comme un *habitus* dans sa quatre vingt quatorzième question du premier livre de sa *Somme Théologique*<sup>491</sup>. Par cette théorie de l'*habitus*, l'Aquinat entendait conduire son argumentation au sujet de la loi naturelle sous l'autorité et sous la filiation de l'*Ethique* aristotélicienne. L'*habitus* aristotélo-thomasien est un *état interne, propre et constant* qui commande la répétition de l'action modérée et la régulation des *pathè*. En ce sens l'*habitus*

---

<sup>489</sup> « M. Cicero in libris de legibus Platonem imitatus ex natura hominis formulas legume derivam, quod ut non damno ita urbane magis quam exacte fieri video. », *ibid.*, p. 102, 3[11]

<sup>490</sup> « Quod vero dico leges naturae a deo impressas mentibus humanis, volo earum cognitionem esse quosdam, ut isti loquuntur, habitus concreatus, non inventam a nostris ingeniis, sed insitam nobis a deo regulam iudicandi de moribus. Id ut conveniat cum Aristotelis philosophia, non laboro. Quid enim ad me, quid senserit ille rixator ? Omitto autem ea, quae cum brutis communia habemus, vitam tueri gignereque et aliud ex sese procreare, quae in ius naturae referunt iurisconsulti, ego naturales quosdam affectus animantibus communiter insitos voco. Legem autem, quae proprie ad hominem pertinent, haec videntur esse capita, quae subiecimus. I. Deus colendus est. II. Quia nascimur in quadam vitae societate, nemo laedendus est. III. Poscit humana societas, ut omnibus rebus communiter utamur. », *ibid.*, p. 102, 3[13-19]

<sup>491</sup> « Question 94 » in *Somme théologique 1a-2ae, La loi, op. cit.*

est le site de toutes les vertus humaines, et notamment des vertus morales comme la tempérance<sup>492</sup>. Comme état, l'*habitus* s'oppose aux actes mais aussi aux simples dispositions passagères par lesquelles nous sommes motivés ponctuellement à agir selon telle ou telle orientation. L'*habitus* désigne en cela d'abord un mode d'être propre de l'*anima* – une fonction constante de l'âme. Or l'*habitus concreatus* melanchthonien est précisément tout l'inverse d'un tel *habitus*. Pour Thomas, cette habitude est d'abord un principe d'action, un fondement motivationnel, et, si elle peut s'avérer parfois être sans efficence propre, c'est seulement à la manière dont la science elle-même est aussi inactive en l'homme « au moment où celui-ci est pris par le sommeil »<sup>493</sup>.

Pour notre auteur au contraire, c'est *par essence et nécessairement* que l'*habitus* s'avère sans efficence directe pour l'action. Cette « habitude congénitale » est une connaissance de la Loi, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, une connaissance de ce qui condamne et accuse. Or la puissance de la Loi comme accusation se rattache précisément à la fonction « mortifère » de révéler au pécheur son impuissance propre et sa *fragilitas*. Par là, l'*habitus concreatus* mélanchthonien ne désigne plus rien sinon la rémanence indélébile de la *mauvaise conscience*. Cette *habitude* est donc si loin de s'apparenter à une vertu, à un principe de motivation au bien, ou à un fondement de l'action méritoire, qu'elle se donne bien plutôt comme la racine même et comme l'*acte de naissance* du péché. C'est l'*habitus* de la connaissance de la *lex naturae* qui signe et scelle l'inhérence inéliminable du péché dans la nature humaine. Bien loin d'être un *fonds de ressource propre* pour le mérite de la grâce, l'*habitus* devient le site natif de l'accusation de l'humanité. Melanchthon renverse donc ici dans le sens d'une pure *inversion sémantique* l'usage de ce terme dans lequel Luther voyait déjà le concept corrupteur natif de la psychologie philosophique<sup>494</sup>. Ce qui se donnait comme le nom de l'instrument possible d'une auto-justification, s'avoue finalement comme la signature du principe même de la permanence du péché dans la nature humaine.

Mais il y a plus. Si Melanchthon a d'abord déplacé les coordonnées du thème de l'*habitus* en transférant son champ d'application du *locus* de la justice vers le *locus* du péché, ce déplacement n'épuise pas à lui seul la pleine signification de l'inversion lexicale à laquelle nous assistons ici. Cette réforme lexicale s'atteste d'abord dans le renversement opéré entre ce qui se donnait au départ comme une *ressource propre* de motivation et ce qui tend à se montrer finalement comme une *puissance étrangère* d'accusation. Cette connaissance en

---

<sup>492</sup> Sur ce point, voir le deuxième livre de *l'Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*

<sup>493</sup> *ibid.*

<sup>494</sup> A ce sujet, voir l'article déjà référencé de Ph Büttgen : « Habitus de charité, haine de la philosophie » in *Luther et la philosophie*, *op. cit.*

laquelle consiste l'*habitus concreatus* de la loi naturelle n'est pas, nous dit Melanchthon « le produit de nos dispositions » (« non inventam a nostris ingeniis »), mais le résultat d'une « greffe en nous par Dieu » (« insitam nobis a deo »). Ce n'est donc pas comme une composante propre, mais comme une *matière allogène* que la conscience de la loi naturelle se voit inscrite en nos cœurs. L'*habitus* ne désigne donc plus une ressource intime de forces, un fonds de réserve propre de puissances et de résolutions, mais l'acte même de l'inscription d'une extériorité dans la clôture du *soi*.

L'*habitus* mélanchthonien scelle l'impropriété, l'étrangèreté et l'aliénation irréductibles de l'homme à soi – il est la signature de l'Autre dans le Même, la marque au fer rouge de la Parole législative dans l'intimité de la chair. Si l'*habitus* qui se donne ici sous la figure de la *connaissance de la Loi* se voit opposé, dans notre citation, à l'*affect inné* des animaux, cette opposition ne se juxtapose donc plus avec la partition inaugurale du *vis affecti* et du *vis cognoscendi*. Il est vrai que la contradiction première de l'*intellect* et de la *voluntas* se redécouvre aussi, en un sens, sous cette nouvelle allure de l'opposition de l'*habitus* et de l'*affectus*. Mais là où la première était interne et intrinsèque à l'anthropologie, celle-ci lui est au contraire transversale et étrangère. La distinction de l'*habitus* et de l'*affectus* ne démarque ici plus rien d'autre que la *ligne de partage* du propre et de l'impropre – la scansion de ce qui, en nous, relève de notre propre fond et de ce par quoi nous sommes tirés hors de nous et arrachés vers l'étranger et vers l'autre. Si la loi naturelle est inscrite dans nos cœurs de manière congénitale, ce n'est donc jamais à la manière dont les instincts innés de conservation de la vie et de la reproduction de l'espèce motivent constamment les animaux. Ceux-ci sont positifs, efficaces et propres, celle-là est négative, accusatrice et étrangère. Si la conscience de l'*homo* de la théologie luthérienne est « captive », c'est donc d'abord en ce sens où elle est précisément l'évènement même de l'infraction et du viol du propre – conscience d'un étranger, et même, en dernière instance, *conscience en soi étrangère – greffe de l'accusation et prothèse peccative*<sup>495</sup>.

#### §9. La loi naturelle comme fonction « d'impossibilisation » des principes.

---

<sup>495</sup> L'originalité dogmatique des *Loci communes* tient peut-être tout entière dans cette thèse selon laquelle le *péché* est, tout autant que la *grâce*, à concevoir sur le modèle d'une greffe et d'une prothèse étrangère. Il est remarquable que Melanchthon se fait donc « plus luthérien que Luther » au point exact où on pouvait soupçonner au contraire une certaine régression « philosophique » de sa théologie : précisément au point du *locus* de la loi naturelle.

Mais quelle disposition propre la mauvaise conscience de la Loi vient-elle donc contraindre et investir ? Quel est ce propre qui se voit accusé et envahi sous l'effet de l'« habitude congénitale » de la *lex naturae* ? Et, en dernier recours, au nom de quel principe la loi commande-t-elle et anime-t-elle le procès et la condamnation de l'homme ? L'économie du propre, la logique du soi, le dynamisme de l'homme sans Dieu ont été décrits précédemment dans le sens d'un tropisme auto-référentiel, c'est-à-dire d'une orientation exclusive vers la considération de l'avantage et du bénéfice. La loi qui accusera cette tendance affective « égoïste » sera précisément celle dont les principes commanderont à l'inverse une stricte hétéro-référentialité : *l'amour de Dieu*, le *partage des richesses* et *l'altruisme*. C'est donc par une construction *en négatif* – par opposition avec la logique auto-centrée de l'affectivité innée – que Melanchthon pourra déduire après coup les principes natifs de la loi naturelle. Et c'est en ce sens que la *lex naturae* prescrira les trois préceptes impossibles de l'amour de Dieu, de l'assistance des autres, et de la communauté des biens. La loi naturelle, c'est la « fonction inverse » de la taxie auto-référentielle de l'homme sans Dieu : la formalisation de *l'impuissance peccative* sous la figure simple d'une législation qui garantit d'avance l'impossibilité *princielle* de la réalisation de ses prescriptions. Quel sens d'être précis devons nous conférer, dans l'économie de l'ouvrage et dans l'espace de l'entrelacement des trois genres législatifs (naturel, divin, humain), à cette loi naturelle ? Nous résumerons nos réponses à cette question initiale avec les trois nouvelles remarques suivantes :

a) La *loi naturelle* est transversale à l'opposition des lois de Dieu (loi mosaïque) et des lois positives des hommes, dont elle ne constitue pas non plus un entre-deux ou une marge d'indifférence<sup>496</sup>. En ce sens, l'articulation de l'office de cette *lex naturae* et du ministère de la loi mosaïque ne saurait s'interpréter comme le principe de la démarcation de la cité terrestre et de la cité de Dieu. Bien que la loi naturelle contienne des principes qui semblent se référer aussi bien à la juridiction de la *communauté civile* qu'à celle de la *communauté religieuse*, le sens d'être de ses principes et le champ d'exercice de sa validité précèdent et débordent

---

<sup>496</sup> Il faut toujours se garder d'interpréter le sens de la *lex naturae* des *Loci* de 1521 à partir des doctrines des versions ultérieures de la somme mélanchthonienne, ou des écrits comme l'*Ethicorum Aristotelis primi* de 1548. A partir de la version de 1547 des *Loci*, notre réformateur tendra à comprendre la loi naturelle comme un principe de motivation et comme une unité de mesure de la légitimité des lois civiles (comme c'est d'ailleurs le cas de Calvin). On a pu noter que cette tendance enveloppait aussi un certain recul vis-à-vis de l'exigence luthérienne de séparation des règnes. Et sous certaines restrictions, il semble donc acceptable de formuler l'idée selon laquelle la dernière *lex naturae* de Melanchthon est bien celle d'un entre-deux de la loi divine et de la loi civile. Sur la question de l'orientation du « dernier Melanchthon », et sur le rapport de celui-ci avec les thèses de Calvin au sujet du problème décisif de l'efficacité politique de la loi naturelle, voir par exemple en français P. Bühler « Nature et grâce chez les Réformateurs » in Eric Fuchs et Mark Hunyadi (éd.), *Ethique et natures*, Genève, Labor et Fides, 1992.

constamment le cadre de la division de ces deux ordres législatifs et communautaires. Les lois positives humaines et divines sont assignées aux bornes d'un régime de temporalité et d'un champ d'autorité *par principe* restreints. La nécessité de l'obéissance terrestre aux gouvernants, par exemple, ne laisse rien présumer de la valeur réelle des principes qui régissent la loi positive et civile du gouvernement en question. Le chrétien n'a vocation à obéir à l'autorité civile que dans l'espace de l'attente patiente de l'eschatologie<sup>497</sup>. De la même manière, la loi mosaïque ne vaut que dans la clôture de la promesse abrahamique, et dans l'intervalle qui sépare la révélation du Sinaï de l'évènement de l'incarnation de Dieu.

Mais la *lex naturae* définit au contraire les contours d'une justice inconditionnelle, éternelle et universelle – c'est-à-dire précisément de la justice chrétienne elle-même. C'est la *lex naturae* qui est la loi *divine véritable et irrévocable* – celle-là même qui délivre la mesure dernière de la justification. Et c'est aux principes de cette loi que l'homme régénéré par la foi s'ordonnera aussi spontanément. En ce sens, les principes de justice mentionnés ici – partage des richesses, assistance à l'autre, vénération de Dieu – ne constituent ni la source motivante de l'institution des lois civiles et positives, ni même l'unité de mesure et l'étalon de leur légitimité. Légitimes, ces lois civiles le sont *par essence*, et du fait même qu'elles sont instituées par un souverain effectif. L'assistance des faibles et la collectivisation des biens ne sont donc ni des principes actuels ni des idéaux ou des impératifs de la société civile – du moins pas en ce sens où ils définiraient seuls la légitimité d'une loi positive et donc la nécessité d'une obéissance<sup>498</sup>. Ces principes sont co-extensifs à l'humanité même – avant ou par delà l'opposition de l'homme civil et de l'homme religieux – et contiennent les conditions éternelles de sa justice dernière. Enoncer la possibilité pour ces principes de devenir *actuels par soi*, c'est retomber dans les travers d'une doctrine de l'auto-justification, seulement transférée de l'échelle de la psychologie individuelle à l'échelle collective de la gestion politique. Le rapport que la *lex naturae* tisse avec la loi divine ou avec la loi civile n'est donc ni celui d'une inclusion stricte, ni même celui d'un modèle et d'un principe. Les ministères respectifs de chacun des niveaux de la loi sont, en ce sens et les uns pour les autres, rigoureusement étanches. Mais seule la *lex naturae* assume en propre l'office de la justice éternelle.

---

<sup>497</sup> La doctrine de Melanchthon en 1521 est strictement luthérienne. Elle peut donc être éclairée, sous certaines précautions, par la lecture des thèses de Luther lui-même sur le rapport de l'Eglise et de l'autorité civile. Voir notamment, à ce sujet : « De l'autorité temporelle » in *Œuvres tome 4*, Genève, Labor et Fides, 1960.

<sup>498</sup> Ce qui ne sera plus le cas dans les vues ultérieures de Melanchthon sur la loi naturelle (voir note 34). On comparera ici l'idée mélanchthonienne avec la formule de Calvin selon laquelle les lois civiles devraient être « compassées à la règle éternelle de la charité » (*Institution de la religion chrétienne*, livre IV, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 465) Cette thèse vaut en un sens pour le dernier Melanchthon. Elle est au contraire tout à fait étrangère à l'esprit du jeune professeur en 1521.

b) Avec ce thème de la loi naturelle, Melanchthon fournit encore d'avance un argument fort pour la critique postérieure des théologies antinomistes<sup>499</sup>. Si la loi divine se réduit à la stricte institution historique de la loi mosaïque, et s'il est vrai que Christ a aboli le ministère de ces commandements, alors les hommes nés dans les temps post-christiques sont *de fait et déjà en acte* soustraits à l'empire de toute loi, et acquis à la « liberté évangélique »<sup>500</sup>. Le péché n'a donc qu'une portée restrictivement historique – il délimite un *temps de l'humanité* au sens banalement chronologique de ce mot. Ces thèses seront soutenues à Wittenberg, dès les premiers temps de la réforme luthérienne, par des théologiens comme Johannes Agricola. Il n'est pas étonnant de constater que c'est d'abord Melanchthon qui se fera l'adversaire le plus féroce de cet antinomisme – bien que Luther se prononcera aussi, et en accord avec sa doctrine propre, contre les idées d'Agricola à plusieurs reprises et notamment jusqu'en 1539 à l'occasion de la publication de la dernière *dispute contre les antinomistes*. En un sens, la thèse de l'inhérence permanente d'une *lex naturae* dans l'humanité rend précisément raison du prolongement post-christique du ministère peccatif de la Loi. C'est pourtant au départ certainement pour justifier – dans l'autre sens – l'*antériorité* du péché vis-à-vis de la Loi de Moïse que notre auteur s'est cru nécessité à ajouter une loi naturelle au couple ordinaire de la loi divine et de la loi humaine. Quoi qu'il en soit, ces quelques précisions doivent nous permettre de remarquer encore une fois la stricte *fonction théologique* de la loi naturelle. Comme anticipation ou comme survivance de la loi mosaïque, c'est bien toujours au ministère du péché – ministère de l'accusation et de la conscience fautive – que la *lex naturae* se voit assignée.

c) Si le sens d'être de la *lex naturae* est finalement reconduit à une stricte fonction théologique – révéler le péché et accuser l'homme – ; c'est aussi dans la seule clôture du discours de la doctrine chrétienne que les principes derniers de cette loi naturelle pourront être pleinement tirés au clair et démontrés. Accuser l'homme, nous l'avons vu, c'est prescrire des commandements qui contredisent le régime auto-centré de son affectivité spontanée. Les principes de la loi naturelle se déduiront donc par symétrie et *en négatif* de ce qui fait

<sup>499</sup> Nous savons que Melanchthon sera particulièrement actif sur le front de la lutte contre les antinomistes. A ce sujet, nous pouvons nous reporter aux travaux biographiques de R. Stupperich ou de M. Greschat déjà référencés, ou même à la biographie de Marc Lienhard en français (*Luther : un temps, une vie, un message, op. cit.*, p. 186). Si la controverse contre Johannes Agricola, théologien à Wittenberg et principal représentant de l'antinomisme, est entamée dès l'année 1528, ce n'est qu'en 1539 que Luther fournira à ce sujet la « réplique définitive ». Cette réplique est traduite en français : « Préface à la troisième dispute contre les Antinomistes » in Luther, *Œuvres tome 7*, Genève, Labor et Fides, 1962.

<sup>500</sup> C'est, de manière très schématique, la doctrine que Luther prête à Johannes Agricola (voir note précédente).

l'essence de ce « régime économique » de l'affect. S'il prescrit l'intérêt propre, alors la Loi demandera le sacrifice de cet intérêt. S'il commande d'éviter toute nuisance, alors la Loi prescrira précisément de poursuivre la nuisance. C'est d'abord en ce sens, et non dans l'intérêt de l'ordre ou de l'organisation de la société civile, qu'un *altruisme* radical surdétermine et motive constamment l'énoncé des préceptes de la *lex naturae*. Cet altruisme doit se concevoir comme la simple résultante d'une *construction symétrique* des principes des commandements naturels. L'office d'accusation ou de condamnation ne peut être pleinement assumé que par ce qui se pose comme le contradicteur, et, si l'on peut dire, comme la « fonction inverse » du condamné.

Et c'est en ce sens d'abord que la loi naturelle sera configurée dans ses principes comme la *contradictoire stricte* de l'« égoïsme » structurel du régime affectif spontané. C'est en prescrivant l'*impossible et le contraire* de ce qui fait le fond de la logique auto-référentielle de l'homme nu que la loi assume son « ministère de mort ». Cette remarque nous permet d'éclairer avec une nouvelle clarté ce que nous énoncions plus haut comme l'« irrationalité » et la contingence de la loi. Non démontrables, non nécessaires, les principes de la *loi* le sont bien *en soi*, c'est-à-dire abstraction faite de son assignation au ministère de l'accusation et du péché. Mais restitués dans le cercle du discours théologique, et resitués dans l'économie générale de l'opposition de la Loi et de l'Évangile, c'est au contraire avec une *pleine intelligibilité* et, si l'on peut dire aussi, avec une *pleine déductibilité* que les principes et les commandements de la *lex naturae* se donnent finalement au théologien. C'est ainsi à l'allure d'un raisonnement *dialectique* – et non seulement à la tentative d'une dérivation scripturaire – que s'ordonne la justification de ces principes (l'amour de Dieu, l'assistance à l'autre, le partage de la propriété). Le deuxième et le troisième préceptes de la loi naturelle seront ainsi d'abord *déduits* par un argument en forme de syllogisme, et seulement ensuite confirmés par des « preuves de l'Écriture »<sup>501</sup>.

#### §10. La monadologie théologique et la redondance doctrinale des lieux.

La doctrine de la loi scelle le moment de la première rupture discursive dans la *dispositio* des *Loci communes* de 1521. C'est aux confins du *locus de lege*, que la première partie « négative », « accusatrice » de la doctrine marque en effet son point de contact avec le moment « thérapeutique » et « consolateur » de la dogmatique chrétienne : l'Évangile, la grâce, la justification, la foi et son efficence propre (l'amour et l'espérance). Le troisième

<sup>501</sup> Voir Melancthon, *Loci communes*, *op. cit.*, p. 106-108, 3[22 – 32].

temps de l'économie du manuel se concentrera enfin sur les questions afférentes aux conditions de *l'institution communautaire* de la chrétienté, et notamment sur la discussion des sacrements et du rapport des offices du chrétien à l'autorité civile. Si nous avons longuement décrit le procès et la progression du discours théologique dans sa première partie, en nous attachant notamment à marquer ce qui, en lui, relevait de la logique d'une régression aux *principes du péché* et d'une « des-anthropologisation » progressive du propos, c'est avec beaucoup plus de brièveté que nous aborderons les deux autres parties dans la suite de cette étude.

Cette brièveté pourrait se justifier par l'absence apparente d'originalité doctrinale du manuel de 1521 au sujet des *loci* de la foi, de la justification ou de la grâce : si la formalisation systématique et les innovations conceptuelles de la discussion des lieux de la prédestination, de l'inhérence du péché dans l'homme ou de la loi naturelle pouvaient rendre raison d'une certaine spécificité du programme théologique des *Lieux communs* vis-à-vis des productions littéraires contemporaines de Luther, c'est à une stricte « réitération luthérienne » que le lecteur assiste au contraire dans le traitement des lieux « positifs » de la doctrine<sup>502</sup>. Mais là n'est pas l'essentiel. Si nous ne nous attarderons pas plus avant sur un commentaire textuel de la deuxième partie du manuel, c'est d'abord parce que celle-ci nous semblera manifester, en bien des endroits, une *pure et simple réitération* des développements doctrinaux antérieurs. La doctrine de la foi et de la justification nous apparaîtra ainsi comme une stricte résonance et comme une consécution nécessaire des thèses théologiques déjà formulées précédemment sur la *puissance de la loi*.

C'est au sens de cette redondance que nous devons nous rendre particulièrement attentifs dans les commentaires qui suivent. A même celle-ci, s'avoue déjà ce que nous décrivions dans nos chapitres antérieurs comme le caractère *monadologique* de la topique

---

<sup>502</sup> Les partisans de la thèse d'une « trahison doctrinale », comme Holl ou Elert (voir notre introduction), pouvaient voir tout de même dans le lexique et dans la formulation du *locus* de la foi et de la justification une nouvelle preuve de l'« infléchissement » mélanchthonien de la doctrine luthérienne. Cet infléchissement s'attesterait notamment dans l'usage d'un vocabulaire quasi-scolastique mais surtout dans une tournure « judiciaire » de la doctrine de la justification (contrairement à celle de Luther qui serait plus « thérapeutique » ou « curative »). En réalité le débat rejoint finalement celui de la distinction entre la doctrine de la *justice imputée* et celle de la *justice infusée*. Pour Holl, Luther – toujours augustinien en ce sens – pencherait pour le « choix de l'infusion », là où Melanchthon aurait après coup travesti sa pensée en lui conférant un accent « imputationnel ». Sur une réfutation exhaustive de cette thèse, et sur la recontextualisation de ses mobiles profonds, voir notamment le quatrième chapitre de l'ouvrage de Wengert, *Speaker of the Reformation, op. cit.* (p. 259). De manière générale, il ne nous semble pas que la doctrine luthérienne (ou mélanchthonienne) soit, en 1521 suffisamment formalisée (disons du moins : suffisamment formalisée sur le point ou dans le sens de cette question précise) pour que les vues de nos réformateurs puissent apporter une position doctrinale arrêtée au sujet du débat sur l'imputation ou sur l'infusion. Ce qui demeure certain en revanche, c'est que pour Luther comme pour Melanchthon, en 1521 et plus tard, la justice est bien toujours une *justice étrangère* – justice de l'Esprit Saint.

mélanchthonienne. Enoncer ce caractère monadologique, c'est marquer le fait que la doctrine ne se constitue pas seulement, et même pas essentiellement, dans l'addition et dans la juxtaposition intégrale de tous les *loci particuliers* du parcours de la somme, mais se laisse déjà figurer et pour ainsi dire épuiser *par soi* dans la seule clôture thématique de chacun de ces lieux considérés isolément. C'est à même le développement discursif d'un lieu unique, et non dans leur superposition synthétique, que la *somme* se donne déjà dans sa virtuelle complétude – le *locus theologicus* est en ce sens une monade doctrinale, un point de vue *en soi* exhaustif, bien que plus ou moins obscur, sur l'épaisseur thématique intégrale de l'univers du discours théologique. C'est en menant une analyse serrée – et, si l'on peut dire, une dissection formelle – de la structure monadique des lieux doctrinaux que le sens précis de la systématique de la somme et la nature réelle de son organicité nous apparaîtront sous un nouveau jour. On remarquera ainsi la redondance évidente de l'énoncé du principe méthodique de l'*abréviation discursive* et la critique du commentaire, dont la formulation ouvre ou clôt souvent de manière littéralement *identique* la quasi-totalité des *loci* du traité de 1521<sup>503</sup>.

Il pourrait à ce titre se révéler judicieux de s'arrêter encore un instant sur une comparaison des deux grandes « *sommes* » sous lesquelles se referme, dans les *Loci*, l'exposé des contenus doctrinaux de la théologie mélanchthonienne<sup>504</sup>. Ces sommes (« *summa* »), qui constituent les résumés intégraux des thèses dogmatiques du manuel, clôturent les développements argumentatifs du *locus de peccato* et du *locus de fide*. En ce sens, elles signalent aussi les abrégés respectifs des deux grands moments antagonistes du traité théologique : la doctrine de la désespérance et de la damnation et la doctrine de la grâce et de la consolation. Ces *summae* sont assez denses et récapitulent souvent de manière extensive les principaux contenus thématiques antécédents (20 points pour celle de la doctrine du péché, et 33 pour celle du locus de la foi et de la justification). Il ne nous est donc ni possible ni véritablement utile de les citer ici intégralement. Le commentateur y remarquera l'évidente *répétition* et la stricte résonance de *certaines principes* énoncés communément dans les deux

---

<sup>503</sup> Comme un énoncé de ce genre : « Nous n'écrivons pas ici un commentaire, mais tentons seulement d'ébaucher les esquisses des lieux dont vous devez vous enquérir pour l'étude de l'Écriture Sainte » (voir, LC, *op.cit.*, p. 158, 4[1]) qui ouvre le *locus de evangelio* et en justifie d'avance la brièveté. Le même énoncé se retrouve encore sous des formulations quasi-identiques, dans le cœur du premier lieu sur les puissances humaines (nous l'avons vu), mais aussi dans le *locus de peccato*, dans le *locus* de la différence de l'ancien et du nouveau testament etc.

<sup>504</sup> De manière générale, tous les développements thématiques et doctrinaux du manuel de 1521 sont exposés sous la forme d'une *somme de points*. Mais au-delà du caractère ordinaire de cet arrangement « *summéraire* », le *locus* du péché et le *locus* de la foi et de la prédestination se closent encore sur un inventaire abrégé de tous les principes exposés dans leurs contenus discursifs respectifs. Voir *ibid.*, p. 92 – 98 2[118 – 138] pour la *summa de peccato* et *ibid.*, p. 280 – 286, 6[200 – 233] pour la *summa de iustificatione et fide*.

cas<sup>505</sup>, parfois même à la lettre près et dans des situations discursives similaires. Le fait de cette redondance fait encore écho aux séries des *anticipations* – ou au contraire des *rétropections* – doctrinales que les premiers ou les derniers lieux du manuel formulent bien souvent en regard des contenus thématiques postérieurs ou antérieurs.

Dans le *locus de homines*, la différence de l'*affect* et du *vis cognoscendi* se voit déjà rattachée au jeu du péché et de sa cause « légale »<sup>506</sup>. Dans la doctrine du péché, Melanchthon glisse ci et là un certain nombre d'anticipations décisives sur le ministère de la loi, sur l'efficiencia salvatrice de l'Esprit Saint et sur les conditions de possibilité de la grâce<sup>507</sup>. Dans le *locus de lege*, le lecteur notera encore un certain nombre d'acomptes et de développements précoces sur le règne du Christ, l'Évangile, et la suspension du ministère de la loi mosaïque<sup>508</sup>. Inversement, dans le *locus de evangelio*, ou dans la doctrine de la foi, c'est *en arrière* et rétrospectivement que la doctrine de la *sola gratia* se verra souvent fondée sur un simple rappel de l'impossibilité de l'*auto-justification*<sup>509</sup>. De manière générale, dans la somme de 1521, l'exposé et la « preuve » de la doctrine du salut par la foi tiendront presque tout entiers dans le seul geste de leur formulation *négative*. C'est parce que l'homme se révèle étranger à la grâce qu'il faut attribuer à cette dernière – et comme par défaut – une paternité allogène.

Or l'allogène – et ce point ne fait l'objet, dans les premiers *Loci* mélanchthoniens, d'aucune tentative spécifique de démonstration – se donne toujours et nécessairement sous la figure univoque de l'Esprit Saint<sup>510</sup>. La doctrine de la *justification par la grâce* et la représentation de la *greffe spirituelle* qui s'y rattache sont donc déjà en un sens virtuellement contenues dans la seule décision de ce que nous avons décrit précédemment comme la dispense économique de l'anthropologie. C'est en fait dans le cercle étroit de l'accusation inaugurale du *liberum arbitrium*, dans le réseau de ses renvois thématiques et dans la clôture de ses conséquences argumentatives, que circule l'intégralité du discours théologique. Le jeu de ces anticipations et de ces rétropections doctrinales dessine dès lors bien plus qu'un mode

---

<sup>505</sup> Que l'on compare par exemple les points 4 et 5 de la deuxième *summa* (*ibid.* p. 280) avec les développements de la somme du péché (par ex. « IV. Ceux qui tentent d'accomplir la loi par leur puissances naturelles ou leur arbitre simulent seulement les œuvres extérieures, mais ne satisfont jamais les « affects » que la loi nous demande. »). Ces points sont capitaux en ce sens où ils constituent l'assise de la « démonstration » de la somme toute entière.

<sup>506</sup> « La Loi, qui est la connaissance de ce que nous devons faire, revient à [pertinet] la puissance de connaître, alors que la vertu et le péché reviennent à la puissance de l'affect ». Voir *ibid.*, p. 28 et la note 74 de notre chapitre précédent.

<sup>507</sup> « A travers Christ, l'Esprit nous est donné pour nous encourager à aimer la Loi. », voir note 25 du présent chapitre.

<sup>508</sup> Voir surtout les développements sur la « loi divine » *ibid.*, p. 110 – 118, 3[46 – 73].

<sup>509</sup> Rappel qui sature notamment le sixième *locus* sur la foi et la justification. Sa dernière « *summa* » est à ce titre tout à fait remarquable (voir note 49).

<sup>510</sup> L'Esprit Saint constitue au sens le plus plein du terme la *materia* du discours théologique. Définir l'excédent de l'humain comme Esprit, c'est donc un sens le *présupposé* simplement *thématique* de la théologie.

contingent de composition discursive. Il atteste de la *structuration dialectique* de la somme. Il énonce la stricte *interconnexion inférentielle* du tissu de ses énoncés. Dans les premiers *loci communes*, c'est sous la figure même de la redondance que s'avoue toujours l'organicité du discours. Et le passage d'un *locus* à un autre apparaît alors tout aussi bien comme le simple développement et comme la réitération du *même* – reduplication seconde de la doctrine sous une nouvelle perspective topique.

§11. L'architecture formelle des *Loci* et le statut de l'opposition de la Loi et de l'Évangile.

C'est pour tenter de percer plus avant la logique de cette organicité que le parcours des lieux de ces deux dernières parties sera d'abord rattaché, dans cette étude, à une enquête sur les *ressorts de méthode* et sur *l'architecture formelle* de la somme. Par là, les développements et contenus doctrinaux spécifiques de ces deux dernières parties seront très largement éludés au profit d'une enquête sur les originalités structurelles du discours mélanchthonien. Ce qui frappe le plus spontanément l'attention du commentateur qui s'attache à la question des formes de la première somme théologique, c'est d'abord l'ordonnement différentiel et oppositif de ses entrelacements conceptuels et le foisonnement remarquable des *dichotomies* doctrinales. Nous mentionnions dès notre introduction le fait de cette logique dichotomique, et y pressentions déjà sa centralité constructive.

Ce schème « oppositif » de la somme théologique n'est pas propre à Melanchthon, pas même dans la seule sphère de la théologie de Wittenberg. Gerhard Ebeling entendait déjà en attribuer la paternité à Luther. C'est ainsi sous l'articulation d'une succession de polarités notionnelles – la lettre et l'esprit, la loi et l'évangile, la liberté et la servitude etc. – que le théologien allemand entendait réorganiser la doctrine luthérienne dans son ouvrage systématique traduit en français sous le titre *Luther : introduction à une réflexion théologique*<sup>511</sup>. Nous croyons que chez Melanchthon la question du sens de cette construction différentielle se pose peut-être encore avec une plus grande urgence. Si la doctrine luthérienne peut en effet se prêter à être recomposée et réaménagée *après coup* sous un système de *coupures dichotomiques*, c'est au contraire immédiatement, expressément et déjà dans sa *superstructure apparente* que la somme des *Loci communes* se construit d'emblée dans un jeu

---

<sup>511</sup> Voir Ebeling, *op. cit.*, et notamment la préface qui marque déjà avec netteté cette intention d'une recomposition « polarisée » de la doctrine luthérienne.

de différences. La structure dichotomique du schéma organisationnel des *Lieux* appartient donc en propre à la logique patente de son enchaînement discursif.

Et le commentateur qui s'interroge sur la signification et sur les figures précises de la première formalisation « polarisante » du discours théologique à Wittenberg semble donc pouvoir trouver dans les premiers *Loci* de Melanchthon la plus féconde matière à réflexion. Mais cette structure différentielle est-elle bien toujours simple et univoque ? La dichotomie de la Loi et de l'Évangile est-elle bien, par exemple, homogène ou isomorphe à la distinction de l'affect et du *vis cognoscendi* que nous avons pu rencontrer à l'occasion de notre chapitre précédent ? La reconstruction dichotomique du discours obéit-elle bien au mobile d'un impératif de forme, de méthode ou de doctrine uniques ? Ces questions se font d'autant plus pressante que la configuration de ces *différences* et leur statut dans l'économie du discours théologique paraissent manifestement – et à un niveau d'abord très banalement structurel – irréductibles à un schéma de composition uniforme. Certaines dichotomies se donnent comme des différences internes à un *locus* unique – comme la partition de l'*affectus* et du *vis cognoscendi* qui structure la discussion du premier lieu *de homines*. Certaines dichotomies sont non seulement internes mais *constituent* aussi et *en elles-mêmes* un lieu commun autonome – comme la différence de l'Ancien et du Nouveau Testament, ou l'opposition du vieil et du nouvel homme, qui construisent deux *loci* indépendants dans la dernière partie du traité. Certaines dichotomies se réfèrent à l'inverse à *l'opposition externe* de deux lieux distincts – et notamment la différence matricielle de la Loi et de l'Évangile, ou du péché et de la foi. Quel est le sens – et la fonction épistémique précise – de cette construction dichotomique ? Peut-on rendre raison des « lois de structure » de cet entrelacement de différences et du jeu des digressions, des dérives et des déplacements conceptuels qui clivent constamment le traité ? Peut-on décrire un *dynamisme schématique* ou une *procédure discursive* uniques qui rendrait raison  *systématiquement* de la dérivation successive des dichotomies doctrinales ? Ces dichotomies s'ordonnent-elles finalement à la ligne de clivage dessinée par une fracture simple et nourricière ?

Dans l'ordre du jeu des coupures thématiques et notionnelles de la somme des *Loci communes*, la scansion de la Loi et de l'Évangile a assurément une fonction nodale et un statut de principe. La reconstruction luthérienne de la doctrine chrétienne s'est elle-même très tôt recentrée sur le principe de cette opposition. « A peu près toute l'Écriture et la connaissance de toute la théologie tiennent à la juste connaissance de la loi et de l'Évangile<sup>512</sup> » ; « Celui

---

<sup>512</sup> WA 3, 12 cité par Ebeling (*op. cit.*), p. 100.

qui sait distinguer correctement l'Évangile de la loi, qu'il remercie Dieu et qu'il sache qu'il est théologien<sup>513</sup> ». Dans le *corpus* luthérien – et jusque dans ses productions littéraires les plus tardives – le commentateur ne manque pas d'occasion de découvrir, sous diverses formules mais toujours au sein d'une visée doctrinale globalement identique, la profession de la centralité de cette dichotomie. Toutes réfèrent expressément la maîtrise et la connaissance intégrales de l'enseignement chrétien à la seule intelligence du sens de la distinction de ce qui se présente aussi comme les deux *moments génériques* de la Parole divine.

En 1520, dans le sermon *Des bonnes œuvres*, dans le *Prélude*, ou dans le traité *de la liberté du chrétien*, l'opposition d'une Parole législative prescriptive et accusatrice, et d'une promesse consolatrice et justifiante apparaît comme le nerf d'une série d'argumentations dogmatiques sur l'indifférence des œuvres extérieures, sur la justification par la foi, ou sur le caractère non sacrificiel de la messe<sup>514</sup>. En ce sens, – et malgré l'intention manifeste de Luther de lui conférer par ailleurs quelque chose qui s'apparente aussi à un statut rituel et à une valeur quasi-incantatoire – l'opposition des deux genres fondamentaux de *verbes divins* est assurément bien plus qu'un slogan accessoire ou qu'un label superficiel de la doctrine luthérienne. S'il n'est pas un label ornemental, le clivage de la Loi et de l'Évangile n'est pourtant jamais non plus, et à proprement parler, un axiome, une prémisse ou un présupposé de l'argumentation théologique de la première Réforme.

Dans l'économie de la *Liberté du chrétien* ou du *Sermon sur le Nouveau testament*, c'est souvent au point de départ d'un autre couple d'opposition – l'homme intérieur et l'homme extérieur ; la multiplicité ou l'unicité de la loi<sup>515</sup> – que s'ordonne d'abord le développement de la discussion doctrinale. C'est assez tardivement dans l'économie textuelle – souvent vers le milieu du traité – que l'opposition nourricière du commandement et de la promesse se laisse finalement découvrir et formuler avec une pleine expressivité. Mais cette découverte coïncide alors avec un *point de bascule* et un *front de renversement* qui non seulement éclaire le sens et fortifie rétrospectivement les bases des présupposés initiaux du discours – l'opposition de la chair et de l'esprit dans la *Liberté du chrétien* par exemple – mais en garantit aussi le changement de régime et en motive le passage dans un versant

---

<sup>513</sup> WA 7, 502 (cité par Ebeling, *ibid.*) De manière générale, notre discussion fait ici écho au septième chapitre de l'ouvrage (« Loi et Évangile »). Nous n'adhérons toutefois pas pleinement aux remarques formelles de Ebeling sur la nature de la *distinction* de la Loi et de l'Évangile (p. 102 : la distinction ne serait pas une alternative, ni une coupure, ni une séparation : ces raffinements nous paraissent en un sens plus « spéculatifs » que luthériens. Quoi qu'il en soit nous verrons que la distinction a, dans le cercle de l'épistémologie mélanchthonienne une structure et une fonction formelle précise : *la contrariété*).

<sup>514</sup> Voir « Des bonnes œuvres » in Luther, *Œuvres*, op. cit., p. 437 ; « Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église », *ibid.*, p. 711 ; « De la Liberté du chrétien », *ibid.*, p. 839.

<sup>515</sup> Voir, *ibid.* p. 711 ; « Sermon sur le nouveau testament », *ibid.*, p. 677.

positif, c'est-à-dire aussi bien *consolateur* et *affirmatif*<sup>516</sup>. Ni prémisse présupposée, ni ornement discursif de surface, l'opposition de la Loi et de l'Évangile s'atteste ordinairement comme *l'infrastructure profonde* de la doctrine théologique, comme le noyau de son organisation circulaire – comme le point de jonction inespéré d'un point de départ problématique, hypothétique ou négatif, et d'une fin assertorique et « curative ». Sur ce point, la formalisation mélanchthonienne s'avère être encore un homologue strict des schémas de construction du discours luthérien : c'est au centre des *Loci communes* et au point de rencontre des volets négatif et positif de la doctrine que le sens de l'opposition de la Loi et de l'Évangile est finalement discuté.

#### §12. Premier survol du *locus de evangelio* : l'Évangile comme promesse.

C'est autour d'une réflexion sur la fonction discursive et sur la portée argumentative de cette opposition que nous articulerons l'ensemble du commentaire à venir. Ce commentaire s'indexera à une série d'interrogations qui sembleront épuiser la formulation du problème même de la méthode de la théologie des *Lieux*: en quel sens l'opposition de la Loi et de l'Évangile organise-t-elle le système intégral des différences et des dichotomies du traité ? Quelle fonction et quelle efficacité stratégiques ou polémiques assume-t-elle par ailleurs vis-à-vis de l'entreprise d'accusation de la « sophistique théologique » ? Dans quelles limites l'infrastructure de ce premier clivage permet-il encore de fonder simultanément les *prémisses doctrinales* – la justification par la foi – et les *impératifs de méthode* – la transparence de la Parole – de la théologie de Wittenberg ? La formulation de la distinction se voit-elle aussi affectée – dans son sens dogmatique ou dans sa fonction de référent thématique – par sa remise en forme et sa recomposition topique ? Mais surtout, à quelle *source scripturaire* peut-on référer non seulement l'idée de cet opposition de la Loi et de l'Évangile mais aussi, et bien plus, la thèse de sa *centralité théologique* et de son *opérativité exégétique* ?

Dans les *Loci communes*, le sens de la différence de la Loi et de l'Évangile est discuté à l'occasion de la présentation du *locus de evangelio*. Il nous faut remarquer ainsi que

---

<sup>516</sup> Nous reviendrons dans notre chapitre suivant sur le sermon sur la Cène de 1520. Dans le traité *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, la distinction de la Loi et de l'Évangile, exposée à partir du huitième paragraphe, vient refonder ce qui commençait à s'annoncer depuis les deux paragraphes précédents comme la première formulation de la thèse de la justification par la foi. Cette thèse de la justification par la foi est d'abord lancée à partir du point de vue de l'opposition de l'intériorité et de l'extériorité (§3 et 4), et notamment à partir de l'idée d'une indifférence de la réalité et de la condition externes vis-à-vis de la justice réelle. Au tournant du huitième paragraphe, la discussion s'infléchit progressivement vers une réflexion sur le sens de l'efficacité de la foi. C'est dans l'opposition de la Loi et de l'Évangile, que la différence du péché et de la foi trouve donc le *lieu* et l'occasion de sa détermination plénière

ce qui s'avoue d'abord comme une opposition entre deux lieux distincts du parcours de la somme théologique, est en fait strictement confiné dans la clôture discursive d'un lieu unique. Si le *locus de lege* offrait le site d'une discussion approfondie et positive sur la diversité générique des lois, c'est à la matière d'une *contrariété* que le thème de l'Évangile fournit au contraire un espace d'expression. Le *locus de evangelio* s'articule autour d'une discussion initiale sur la nature de l'Évangile – *Quid Evangelium ?* – et d'une réflexion consécutive sur l'opposition de sa puissance propre (*de vi Evangelii*) et de la puissance de la Loi (*de vi legis*). Le développement initial du *quid evangelium ?* est l'occasion d'une mise au point sur les conditions d'une exégèse typologique, c'est-à-dire sur les conditions d'une interprétation de l'Ancien Testament orientée selon la perspective de sa mise en relation avec l'événement christique.

Nous reviendrons en détail sur cette exégèse typologique dans le chapitre suivant, qui sera globalement consacré à l'étude de l'accusation wittenbergeoise de l'allégorie. Conformément au canon de l'interprétation luthérienne – telle qu'elle se laisse déjà attester par exemple dans le *Prélude* ou dans le *Sermon sur le Nouveau Testament*<sup>517</sup> – Melanchthon découvre dans le cœur de l'Écriture vétéro-testamentaire, un certain nombre de *promesses* qui tout à la fois valent en elles-mêmes et littéralement comme *garantie d'un bien matériel* et *préfigurent* en même temps aussi le testament néotestamentaire (c'est-à-dire la Cène). En ce sens, Melanchthon pourra découvrir un certain nombre d'anticipations de la promesse christique, notamment dans le récit biblique de *Genèse*, 3[15] – l'annonce de l'inimitié héréditaire de la femme et du serpent –, mais aussi dans le *Deutéronome* 18[18] – la promesse d'un prophète et d'un juge pour la nation israélite – ou encore dans la consolation divine de David qui suit l'accusation du prophète Natân – « Tu ne mourras pas », *2 Samuel*, 12[13]. Ce double-sens de la « promesse » des temps hébraïques – *promesse littérale d'un bien temporel* et *préfiguration de la promesse christique de la rémission des péchés*, est au cœur des difficultés de l'entreprise typologique de l'exégèse de l'Ancien Testament. Nous verrons qu'en elle se laisse aussi énoncer ce qui se donnera, par la suite, comme le « sens opératoire » de la méthode de la réorganisation topique en théologie. En elle encore s'ébauche d'avance la complexité structurelle et, si l'on peut dire, la « dualité dimensionnelle » de la distinction de l'Évangile et de la Loi – et ce que nous décrirons notamment comme son double caractère *synchronique* et *diachronique*.

---

<sup>517</sup> « Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église », *ibid.*, p. 740 - 741 ; « Sermon sur le nouveau testament », *ibid.*, p. 681.

Cette complexité n'apparaît pas d'emblée dans l'économie de l'analytique de la promesse. Dans le *locus de evangelio*, Melanchthon s'attache d'abord à rabattre la dichotomie de la Loi et de l'Évangile sur l'opposition simple de deux modes génériques de la Parole divine et de « deux parties de l'Écriture » :

« De manière générale, il y a deux parties dans l'Écriture, la loi et l'évangile. La loi révèle le péché, l'évangile la grâce. La loi manifeste la maladie, l'évangile le remède. La loi est le ministère de la mort, pour employer les termes de Paul, et l'évangile le ministère de la vie et de la paix.<sup>518</sup> »

Le jeu de confrontation que notre auteur construit ici mobilise des oppositions notionnelles globalement bien connues. Le couple de l'Évangile et de la Loi se voit rattaché d'abord à la fracture du péché et de la grâce, et cette fracture même est finalement explicitée par l'analogie paulinienne de la maladie et de sa thérapie. L'Évangile est une puissance curative, une puissance de guérison, et c'est en ce sens d'abord qu'elle assume contre l'efficiencia mortifère de la Loi, le « ministère de la vie et de la paix » (« *vita ac pacis* »), ces deux derniers termes étant ici tenus pour globalement équivalents. L'énoncé de ce caractère thérapeutique de l'Évangile n'a évidemment qu'une dimension *partiellement* métaphorique – et c'est cet entre-deux qu'il s'agira précisément de comprendre. C'est en effet à l'office de la vraie vie, de la vie éternelle, que s'indexe *littéralement* la parole évangélique. A cette première définition fonctionnelle – définition par la cause finale –, succède bientôt une *définition essentielle* de notre opposition. Cette définition essentielle se voit formulée dans les termes suivants à l'ouverture du paragraphe spécifiquement consacré à la *natura evangelii* :

« De la même manière que la loi est ce qui prescrit le droit et révèle le péché, l'évangile est la promesse de la grâce et de la miséricorde divine, qui est le pardon du péché et le testament de la bienveillance de Dieu à notre égard. Par ce testament, notre âme est assurée de la bienveillance de Dieu. Par lui, nous croyons que toutes nos fautes ont été pardonnées, et nous sommes raffermis dans notre amour et nos louanges de Dieu, assurés d'être bienheureux et de le rejoindre, comme nous l'expliquerons plus avant en discutant du pouvoir de l'Évangile. Christ est la garantie de toutes ces promesses, et pour cette raison nous devons référer à lui seul toutes les promesses de l'Écriture. Parce que Christ a d'abord été révélé obscurément, mais après cela il s'est fait connaître avec de plus en plus de clarté.<sup>519</sup> »

---

<sup>518</sup> « *Duae in universum scripturae partes sunt, lex et evangelium. Lex peccatum ostendit, evangelium gratiam. Lex morbum indicat, evangelium remedium. Lex mortis ministra est, ut Pauli verbis utamur, evangelium vitae ac pacis.* », *ibid.*, p. 160, 4[4]

<sup>519</sup> « *Sicut lex est, qua recta mandatur, qua peccatum ostenditur, ita evangelium est promissio gratiae seu misericordiae dei adeoque condonatio peccati et testimonium benevolentiae dei erga nos, quo testimonio certi animi nostri de benevolentiae dei erga nos, quo testimonio certi animi nostri de benevolentia dei vident sibi*

La distinction de la Loi et de l'Évangile est donc à la fois le principe de la *scansion objective* de l'Écriture entre deux genres de Parole – commandement et promesse, ce qui prescrit et ce qui atteste – et l'instrument premier de l'exégèse typologique. C'est ainsi que la partition présentée en ouverture du paragraphe motivera directement à la suite un assez long excursus sur les *antécédents* et sur les préfigurations (Melanchthon parle plutôt d'« adombrationes » : d'esquisses) du testament christique dans l'Ancien Testament. En ce sens, c'est bien ce *testament final* de la résurrection des péchés (« *promissio gratiae* », « *condonatio peccati* ») qui s'énonce comme l'évènement *ultime* de la Parole divine. Et c'est alors à cet évènement dernier que semble devoir être référée de préférence et au sens propre la signification même du terme « Évangile ».

§13. La figure dialectique de l'opposition de la Loi et de l'Évangile : synchronie et schématisation de la contrariété.

L'Évangile, c'est la *Parole de promesse* qui atteste de la miséricorde et de la bienveillance de Dieu. Pourtant, ce n'est pas à une *opposition chronologique*, et donc pas non plus à la partition de l'Ancien et du Nouveau Testament que Melanchthon assigne finalement la distinction dont nous nous enquérons ici. Les deux *modes génériques* du Verbe divin ont au contraire une efficacité et une manifestation toujours *contemporaines*. En ce sens encore, l'Évangile ne doit pas être confondu non plus avec les seuls livres des témoignages des apôtres :

« Mais l'Écriture ne nous a pas donné la loi et l'évangile pour que nous puissions penser que seul ce que Matthieu, Marc, Luc et Jean ont écrit est l'évangile, et que les livres de Moïse ne sont rien d'autre que la loi. Mais le régime [ratio] de l'évangile est épars, et les promesses sont disséminées aussi à travers tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. De la même manière, la loi aussi est disséminée communément dans tous les volumes de l'Ancien et du Nouveau Testament. L'opinion commune qui prétend que la distinction de la loi et de l'évangile relève d'une différence d'époques [tempora] n'est pas correcte, bien que parfois la loi ait été révélée d'une part, et d'autre part la loi selon une autre voie [aliter]. Tous les temps qui nous sont connus sont à la fois un temps de la loi et un temps de l'évangile, et tous les hommes ont été ainsi justifiés de la même manière : le péché a été révélé par la loi, et la grâce par la promesse de l'évangile.<sup>520</sup> »

condonatum omnem culpam et erecti ament, laudent deum, exhilarentur et exultent in deo, ut infra de vi evangelii dicemus. Porro illarum promissionum omnium pignus est Christus, quare in eum referendae sunt omnes scripturae promissiones, qui obscure primum, postea subinde clarius revelatus est. », *ibid.*, p. 162, 4 [10]

<sup>520</sup> « Neque vero ita legem et evangelium tradidit scriptura, ut evangelium id modo putes, quod scripserunt Matthaeus, Marcus, Lucas et Johannes, Mosi libros nihil nisi legem. Sed sparsa est evangelii ratio, sparsae sunt

Le sens précis de la distinction de la Loi et de l'Évangile doit donc être caractérisée sous au moins trois traits que nous pouvons tenter de détailler comme suit :

a) La distinction de la Loi et de l'Évangile dessine l'espace d'une *complémentarité* dans le plan de la topique théologique. Si la parole évangélique est toujours ici décrite dans le jeu de sa relation avec son *autre législatif*, c'est d'abord parce que chacun des deux modes génériques de la Parole n'a jamais, *en soi*, d'autonomie notionnelle réelle. L'Évangile, comme la Loi ne peuvent être conçus que comme des *moments hétéronomes* d'une notion complète qui n'est précisément que leur rencontre et leur superposition. Cette dépendance mutuelle s'atteste d'abord à la prégnance manifeste que Melanchthon entend conférer à la *définition fonctionnelle* de la Loi ou de l'Évangile vis-à-vis de toute tentative de *définition essentielle*. Ainsi la caractérisation de la Loi comme « commandement », « prescription » ou « révélation du droit » est-elle à la fois correcte *en soi* en même temps que parfaitement insuffisante *dans l'économie de la doctrine chrétienne*. Tout commandement n'est pas « loi » au sens théologique du terme – seul l'est le *commandement impossible* : le commandement qui accuse, qui condamne, qui révèle et pose simultanément le péché, et donc requiert aussi d'avance, et du fond même de son institution, le complément et l'addition seconde d'une *grâce possible*.

De la même manière, l'Évangile ne peut être définie restrictivement comme une simple « promesse », ou comme une « attestation » ou une « garantie » d'un bien. Toute promesse n'est pas évangélique, mais la promesse évangélique n'est que la secondarité d'une *consolation*, l'attestation postérieure d'une rémission, c'est-à-dire d'une « remise de dette », d'une correction ou d'un rétablissement *des droits*. Or consolatrice, la parole évangélique ne peut l'être que sur fond d'une offense et d'une accusation préalables. Si l'évangile est la garantie d'une correction et d'un rétablissement de la dignité, c'est qu'une perte ou qu'une condamnation la précède toujours nécessairement. En ce sens, l'articulation des deux *modes génériques* de la Parole divine, laisse circuler, au sein même de leur hétéronomie réciproque, un déséquilibre et une hiérarchie de dépendances : si les deux moments de la Loi et de l'Évangile s'entre-définissent et s'inter-configurent toujours, la Loi demeure toujours pourtant chronologiquement première. Et chaque parole évangélique est donc assignée, selon une

promissiones in omnes libros veteris ac novi testamenti ; Rursum leges etiam sparsae sunt in omnia tum veteris tum novi testamenti volumina. Nec, ut volgo putant, discriminata sunt legis et evangelii tempora, quamquam alias lex, alias evangelium subinde aliter revelata sunt. Omne tempus, quod ad mentes nostras attinet, est legis atque evangelii tempus, sicut omnibus temporibus eodem modo homines iustificati sunt, peccatum per legem ostensum est, gratia per promissionem seu evangelium. », *ibid.*, p. 160, 4[5].

fonction rigoureusement bijective, à une et une seule parole législative antérieure. C'est à une *peine définie* que la promesse oppose l'efficacité d'une grâce correspondante. Et même lorsque Christ promettra comme « en bloc » la rémission et la grâce de toutes les peines et de toutes les accusations contractées, cette garantie ne s'attestera que comme la conséquence et comme la consolation seconde d'une idéalisation, d'une généralisation et d'une radicalisation menées en amont dans le cercle de « la » Loi elle-même : *la condamnation massive et définitive à la damnation*.

De la même manière, il nous faut ainsi reconnaître que la puissance de la Loi et celle de l'Évangile ne peuvent se déployer que dans des mesures ou selon des portées rigoureusement homologues. Si l'Évangile est la correction et le rétablissement postérieur d'une peine antécédente, la puissance de sa grâce ne porte jamais plus loin que sur la *mesure même* de la sanction infligée. Cette symétrie des mesures, des extensions ou des proportions respectives de la perte et de sa rémission délimite le sens absolument matriciel de la *complémentarité* de la Loi et de l'Évangile. Loi et Évangile sont complémentaires en cela d'abord qu'elles concourent pareillement à renforcer la puissance totale et unique de la Parole par un jeu de réactions hyperboliques et d'inflations mutuelles d'accusations et de grâces. En ce sens aussi, ce qui se donnait d'abord comme *l'antériorité chronologique* de la Loi se renverse par suite dans une évidente *postériorité téléologique* : c'est pour manifester la gloire de Dieu, et pour conférer à la grâce une portée et une urgence *infinies* que la Loi assume sa fonction dernière – le ministère de l'indignité et de la condamnation suprême, l'institution de la *damnation*.

b) Cette *hétéronomie* des notions, cette *complémentarité* des ministères et cette *symétrie* des puissances de la Loi et de l'Évangile rend encore raison du titre exact sous lequel nous devrions qualifier leur mode d'articulation. C'est sous les labels imprécis, et souvent même inexacts, d'une « opposition », d'une « dichotomie », d'un « clivage » ou d'une « division » que nous entendions provisoirement dénoter le *mode de rapport* qui rattache et rassemble les deux modes génériques de la Parole divine. Sous la diversité de ces noms, la *fonction dialectique* exacte de l'union ou de la *coniunctio* – pour employer le lexique mélanchthonien lui-même – de la Loi et de l'Évangile était en un sens toujours masquée. Le titre dialectique de l'articulation du *moment accusateur* et du *moment consolateur* de l'Écriture doit être bien plutôt caractérisé comme celui de la *contrariété*. La Loi et l'Évangile sont des *contraires*, au sens exact selon lequel cette « contrariété » a pu être rencontrée dans les études précédentes sur la dialectique ou sur la rhétorique du réformateur : c'est-à-dire

comme un *locus communis* de la définition. Ce qui se laissait découvrir comme le principe de partition du matériau scripturaire, se donne donc en fait comme l'exemplification théologique d'un lieu commun dialectique, c'est-à-dire comme un *schème formel* ou comme une *catégorie pure* d'analyse et d'extension thématique de la *materia* d'un régime de discours.

Mais de quelle *materia*, la contrariété de la Loi et de l'Évangile est-elle le développement discursif ? La réponse à cette question a déjà été entrevue dans la citation exposée plus haut : l'opposition des deux genres de la Parole se donne comme un principe de partition du *canon scripturaire* : comme ce en vertu de quoi l'exégète peut d'abord affirmer qu'« il y a deux parties dans l'Écriture<sup>521</sup> ». La distinction de la Loi et l'Évangile, c'est donc la « fonction contraire » appliquée à l'univers de discours délimité par la clôture propre de la Bible. Par là, la Loi et l'Évangile n'ouvrent pas seulement l'extension discursive d'une *sphère particulière* de contrariété dans l'univers scripturaire, mais la Loi et l'Évangile délimitent l'espace de la contrariété même de cet univers. La distinction de la Loi et de l'Évangile est le titre et l'allure que revêt la matrice dialectique du *locus* de contrariété dans le cercle du *subiectum* biblique. Or l'exemplification et l'application particulière d'un *locus* dialectique dans le domaine clos d'un régime spécifique de discours a précisément été décrit dans nos chapitres antérieurs comme un *capuut* ou comme un *locus communis* générique d'une science.

Ce que nous venons d'esquisser ici, c'est donc la *déduction dialectique* des lieux de la Loi et de l'Évangile. C'est à leur contrariété nourricière que s'ordonnent par suite toutes les contrariétés dérivées de l'univers biblique. Nous comprenons maintenant aussi en quel sens et pour quels desseins Melanchthon s'attache à multiplier les assignations de la distinction de la Loi et de l'Évangile à des couples diversifiés de contrariétés : *maladie et guérison, mort et vie, peine et rémission, condamnation et grâce*. Aucune de ces contrariétés ne doit, si nous nous en tenons à la lettre de ce que nous venons d'explicitier, se concevoir comme une simple figure ou comme une métaphore de la description de l'opposition des deux modes génériques de la Parole : mais chacune de ces contrariétés s'ordonne et s'inclut *rigoureusement* dans l'extension large de la forme primitive de la Loi et de l'Évangile. Bien loin d'être des figures d'illustrations ou des simples modèles possibles pour une analogie, les contrariétés suscitées sont seulement des exemples, des moments et des parties propres de la contrariété matricielle du commandement et de la promesse.

c) Cette contrariété revêt encore un caractère essentiellement *synchronique*. La Loi et l'Évangile exercent leurs ministères respectifs de manière toujours *contemporaine* ou

---

<sup>521</sup> *ibid.*, p. 160, 4[4]

*simultanée* et le jeu de leur cohabitation ne saurait donc jamais délimiter le principe d'une partition seulement *chronologique* de l'Écriture. En ce sens, la complémentarité des deux régimes de la Parole divine construit une *opposition* par principe *transversale* à la partition de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ni fondement d'une césure chronologique simple entre un avant et un après évènementiels, ni marqueur d'un mouvement rotatif d'alternatives ou du retour cyclique entre deux périodes historiques constamment réitérées, la contrariété topique de la Loi et de l'Évangile est absolument étrangère à tout schéma d'ordonnement temporel ou historique de la Parole. La synchronie de notre opposition dit donc d'abord son caractère essentiel, principiel, transhistorique. La striure apparente et la superstructure différentielle que configure l'opposition de surface entre les temps vétéro-testamentaires et l'époque de la nouvelle Alliance, ne se juxtaposent jamais avec l'infrastructure profonde de la contrariété essentielle du Verbe. De cette contrariété, tous les âges du monde (« omne tempus ») supportent constamment la bivalence. La permanente coïncidence du ministère législatif et du ministère évangélique constitue par là aussi la *structure constante des temps présents*. Et en ce sens, la distinction de la Loi et de l'Évangile est bien plus qu'un simple principe rétrospectif d'*exégèse* : en tant qu'elle se donne comme la chaire structurelle de l'actualité, notre opposition est encore aussi un principe opératoire pour l'herméneutique des *temps présents* et pour l'interprétation programmatique de l'avenir.

C'est ainsi sous le signe constant de l'ambivalence et de l'équivoque que Luther par exemple tâchera de décrire la nature de son époque<sup>522</sup>. Si l'on s'en tient à la thèse d'une co-présence et d'une synchronie constante du ministère du péché et du ministère de la grâce, il semble qu'il nous faille admettre que cette équivocité n'est ni neuve ni originale. Par delà les lourdes apparences de disparités, l'histoire humaine dans son versant théologique doit se concevoir essentiellement – entre la Chute et l'eschatologie finale – sous le schéma de la constante réitération du Même. L'histoire théologique n'apporte à l'histoire humaine que la mention d'une dissémination et d'une dispersion (« sparta ») constante d'un jeu répété de *figures semblables du Verbe*. Ces figures de la Paroles s'ordonnent toujours à la contrariété nourricière du commandement et de la promesse. Ceci n'implique certes pas que l'histoire théologique soit sans spécificité, sans rebond et sans aspérités. En ce sens, nous verrons que Melancthon aura aussi à penser, au sein même de la somme de la doctrine chrétienne, quelque chose de tel qu'une *innovation historique radicale*, ou qu'une rupture événementielle irréductible – à commencer par celle de l'incarnation et de la Passion du Christ. Seulement les

<sup>522</sup> Voir à ce sujet l'article de Ph. Büttgen, « Eschatologie et temps présent chez Martin Luther » in Éric Alliez, Gerhart Schröder, Barbara Cassin, Gisela Febel, Michel Nancy (dir.), *Metamorphosen der Zeit*, München, Wilhelm Fink (Ursprünge der Moderne, 2), 1999, p. 343-361.

aspérités de cette histoire théologique, et jusqu'à l'évènement même de la révélation néo-testamentaire, devront aussi se laisser interpréter dans les seules bornes de la contrariété de la Loi et de l'Évangile. C'est comme une innovation ou comme une reconfiguration *immanentes* à leur opposition – mais peut-être aussi comme une réforme du sens même de leur articulation – que le théologien doit tenter d'entendre l'efficace événementielle des grands moments de l'histoire théologique.

§14. Le statut dialectique de l'opposition de l'Ancien et du Nouveau Testament : la fonction de partition scripturaire.

Mais si la contrariété des ministères de la Loi et de l'Évangile n'a toujours qu'une dimension strictement synchronique – si la fonction mortifère de la Parole et son office de rédemption se laissent toujours penser sous le schéma temporel d'une stricte co-présence ou d'une simple contemporanéité – il nous faut tâcher de comprendre par ailleurs quelle relation exacte cette *contrariété* entretient avec la partition de l'Ancien et du Nouveau Testament. Nous avons mentionné, à l'issue des remarques antérieures, la nécessaire transversalité et l'hétérogénéité fonctionnelle des deux schémas d'oppositions. En même temps, nous affirmions encore, dans notre deuxième série de précisions, que la contrariété de la promesse et du commandement devait aussi constituer la clôture et l'extension intégrales de *toutes les contrariétés* scripturaires. La somme des partitions, des césures, des oppositions, des dichotomies, ou des antinomies de l'Écriture devaient ainsi pouvoir être, d'une manière ou d'une autre, référée au schéma de la contrariété native de la Loi et de l'Évangile.

C'est alors seulement comme à un système d'exemplification, de parties propres, de subdivisions intestines ou de coupures internes que le jeu total des *différences bibliques* devait être renvoyé à l'enclos de la différence des deux genres ou des deux modes de manifestations fondamentales de la Parole. En quel sens peut-on précisément situer la distinction de l'Ancien et du Nouveau Testament en regard de la contrariété synchronique de la Loi et de l'Évangile ? En quel sens une distinction temporelle – une rupture diachronique et événementielle – affecte-t-elle la signification de cette contrariété ? En quel sens la structure du lien des deux ministères du Verbe – complémentarité, contrariété, synchronie – se voit-elle finalement infléchir par l'œuvre propre des striures du *tempus* et des révélations effectives de la Parole ?

La discussion de ces quelques questions marque le deuxième point d'inflexion du mouvement discursif des *Loci communes* de 1521. Après avoir longuement traité de la

justification, de la foi, et de son efficence – traitement sur lequel nous aurons à revenir bientôt –, Melanchthon expose et contracte la *summa* du *locus de lege* dans une série de trente trois affirmations qui clôturent le développement du moment proprement *thérapeutique* de la doctrine chrétienne (Evangile, grâce, foi). Le chapitre qui suit se présente à nous sous le titre « De discrimine veteris ac novi testamenti item de abrogatione legis. » Le problème de la distinction de l’Ancien et du Nouveau Testament est donc d’emblée rattaché à une réflexion sur le sens de *l’abrogation de la Loi*. Bien plus, le fait de cette abrogation se laisse énoncer encore comme la conséquence ou comme l’équivalence (« item ») de la distinction même des deux temps scripturaires. Après avoir affirmé la stricte synchronie et la simultanéité constante des offices du verbe prescriptif et du verbe consolateur, après avoir, bien plus, insisté sur l’étanchéité stricte des deux ordres synchronique et diachronique de distinctions scripturaires, Melanchthon assigne donc finalement à l’évènement de *l’abrogation de la Loi* le point focal historique du partage de l’Ancien et du Nouveau dans l’économie du texte biblique. Le régime de la nouveauté coïncide donc avec le *fait historique* de l’abolition ou de l’invalidation – comment faut-il le caractériser ? – du ministère mortifère de l’accusation. Mais ce ministère doit aussi se *survivre à son abrogation* puisqu’il lui faut être en même temps constamment contemporain de tous les *tempora* de la révélation du Verbe. Comment peut-on lever cette apparence d’aporie ?

Fidèle aux grands principes du programme d’une réorganisation totale des lignes de césure topique sous la contrariété matricielle de la Loi et de l’Evangile, Melanchthon réfère expressément à cette dernière l’enjeu du problème même de la partition chronologique de l’Ecriture :

« A partir de ce que nous avons dit au sujet de la loi et de l’évangile, et de leurs fonctions respectives, chacun peut aisément se figurer la différence de l’ancien et du nouveau testament. Et de la même manière qu’ils ont manqué la distinction de la loi et de l’évangile, les scolastiques se sont aussi embourbés ici. Parce qu’ils appellent ancien testament une loi qui requiert des œuvres extérieures, et le nouveau testament, une loi qui requiert des affects en surcroît des œuvres extérieures. A cause de cela, la grandeur et la plénitude de la grâce ont été obscurcies.<sup>523</sup> »

Les « scolastiques » se sont donc égarés en rabattant l’opposition de l’Ancien et du Nouveau Testament sur une rupture immanente aux genres mêmes de la Loi. C’est ainsi que la

---

<sup>523</sup> « Ex iis, quae de lege ac evangelio deque legis et evangelii officio diximus, colligi facile potest, quid intersit inter vetus testamentum ac novum. Qua in re non aliter atque in discrimine legis ac evangelii misere laborant scholae, cum vetus testamentum vocant legem quandam, quae externa tantum opera exigat, novum legem, quae praeter externa opera etiam affectus exigat. Quo fit, ut obscuretur gratiae maiestas et amplitudo », *ibid.*, p. 288, 7[1-2].

césure des deux livres s'est vue finalement renvoyée au *discrimen* entre une loi « mosaïque » qui ne légiférerait que sur les actions extérieures et une loi néo-testamentaire qui y ajouterait, en outre, une exigence de *perfection affective*. Melanchthon ne manque pas de rappeler que les développements argumentatifs antérieurs offrent déjà suffisamment d'occasion de contester la possibilité de principe d'une telle interprétation. Une telle lecture ruine évidemment le sens même de l'opposition de la Loi et de l'Évangile, mais elle insinue aussi et d'abord, dans la chair même de la Loi, une coupure illégitime entre deux ordres fantasmés de prescriptions réglementaires. Pour Melanchthon, une Loi théologique – qu'il s'agisse de la loi naturelle et de la loi divine – ne prescrit jamais de simples *actions extérieures*. Une telle loi ne pourrait accomplir son ministère de mort et sa fonction d'accusation puisque sa réalisation serait toujours et par principe homogène au pouvoir de notre *liberté extérieure*. Or le propre de la Loi, c'est de contenir en elle-même les conditions qui fixent l'impossibilité stricte de sa résolution. Seule une telle prescription *intenable* peut être pleinement accusatrice.

Et intenable, la Loi ne peut l'être qu'en légiférant dans le domaine propre de l'affectivité<sup>524</sup> – en prescrivant par exemple l'amour de Dieu, l'assistance de l'autre et le partage des biens contre le sens et l'inertie du tropisme « égoïste » de l'homme naturel. La ligne de démarcation « scolastique » manque donc doublement la signification réelle de la distinction de l'Ancien et du Nouveau Testament. Mais quelle est alors cette signification réelle ? Et surtout comment peut-elle s'accorder pleinement avec les thèses que notre réformateur formulait précédemment au sujet des attributs centraux de l'opposition de la Loi et de l'Évangile – synchronie, matricialité etc. ? Melanchthon nous dit :

« J'appelle l'ancien testament la promesse d'une bénédiction matérielle, conjointe avec la prescription d'une loi. Parce que Dieu demande la droiture à travers la loi, et promet aussi une récompense pour celle-ci, comme la terre de Canaan, la santé etc. [...] A l'inverse, le nouveau testament n'est rien d'autre que la promesse de tous les biens en dehors de la loi, sans regard de notre propre droiture. Dans l'ancien testament, des bonnes choses sont promises, mais dans le même temps, il est commandé au peuple d'accomplir la loi. Dans le nouveau testament, des bonnes choses sont promises sans conditions, et nous sommes obligés à rien en retour.<sup>525</sup> »

<sup>524</sup> Pour Luther, comme pour Melanchthon, la loi mosaïque légifère toujours déjà dans le domaine de l'affectivité : et notamment dans le premier principe du décalogue qui prescrit précisément la *foi* en un Dieu unique. Voir à ce sujet, le traité des *Bonnes œuvres* (*op. cit.*)

<sup>525</sup> « Ego vetus testamentum voco promissionem rerum corporalium coniunctam cum exactione legis. Nam et per legem exigit iustitiam dues et mercedem illius pollicetur, Cananaeam terram, opes etc. [...] Contra novum testamentum non aliud est nisi bonorum omnium promissio citra legem, nullo iustitiarum nostrarum respectu. Veteri testamento promittebantur bona, sed simul exigebatur a populo legis impletio ; novo promittuntur bona citra conditionem, cum nihil a nobis vicissim exigatur. », *ibid.*, p. 290, 5[3-5]

Contre la thèse « scolastique » d'une différence interne aux genres de la Loi, Melancthon tend donc à considérer que la coupure de l'Ancien et du Nouveau Testament se rattache en dernier recours à une différence immanente aux genres de l'évangile. Cette différence est d'abord indexée à une distinction sur la qualité et la quantité des *biens promis*. Si l'évangile de l'Ancien Testament n'atteste que des promesses relatives à un bien temporel et matériel – « le pays de Canaan, la santé » ; l'évangile du Nouveau porte au contraire sur une certaine universalité du bien – « toutes les choses bonnes ». Et par cette universalité du bon, il ne faut évidemment pas entendre une somme ou une floraison de biens matériels accumulés mais la grâce et la vie éternelle elle-même. Si la promesse de la Parole vétéro-testamentaire ne garantit que des biens uniques, matériels et temporels, la promesse christique délivre au contraire un bien universel, spirituel et éternel.

Mais cette première opposition ne constitue pas l'essentiel de l'*inflexion* que subit le sens même du mot « testament » dans la transition de son usage mosaïque à son emploi christique. Cette inflexion touche d'abord à la nature du *lien* qui rattache la promesse à son autre législatif. Dans les temps de l'Ancien Testament, la garantie de la réalisation de la promesse est toujours rigoureusement conditionnée à la clause de l'observance de la Loi. En ce sens la Loi y est contemporaine de l'Évangile dans le sens d'une rigoureuse simultanéité, et même d'un entrelacement natif : la proclamation de la promesse s'entremêle, dans l'instant précis de sa manifestation, avec l'institution d'un tissu de prescriptions règlementaires. Ces prescriptions règlementaires appartiennent à la logique même de l'attestation et de la garantie : l'alliance de Dieu et des hommes est réciproque et symétrique ; et la promesse d'un don se conjoint ainsi avec la constitution corrélative et immédiate d'une dette. Le pays de Canaan n'est promis que sous la clause d'une observance des lois mosaïques, la bénédiction de la descendance abrahamique n'est jurée que sous la condition de la pratique de la circoncision etc.

§15. Partition de l'Ancien et du Nouveau Testament et coupure oblique dans la contrariété de la Loi et de l'Évangile : la partition des deux âges comme fonction de reduplication et de redoublement sémantique des *loci*.

S'il y a donc bien toujours complémentarité, contrariété et synchronie de la Loi et de l'Évangile dans l'économie de l'Ancien Testament, ces attributs revêtent en même temps un sens bien différent de celui qu'ils dénotaient tout d'abord dans notre description antérieure. La synchronie dit la stricte *simultanéité temporelle* et l'entrelacement effectif des deux régimes

de la Parole dans l'instantané d'une révélation. La contrariété formule la stricte relativité oppositive du don et de la dette, de la créance et du débit – et non pas ou non plus la conflictualité et l'inimitié mortelles de deux ministères mutuellement insupportables. La complémentarité énonce enfin l'inter-conditionnement et la dépendance mutuelle des possibilités ou des puissances de réalisation de la promesse et de sa clause légale. Partout dans le testament mosaïque, Loi et Evangile *marquent donc leur profonde complicité*. A l'inverse, le moment de la Parole néo-testamentaire décrira la rupture et le déchirement profonds de cet entre-nouement et de cette intimité tissés par le couple des contraires dans le régime du « vieux » Verbe. La promesse christique est une promesse « sans conditions », étrangère à la Loi, hétérogène à la logique de la rétribution des dettes ou de la remise des créances.

Ce que le Nouveau Testament institue, dans le cœur même de son opposition avec son « autre » hébraïque, c'est donc un *nouveau sens d'être* du rapport de la Loi et de l'Evangile, une *nouvelle acception* de la logique de leur contrariété. Et le *discrimen* qui rend raison de l'opposition de l'Ancien et du Nouveau Testament s'avoue par là aussi comme une *coupure immanente* à la scansion de la promesse et du commandement. Cette coupure est contemporaine de l'*altération* du sens d'être du rapport de la Loi et de l'Evangile ; elle en remodèle la signification ; elle en reconfigure la structure. C'est donc à l'*institution d'un sens nouveau de l'évangile* – sens d'une promesse inconditionnelle et déliée de toute corrélation législative – que Melanchthon réfère en dernière instance l'évènement de la révélation christique. Et l'institution de ce sens nouveau de la promesse ne coïncide pas seulement avec l'assignation de l'alliance à un nouveau *genre de bien promis*, mais cette institution se conjoint aussi avec le remodelage même, et si l'on peut dire la *réformation*, du sens originare de la contrariété de la loi et de l'évangile. L'évènement-Christ, c'est l'entrée de la *contrariété* des régimes de Parole, dans un *nouvel âge de révélation*. Ce nouvel âge se laissera finalement décrire comme celui d'une exacerbation de la conflictualité des deux ministères, comme la déchirure profonde de leurs instances de manifestations – et en dernier recours encore comme la virulence et l'infinisisation de la portée de leurs puissances respectives et contraires : *la gravité d'une disjonction binaire du salut et de la damnation*.

Mais si le sens d'être de l'Evangile, comme le sens d'être de l'*articulation en contrariété* de la Loi et de l'Evangile se sont vu pareillement altérés dans l'évènement de la proclamation christique, ne faut-il pas aussi penser que le sens même du troisième terme – la Loi – ne sorte jamais non plus lui-même indemne de la rupture scellée par l'avènement du verbe néo-testamentaire ? Ne peut-on ou ne doit-on pas aussi penser le *discrimen* de l'Ancien et du Nouveau testament sous la figure d'une *opposition immanente* à la Loi – d'une

opposition immanente à la Loi qui ne soit plus celle sous laquelle se sont laissés « embourber » les théologiens « scolastiques » ? Lorsque Melanchthon discute, à la suite immédiate de notre citation précédente, de la question de l'abrogation de la Loi, c'est évidemment la Loi divine – la loi mosaïque – qu'il a d'abord en vue<sup>526</sup>. Sur ce point, l'accusation des « scolastiques » va porter sur la thèse d'une rémanence post-christique du décalogue. La loi divine est, depuis le *locus de lege*, divisée en trois parties : morale, judiciaire et cérémonielle<sup>527</sup>. Sur les deux dernières parties, les réflexions des théologiens semblent toujours converger : elles ont été abrogées depuis l'institution de la parole christique. Mais qu'en est-il du décalogue – ou loi morale ? Melanchthon nous dit :

« Vous comprenez maintenant selon quelle étendue nous sommes libres du Décalogue. D'abord, [nous en sommes libres] parce qu'il ne peut condamner ceux qui sont en Christ, même s'ils sont pécheurs. Mais nous sommes aussi libres parce que ceux qui sont en Christ sont guidés par l'Esprit à observer la loi. Par l'Esprit, ils observent la loi, aiment et craignent Dieu, s'appliquent par eux même à l'assistance de leurs voisins, et désirent [spontanément] la moindre chose que la loi prescrit. Et ils feraient de même si aucune loi n'avait été donnée. Car leur volonté, l'Esprit, n'est rien d'autre que la loi vivante.<sup>528</sup> »

Notre réformateur reconvoque ici les deux sens complémentaires de la *justification* pour rendre raison de la thèse d'une stricte abrogation christique de la loi mosaïque. D'une part, le chrétien – ce qui s'identifie ici strictement à celui qui accueille l'Esprit Saint – est justifié en ce sens où *l'opérativité mortifère* de la Loi est suspendue et où le régime de son accusation est du même coup levé – c'est le moment de la remise des dettes et de la rémission des péchés. D'autre part le chrétien est justifié en ce sens où l'Esprit l'anime et le mène spontanément selon les voies des prescriptions réglementaires – c'est le moment de l'effectuation seconde de la justice instituée. Melanchthon confirmera par suite explicitement l'abrogation christique stricte de la loi mosaïque. L'évènement de l'incarnation – ou, si l'on veut être plus rigoureux : de la Passion comme effectuation dernière du testament – coïncide donc avec la suspension de l'efficacité du ministère propre du Deutéronome. La contrariété de la Loi et de l'Évangile se laisse donc signaler, par delà ce point de rupture qui marque le passage de l'Ancien au Nouveau Testament, comme la contradiction stricte ou l'impossibilité de la cohabitation de la Parole christique et de la loi mosaïque. La parole du nouveau

<sup>526</sup> Ce qui s'atteste suffisamment à la triple référence à ses moments moraux, judiciaires et cérémoniels. *Ibid.*, p. 290, 7[7].

<sup>527</sup> *Ibid.*, p. 110, 3[46].

<sup>528</sup> « Habes, quatenus a decalogo liberi simus. Primum, quod tametsi peccatores damnare non possit eos, qui in Christo sunt ; deinde quod, qui sunt in Christo, spiritu trahuntur ad legem faciendam et spiritu faciunt, amantes, timentes deum, proximis necessitatibus se accommodant atque ea ipsa cupiunt, quae lex praecipiebat, facturi, etiamsi nulla esset lex lata. Nec aliud est eorum voluntas, nempe spiritus, quam viva lex. », *ibid.*, p. 298, 5[27].

testament chasse, suspend et révoque l'ordre de mission de la loi de Moïse. En cela consiste d'abord ce que nous désignons plus haut sous ce titre d'« inimitié mortelle » – terme emprunté à Gerhard Ebeling – ou de « conflictualité ouverte » de la Loi et de l'Évangile dans les temps de la proclamation christique. Tous les liens que tissaient la promesse et son corrélat prescriptif dans les temps du régime vétéro-testamentaire sont *rompus* à l'âge du Nouveau Testament. Et la contrariété de la Loi et de l'Évangile ne désigne plus dès lors que la contradiction violente et l'impossibilité rigoureuse d'une coexistence de leurs offices respectifs – mort et vie, poison et remède, damnation et miséricorde éternelle. Leur synchronie ne dit plus que le jeu de leurs alternances et la virulence de leurs combats.

Et leur complémentarité ne formule plus que l'acceptation logique d'une interdépendance notionnelle. Dans l'institution de la promesse christique, la loi mosaïque est réduite au silence. Mais simultanément, le temps de la grâce accueille aussi l'efficacité d'un Esprit qui se laisse décrire sous les traits d'une « loi vivante ». L'homme régénéré par la foi – l'homme justifié – s'emploie spontanément, dans son aurore et dans son inaugurale liberté, à observer par soi les *prescriptions* d'une loi qui lui commande « l'amour de Dieu » et l'« assistance de l'autre. » Par delà la caducité et la cadavérisation de la loi de Moïse, c'est donc une nouvelle figure de la Loi qui surgit dans la contemporanéité de l'âge du Christ. Et c'est encore aussi un nouveau rapport et une nouvelle modalité d'articulation de la Loi et de l'Évangile qui se fait jour à même ce surgissement. Nouvelle modalité qui ne soit plus de violence et de conflictualité, mais de complicité et de coïncidence. L'Esprit – c'est-à-dire aussi la parole évangélique elle-même – est encore une loi vivante et efficace dans les cœurs. Les deux régimes contraires de la Parole se réconcilient et se résorbent dans la communauté du ministère de la justification.

#### §16. L'abolition de la loi mosaïque et la survivance de la loi naturelle.

Mais quelle est cette loi nouvelle qui survit à la révocation et au dépérissement de la loi de Moïse ? Quelle est cette « loi vivante » qui surgit dans le cœur même et dans l'intimité de la grâce ? Cette loi nous commande, nous l'avons vu, « l'amour et la crainte de Dieu », mais aussi l'« assistance de nos voisins ». N'est ce pas précisément la loi naturelle que nous retrouvons ici sous les espèces de cette double prescription ? N'est ce pas cette loi qui condamnait et accusait, dans la simplicité de ses principes et du fond de son exigence d'altruisme, l'« égoïsme nu » et la taxie auto-référentielle de l'homme sans Dieu ? La loi pré-

mosaïque, inscrite au fer rouge dans les entrailles des cœurs par l'action accusatrice de l'Esprit, reprend donc ses fonctions et ses droits aux jours de l'abrogation du Décalogue. Et son ministère se dédouble dans l'originalité des temps christiques : *chez le chrétien régénéré par la grâce*, elle remodèle et retravaille l'affect dans le sens de la spontanéité d'une observance, *chez le vieil homme*, elle prolonge et poursuit l'œuvre mortifère du Décalogue en accusant l'œuvre propre et le dynamisme affectif de la chair. La césure diachronique ou temporelle de l'Écriture n'altère donc pas seulement le sens du *locus de evangelio*, ni la contrariété de la loi et de l'évangile.

C'est finalement encore le *locus de lege* qui voit ses partitions internes éclairées et fondées rétrospectivement par la déchirure historique de l'ancien et du nouveau testament. La rupture évènementielle de l'incarnation christique scelle la péremption de la *dimension divine* de la loi, annule la validité historique de la prescription mosaïque, et renvoie ainsi le ministère de l'accusation à l'éternité de la *lex naturae*. Si la césure diachronique du canon scripturaire s'est donc bien laissée interpréter comme un mode d'opposition *immanent* à la contrariété de la Loi et de l'Évangile, c'est en même temps aussi à une partition oblique ou à une découpe transversale que cette césure soumet la contrariété initiale. La coupure temporelle de l'ancien et du nouveau rompt *l'univocité du lieu théologique* en l'exposant à une subdivision latérale. Tous les lieux seront ainsi affectés par cette *déchirure interne* de la rupture évènementielle de la Parole néo-testamentaire. C'est par la distribution d'un double sens dans le cœur même de chaque *locus* que l'opposition de l'ancien et du nouveau testament oblitère et fractionne la topique de la doctrine chrétienne. L'évangile se voit ainsi déchiré selon la double signification d'une promesse d'un bien temporel ou d'une promesse de l'éternité ; la loi est de la même manière cisailée selon la double acception de la loi mosaïque vétéro-testamentaire ou de la loi naturelle des temps post-christiques.

L'opposition diachronique de l'Écriture ne construit donc aucun excès ou aucun surcroît de *contrariétés* en dehors de la clôture de l'opposition synchronique de la Loi et de l'Évangile. Mais la rupture historique du régime scripturaire commande un *nouveau type relationnel* de configuration ou d'ordonnancement des matières bibliques. Ce nouveau genre de la *différence*, avant ou au-delà de la *contrariété*, c'est la *partition*. C'est à une fonction de partition que s'ordonne la différence diachronique de l'ancien et du nouveau testament. L'opérativité propre du *locus* du *discrimen* de l'ancien et du nouveau régime testamentaire, c'est de cisailer chaque *locus* de la doctrine pour en dédoubler les ressources sémantiques. L'ancien et le nouveau testament, c'est l'application de la *fonction dialectique de partition* au domaine discursif de la matière biblique. Le *locus* théologique de la distinction de l'ancien et

du nouveau testament est donc l'exemplification spécifique, dans la sphère du discours assigné à la *materia* scripturaire, du *locus* formel du tout et des parties.

Mais si la partition diachronique du nouveau et de l'ancien construit bien un double sens à l'intérieur de chaque lieu doctrinal, n'est ce pas nécessairement la certitude même de la doctrine qui est atteinte dans cette diffraction sémantique ? Comment le discours théologique peut-il finalement se satisfaire d'une telle équivocité des termes-clés qui résument le parcours de sa somme ? Et que peut-il bien rester de la validité exégétique de ces *loci* alors même qu'ils ne désignent apparemment rien de semblable selon qu'ils se rencontrent dans l'Ancien ou dans le Nouveau Testament ? Et que penser enfin du problème même de cette unité des deux régimes historiques du canon biblique ? La doctrine n'est-elle pas fatalement morcelée, recomposée, redupliquée, répétée toujours selon deux moments rigoureusement hétérogènes ? L'Ancien et le Nouveau Testament ne composent-ils pas finalement deux doctrines, deux sommes théologiques, deux organisations topiques rigoureusement étanches ?

§17. Le statut dialectique de la différence de *l'homme extérieur* et de *l'homme intérieur* : le schématisme *causal* appliqué à l'analyse des effets affectifs de la Parole.

Ces dernières difficultés font signe vers le problème de la critique wittenbergeoise de l'exégèse allégorique. Nous consacrerons notre dernier chapitre – le suivant – à la question de cette allégorie. Cette étude sera l'occasion d'une tentative d'éclaircissement des *points d'ombre* qui peuvent encore s'insinuer derrière l'apparente rémanence de ce double-sens scripturaire. Il nous faut conclure pour le moment ce premier parcours systématique des *Loci* en tentant de nous interroger plus avant sur la *signification dialectique* du dernier grand schéma d'opposition qui structure la logique de la somme : celle de *l'homo exterior* et de *l'homo interior*. C'est sous la formule voisine de la distinction *de veteri ac novo homine* que le manuel de 1521 désigne ce *locus* que nous avons encore rencontré précédemment sous l'auspice de la scansion paulinienne de la chair et de l'esprit. Le *locus* de *veteri ac novo homine* s'insère entre la discussion du *discrimen* de l'Ancien et du Nouveau Testament et la dernière partie des *Loci*, consacrée essentiellement à une méditation sur l'institution sacramentaire (*De signis*). Dans la première version du manuel que nous commentons ici, le *lieu* du vieil homme et de l'homme nouveau est en un sens inclus dans le chapitre même sur la distinction des deux livres bibliques. Bien qu'il ne faille pas prêter à cette inclusion formelle une portée et une signification *doctrinale* trop large, même à supposer qu'elle relève d'une intention ferme et délibérée de notre auteur ; nous remarquerons toutefois qu'elle tend encore

à confirmer l'incorporation globale du thème de l' « homme » dans l'économie des *scansions internes* au Livre.

Cette incorporation n'a plus à nous étonner tant nous avons déjà eu à remarquer le caractère profondément méta-anthropologique de la théologie des *Lieux*. C'est sans doute selon une portée encore radicalisée que cette dispense théologique de l'anthropologie se retrouvera encore dans le mouvement discursif qui nous intéresse ici : réenrichie et consolidée par la clarification dernière de la contrariété de la Loi et de l'Évangile, l'opposition du vieil homme et de l'homme nouveau n'apparaîtra plus ici que comme un mode – dont nous aurons à comprendre l'affiliation dialectique – et pour ainsi dire comme un *pli* du Livre lui-même. Le *locus* est particulièrement bref puisqu'il n'occupe pas même deux pages dans la typographie – pourtant très condensée – du *Corpus reformatorum*. Melancthon ouvre son analyse en notant :

« J'ai dit que notre liberté n'était pas encore pleinement accomplie puisque la sanctification n'est pas non plus encore pleinement accomplie en nous. Parce que la sanctification commence comme un acte de l'Esprit de Dieu et que nous sommes toujours en train d'être sanctifiés tant que la chair n'est pas complètement anéantie. Et c'est pourquoi les Saints ont une double nature, esprit et chair, nouvel homme et vieil homme, homme intérieur et homme extérieur. La chair ne désigne pas seulement le corps, comme nous l'avons déjà remarqué, mais le tout de l'homme naturel [*ψυχικόν*], comme l'appelle Paul [dans les *Corinthiens* 2 [14]], celui qui est sujet aux affects et aux émotions naturelles. « Chair », « vieil homme », « homme extérieur » signifient la même chose.<sup>529</sup> »

Nous ne reviendrons pas sur le sens du jeu de ces identifications lexicales auxquelles nous nous étions déjà longuement attardés à l'occasion du commentaire du *locus de peccato*. Comme en ouverture du manuel, Melancthon confirme ici, presque à la fin de ses *Loci*, que les termes pauliniens et interchangeable du « vieil homme », de la « chair » ou de l' « homme extérieur » se réfèrent – conformément au langage métonymique de la Bible – au tout de l'homme *ψυχικόν* – à l'intégralité des « puissances propres » de la nature humaine. Nous savons que cet homme *ψυχικόν* est évidemment aussi le *corpus peccati*, et que l'extension du lexique de la chair ou de l'homme extérieur délimite par là encore la clôture même du régime du péché. Ces superpositions terminologiques ne sont pas nouvelles. Le lieu du péché les formulait déjà avec une pleine expressivité. Pourquoi Melancthon juge-t-il bon

---

<sup>529</sup> « Dixi libertatem nondum consummatam esse, quod et sanctificatio nondum in nobis consummata sit. Coepimus enim spiritu dei sanctificari sanctificamurque, dum caro illa prosus enecetur. Ita fit, ut duplex sit sanctorum natura, spiritus et caro, novus homo et vetus, interior homo et exterior. Caro non corpus tantum designat, ut supra disputatum est, sed totum plane hominem *ψυχικόν*, ut vocat Paulus, hoc est eum, qui naturalibus affectibus et motibus obnoxius est. Idem quod caro, significant homo vetus, itam homo exterior. », *ibid.*, p. 31, 7[79 – 80]

de les répéter dès lors – et avec une redondance si manifeste – à la fin de son traité ? Qu'est-ce donc que cette reformulation apporte-t-elle finalement encore à l'économie discursive ou à l'intention didactique de la somme ?

La première chose qu'il nous faut remarquer c'est que le redéploiement de la phraséologie paulinienne se trouve ici mise au service de la thèse de la *permanence synchronique* des « deux hommes » théologiques. Si le sens d'être du réseau des corrélations lexicales a déjà été très largement discuté par notre réformateur, cette thèse de la coexistence du *vieux* et du *nouveau*, en revanche, est nouvelle. Melanchthon s'était bien certes attaché, dans les premiers lieux négatifs du traité, à noter déjà l'identité du pécheur et de l'homme naturel – et par là encore l'impossibilité d'une auto-justification ; mais ce qu'il n'avait pas par contre jamais encore formulé, c'est l'idée selon laquelle le péché même survivait toujours à *l'institution de la grâce*. Bien au contraire, l'extension *métonymique* de l'usage du lexique de la chair – employée pour désigner le tout de l'homme – semblait d'avance interdire l'idée de cette *coexistence* synchronique de la chair et de l'esprit. Comment donc l'homme peut-il être à la fois tout entier *pécheur* – puisque c'est cette entièreté qui s'avoue d'avance sous l'extension figurative de la phraséologie biblique – et tout entier *régénéré* ? Comment donc, si les extensions du péché et de l'humanité s'attestent comme finalement équivalentes, l'homme peut-il bien être *simul iustus et peccator* ?

Cette simultanéité semble bien pouvoir s'entendre si elle tend à ne désigner que la contemporanéité de *deux parties* propres d'un tout morcelé – et notamment la synthèse de l'âme et le corps qui composeraient la somme de la substance humaine. Mais comment deux *intégralités* distinctes peuvent-elles donc cohabiter comme *intégralité* d'un même individu ? Comment deux *monopoles contraires* peuvent-ils se survivre communément dans une surface d'instanciation unique ? C'est au point exact de cette problématique que nous devons rappeler le contexte argumentatif et la situation discursive de l'extrait commenté ici. Cet extrait appartient à la discussion du *discrimen* de l'Ancien et du Nouveau Testament, et par là s'indexe encore à l'économie générale de la contrariété de la Loi et de l'Évangile. Le régime affectif ou humain s'était déjà vu caractérisé comme l'effet et le résidu opératoire de la puissance d'une Parole. Le vieil homme se donne comme l'enfant de la Loi ; et l'homme nouveau se profile encore comme le produit dérivé de l'attestation de la grâce. Le sens d'être des distinctions anthropologique s'adosse en cela à celui des scissions internes au régime de la Parole - *la foi est au péché, ce que la promesse est à l'accusation*.

Mais si cette analogie est exacte, il nous faut dire alors que le mystère de la « synchronie des deux hommes » n'est encore rien d'autre que l'écho et la contagion seconde

du mystère inaugural de la synchronie des deux régimes du Verbe. Elle n'en constitue que la transmission oblique ; elle ne s'y avoue que comme son *excroissance affective*. La division mélanchthonienne de l'*homo théologique*, qui ressurgit à la fin des *Loci* sous la thèse du *simul iustus et peccator* se voit donc réenrichie par la contrariété de la Loi et de l'Évangile d'une portée « dialectique » et d'un sens fondationnel nouveaux : comme *produit dérivé* de la puissance propre des deux genres de la Parole, la distinction est la *contagion causale* de la contrariété de la Loi et de l'Évangile. Le péché, c'est la résultante de la fonction « effectus » appliqué à la thématization de la Loi ; et la foi, c'est la *transmission efficiente* de l'analytique de l'Évangile. Si le *discrimen* de l'Ancien et du Nouveau Testament s'était donc laissé indiquer comme la coupure et comme la partition interne de la contrariété inaugurale du commandement et de la promesse ; l'opposition de l'homme intérieur et de l'homme extérieur relève finalement du schème dialectique de la cause et de l'effet. Par delà l'apparence de leur bigarrure, la structure dialectique et le jeu des dichotomies des *Loci communes* sont donc tout à fait structurés et univoques. Ce qui se laisse désigner dans la somme de 1521 sous le label indéterminé du *discrimen* – distinction, division, opposition – s'ordonne en fait sous le schéma constructif d'une simple superposition de strates schématiques :

- a) Le *discrimen* de la Loi et de l'Évangile est le produit de la fonction dialectique « *pugnantia* » appliquée à la Parole vivante manifestée dans la matière scripturaire.
- b) Le *discrimen* de l'Ancien et du Nouveau testament est l'enrichissement de cette première matière discursive, développée par l'apposition seconde du schématisme « *totum et partes* ».
- c) Le *discrimen* de l'homme intérieur et de l'homme extérieur est enfin la résultante de ce nouveau satellite notionnel encore augmenté d'une analyse développée selon le schème de la « *causae ad effectus* ».

#### §18. Conclusion.

Les trois *loci finitionum* et les trois ordres de *quaestiones* que nous avons mise au jour dans le *Compendiaria* de 1520 sont donc rigoureusement mis à l'épreuve en *théologie* dans le cas particulier d'une analyse et d'un développement thématique du canon de l'Écriture. C'est cette Écriture qui constitue le lieu de l'attestation de la Parole vivante et donc aussi le *subiectum* premier de la théologie systématique. *La théologie, c'est l'analytique*

*dialectique de la Bible*. Et les distinctions de la Loi et de l'Évangile ; de l'Ancien et du Nouveau Testament ; de l'homme extérieur et de l'homme intérieur constituent donc autant de *nervures* et de *plis* immanents à la matière biblique – autant d'armatures de ses lois de syntaxe ; autant de charpentes de ses règles de composition. En particulier, la dispense initiale de l'anthropologie se voit donc complétée dans l'économie dernière de la somme par une tentative de *généalogie scripturaire* des modes d'être de *l'homo théologique* : au terme de notre parcours, c'est finalement la Parole révélée qui s'avoue encore comme le lieu de naissance des scissions internes aux régimes de l'humanité. L'humain est une *catégorie* de la Bible, une *propriété extensive* de sa matière doctrinale. Dans la logique des *Loci communes*, c'est l'anthropologie qui s'efface devant l'ontologie chrétienne. Et cette ontologie chrétienne revêt la figure uniforme d'une analytique de la révélation.



## CHAPITRE VI

### Clôture de la doctrine et herméneutique du temps : la critique de l'allégorie et l'exégèse de la Cène.

#### §1. La position du problème de la genèse scripturaire des *loci*.

La critique de l'allégorie est, dans le cercle de la somme théologique, le *pendant et l'homologue rhétorique* de l'exigence *dialectique* d'une dispense de l'anthropologie. Celle-ci était la suite d'une attention soutenue aux contraintes formelles afférentes aux *clôtures des régimes de discours*. Celle-là nous apparaîtra comme l'écho du versant méthodique de l'exigence « exégétique » du principe de la *sola scriptura*<sup>530</sup>. Nos deux premiers chapitres sur les *Loci* se sont presque exclusivement centrés sur des questions d'ordre formel ou « structurel ». Nous tâchions d'y esquisser les premières réponses aux questions qui nous paraissaient commander, avec le plus d'urgence, l'étude des ressorts systématiques de la « nouvelle somme théologique » à Wittenberg : quelle est la *materia* de la théologie

---

<sup>530</sup> Ce chapitre concerne surtout les questions d'exégèse. Le thème exégétique n'a pas d'autonomie discursive réelle, à Wittenberg, au début de la troisième décennie du seizième siècle. En 1521, comme nous le verrons bientôt, la question exégétique se voit essentiellement référée à l'enjeu très particulier d'une discussion sur les conditions de l'interprétation typologique de la Bible. C'est à l'occasion des manuels rhétoriques, dans la première somme théologique, ou au sein même de commentaires sur des passages spécifiés du canon scripturaire que nos réformateurs dissémineront ci et là quelques réflexions sur le sens de l'activité interprétative et ses règles. Il nous faudra donc toujours nous garder de projeter sur la première exégèse luthérienne des problématiques et des perspectives qui seront celles, plus tard, d'un programme de formalisation de la méthode interprétative comme celui du *Clavis scripturae sacrae* de Flacius. Les progrès de la systématisation des principes de l'activité exégétique doivent beaucoup au recentrement du Concile de Trente sur les questions d'interprétation et notamment des questions touchant au rôle de l'autorité patristique dans la constitution doctrinale. De manière générale, c'est le contexte d'une « concurrence confessionnelle » (y compris infra-réformatrice) qui motivera les progrès de la systématisation des principes de l'activité exégétique. Sur ce sujet, du côté de la confessionnalisation luthérienne, voir en français Ph. Büttgen « Doctrine et méthode. Le sujet pastoral de l'herméneutique luthérienne (vers 1570-vers 1630) » in *Revue de métaphysique et de morale*, 2009/2 n° 62, p. 187-204. Contrairement aux traités méthodiques mentionnés dans cet article (le *Clavis*, mais aussi le *Tractatus* de Gerhard ou la « philologie » de Glassius), les *Loci communes* en 1521 n'ont pas vocation à définir au départ les règles et préceptes de l'interprétation de l'Écriture Sainte : et si les lieux théologiques doivent aussi se comprendre comme des « clés » de l'activité exégétique, cette fonction herméneutique se voit en même temps toujours subordonnée à une fonction initialement doctrinale. En particulier, il convient de ne pas faire porter de valeur trop « programmatique » ou de présumer une portée trop systématique au précepte luthérien selon lequel « *Sacra scriptura sui interpretes* » (énoncé déjà en 1520 dans *l'Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum* WA 7, 97, 20-32). Nous verrons que le problème de la source scripturaire des lieux – et donc la condition d'une extraction exégétique de la doctrine – se pose bien en 1521 : mais selon une orientation originale et par un biais qui n'indexe pas d'emblée la question de l'exégèse au problème des conditions de la constitution d'une méthode et d'une technique formalisées.

mélanchthonienne ? Quel statut y occupe le discours *de homines* ? Comment la somme intègre-t-elle, dans l'ordre de ses exposés thématiques, les règles de méthodes fixées dans l'exposé des *sciences oratoires* ? En quel sens le principe de brièveté commande-t-il la réorganisation topique et dichotomique de la doctrine de la *science divine* ? Comment doit-on enfin situer les coordonnées de cette « doctrine chrétienne » dans l'espace du système total des *artes* ?

C'est dans l'enclos de ces questions d'abord méthodiques et structurelles que se sont laissés finalement indiquer la trace et l'effet de l'autorité normative de la dialectique en théologie. Cette autorité normative s'est attestée, de la manière la plus manifeste, dans le dénudement de l'ossature *schématique* du parcours notionnel de la *doctrina christiana*. C'est sous les schémas opératoires de la *contrariété*, de la *partition* et de la *causalité* que nous avons reconstruit la genèse formelle et dialectique des modes fondamentaux de *différences* et de *corrélations* qui traversent et organisent l'espace polarisé de la topique théologique de Melanchthon. Nous avons ainsi tenté de montrer jusqu'où les dichotomies diverses de la loi et de l'évangile ; de l'ancien et du nouveau testament ; de la Parole et de l'affect – qui répondent respectivement aux schèmes formels suscités – structuraient le parcours des *loci* selon des modes d'ordonnement discursif empruntés au champ de la science pure de l'argumentation. Ce premier survol formel des *Lieux communs* de 1521 a pu rendre notamment raison de l'existence de quelque chose de tel qu'une *déduction dialectique* de la doctrine. C'est à la source des matériaux et des outils structurels de ce qui se laissait décrire, dans notre deuxième chapitre, comme la « science de la définition » - science méthodique de l'analytique pure – que la *summa* des *Loci* tire ses principales charpentes discursives et ses premiers impératifs de méthode.

Cette première caractérisation demeure en elle-même encore tout à fait insuffisante. Elle laisse notamment dans une parfaite obscurité le sens qu'il convient de conférer à ce qui semblait se donner dès le départ comme la prétention d'une *genèse scripturaire* des lieux théologiques. Le programme d'une telle *genèse* se lit, en filigrane, dans les labels divers de l'« aide-lecture », de l'« index » ou de la « nomenclature » sous lesquels Melanchthon entendait, dans son adresse à Plettener, caractériser en un mot la nature formelle de sa somme. Ces labels énoncent communément, par delà les nuances de leurs divergences secondaires, l'intention d'une fidélité exclusive de la doctrine à la rigueur littérale du canon biblique. Nous avons certes en partie décrit le *travail dialectique* à l'œuvre derrière l'architecture doctrinale apparente de la théologie de Melanchthon. Nous avons pu exhiber – bien que de manière encore tout à fait inchoative – le *modus operandi* et la fonction structurelle des grandes lignes

de clivages qui scandent le cheminement de la nomenclature des lieux. Nous avons marqué le rôle de distribution discursive, et la contrainte d'assignation thématique auxquels ces différentes couches de discriminations topiques soumettaient le divers matériel de la somme. La distinction de la loi et de l'évangile s'est ainsi vue décrite, sous le point de vue de son opérativité « régulatrice », comme la matrice topique de toutes les *contrariétés* scripturaires. La distinction du nouveau et de l'ancien testament a pu être caractérisée comme la fonction *de partition chronologique*, et donc comme le principe d'un redoublement sémantique interne à chaque *locus* de la théologie. La scansion de l'affect et de la Parole s'est enfin laissée indiquer comme la forme nourricière sous laquelle s'ordonnait le divers des *relations causales* de l'Écriture.

La réorganisation intégrale de la topique doctrinale sous l'application successive ou superposée des schèmes de ces trois ordres de *différences* lève en partie les mystères qui s'attachaient aux originalités de *l'économie systématique* du manuel. Sous l'efficiences schématique de l'opposition de la loi et de l'évangile, s'explique par exemple la récurrente mobilisation d'un schéma de contradictions et de polarités rigides – le retour incessant des scansions de la mort et de la vie, de la damnation et de la grâce, de l'abondance vaine de la loi et de la surabondance salvatrice de la brièveté fidéique etc. ; mais aussi le soupçon systématique que Melancthon semble exercer vis-à-vis du système de toutes les *marges atopiques*, de toutes les zones d'indifférence discursives, de tous les entre-deux dogmatiques, de toutes les tiédeurs doctrinales – de ces pseudo-lieux qui tendent à rassembler dans la bouillie d'une même neutralité topique les inimités irréductibles des contraires : *liberum arbitrium*, *actus elicited*, conseil, vœu, *habitus* de la foi, messe sacrificielle etc. Sous l'opérativité de l'opposition causale du ministère de la Parole et de ses excroissances affectives, s'éclaire encore l'isomorphisme ou l'homologie stricte qui rattache la logique de la triade de la loi, du péché et de la désespérance à la triade de l'évangile, de la foi, et de l'espérance. Le schème natif de la causalité atteste donc d'une certaine reconstruction symétrique du *moment humain* ; et d'une « contagion verticale » de l'opposition initiale de la promesse et de la loi, transmise, dans la sphère de l'affectivité, comme la contrariété seconde de la foi et de la désespérance. Le *sujet théologique* lui-même s'est ainsi découvert tardivement, sous l'efficiences de ce schème causal, comme le produit dérivé – l'*affectivité* seconde – de la puissance propre de la Parole spirituelle. Mais la corrélation de ces schèmes ne rend encore raison que des modalités d'une formalisation et d'un réaménagement *internes* des matières du discours théologique. Elle n'explique que les règles directrices et primitives de leur engendrement. Elle ne touche qu'aux principes constructifs de leur réaménagement

second : de l'économie de la doctrine, des schémas structurels de l'enchaînement topique, de la genèse des matières thématiques secondaires etc.

§2. L'orientation et la formulation de la question de la méthode exégétique en 1521.

Mais *quid* de la genèse même de ces trois ordres différentiels ? *Quid* de l'origine des principes recteurs de la construction du discours théologique ? Ces schèmes sont-ils des *a priori* ou des axiomes de la *scientia divina* ? Sont-ils les derniers résidus et les derniers présupposés d'une tradition plus ou moins refoulée ? C'est bien certes à partir de leurs opérations constructives que le système théologique distribue ses références matérielles et déploie ses ramifications argumentatives. C'est bien certes encore à partir de la charpente dialectique des structures pures des *loci finitionum*, que ces trois ordres différentiels tirent le fonds de leur efficence. Et en cela se justifie l'existence de ce que nous désignons plus haut sous le titre d'une « déduction dialectique de la théologie ». Cette déduction doit se concevoir comme la pratique de la dérivation – à partir des trois schèmes relationnels originaires – des fonctions d'organisation, des principes de structure, et des matières secondaires du discours. Mais qu'en est-il du mode d'engendrement de ces trois schèmes originaires *eux-mêmes* – au-delà de leur seul arrimage formel dans la normativité dialectique ? Pourquoi donc revêtent-ils finalement l'allure que Melanchthon prétend leur faire porter ? En bref, pourquoi la *contrariété* matricielle de l'Écriture serait-elle bien celle qui oppose, en dernier recours, la Loi et l'Évangile – le commandement et la promesse ? Et pourquoi la *causalité* scripturaire serait à entendre dans le sens exclusif d'une efficence affective de la Parole ?

Les principaux *loci* d'une discipline particulière sont – nous l'avons vu dans notre chapitre sur la rhétorique – les exemplifications secondes des schèmes dialectiques, appliqués à une certaine matière ou à une certaine région particulière de discours. En ce sens, si la dialectique peut bien constituer – et constitue *de fait* dans toute science légitime – l'autorité régulatrice du *développement thématique* et de l'*ordonnancement formel* d'une matière discursive, elle ne saurait jamais pour autant rendre raison de la donation même de cette matière première. La matière discursive est toujours, dans l'épistémologie de Philippe Melanchthon, le présupposé préalable, le donné et le *factum* subi de la reconstruction doctrinale. Or, la *materia* ou la clôture discursive de la théologie s'est révélée être – nous l'avons dit encore – la Parole spirituelle elle-même. Et cette Parole spirituelle ne se laisse toujours décrire et attestée que dans l'autorité unique du site de sa révélation biblique. C'est

donc à même ce site biblique que nous devons pouvoir rendre raison de la générativité des trois ordres relationnels primitifs de la théologie mélanchthonienne. Autrement dit, et si l'on s'en tient à la lettre du programme wittenbergeois, l'Écriture ne doit pas seulement fournir les matières subsidiaires des développements thématiques dérivés de la somme, mais encore justifier de l'engendrement des matières premières et de l'emplissage positif des schèmes fondateurs eux-mêmes.

C'est au point exact de cette problématique que notre étude rencontre la question du statut de l'exégèse dans la théologie des *Lieux*. Cette exégèse, nous l'avons vu, doit savoir se montrer fidèle aux prétentions qui s'énoncent sous l'axiome luthérien de la *Scriptura Sacra sui ipsius interpres*<sup>531</sup>. Si l'Écriture est sa propre interprète, et si l'interprétation se laisse toujours entendre au sens de l'extraction de la *doctrina* qui sommeille dans une matière textuelle, alors ce ne sont pas seulement les thèmes, principes et thèses, mais encore les *clés constructives* de la *doctrina* qui doivent affleurer à même le canon biblique. Ce n'est pas seulement la référence aux codes isolés de la loi et de l'évangile qui doit pouvoir se rencontrer dans l'Écriture, mais aussi l'évidence de la centralité et de la dimension matricielle de leur contrariété. Le problème de l'exégèse se formule donc ici dans l'horizon d'une question unique : *comment peut-on rendre raison de la dérivation scripturaire des schèmes fondamentaux du discours théologique et de ses principaux loci ?*

Le problème de l'exégèse se pose, dans la première théologie de Wittenberg, dans les termes d'une critique de l'allégorie. Et cette critique de l'allégorie se cristallise elle-même sur le terrain des discussions afférentes aux conditions de l'exégèse typologique. Ce réseau de coïncidences – problème général de l'exégèse, critique de l'allégorie, problème spécifique de l'exégèse typologique – ne dessine pas seulement l'espace d'une rencontre et d'une conjonction fortuites, ni même celui d'une simple co-extensivité thématique. Lorsque nous disons que le problème de l'exégèse n'est référé, en 1521 à Wittenberg, qu'au contexte argumentatif d'une critique générale de l'allégorie et d'une étude des conditions de la typologie ; nous ne disons pas seulement que celui-là n'est qu'un *corollaire constant* – mais tout de même en un sens autonome – de ceux-ci. Nous disons bien plus : le problème de l'exégèse *n'existe pas* dans la théologie de la première Réforme *sinon* dans la perspective et dans les termes restrictifs d'une discussion sur l'allégorie. La discussion exégétique en 1521, dans son volet formel et méthodique, comme dans son volet doctrinal – et nous verrons que

---

<sup>531</sup> WA 7, 97, 20-32. Voir la première note de ce chapitre à ce sujet.

les deux sont intimement corrélés – se contracte et s’abrège dans le seul cercle d’une réflexion sur les ressources et les limites propres de la typologie.

Par ce terme d’ « exégèse typologique », le théologien ou l’exégète entend désigner un mode d’interprétation du texte vétero-testamentaire conduit à partir de l’ « horizon régulateur » du Nouveau testament. L’exégèse typologique engage donc le problème spécifique de l’unité du canon biblique – par delà la scansion chronologique de l’ancien et du nouveau testament – et la possibilité de découvrir quelque chose comme une *préfiguration* du Christ et de son royaume dans les textes de l’époque « mosaïque »<sup>532</sup>. L’exégèse historico-critique contemporaine<sup>533</sup> nous a rendu en partie étranger au sens de la *difficulté spécifique* que pouvait revêtir, à l’époque de Luther, mais aussi depuis les premiers temps de la science chrétienne, la césure et l’union des deux moments du canon biblique. Depuis plus de deux siècles en effet, nous avons appris à douter de *l’unité même* de l’Ancien testament, et à nous rendre attentifs à la disparité interne de ses écrits, sous tous les rapports de leur datation, de leurs auteurs, du contexte historique de leur rédaction, de l’intention de leur message, de leur style discursif etc. Pour Melanchthon comme pour Luther, l’écriture de l’ancien testament est référée, par delà les diversités évidentes des livres qui le composent, à un auteur et à une autorité unique : celle de Moïse.

L’unité de l’Ancien Testament trouve donc, dans l’unité de cette référence à la parole mosaïque, le fondement absolu de son évidence propre. Le présupposé de cette unité – qui joue, il faut le dire, un rôle absolument central dans l’exégèse de la première théologie de Wittenberg – fournit d’avance à Melanchthon une *grille de lecture univoque* pour l’interprétation du sens de la scansion des deux moments du canon scripturaire. Cette scansion doit être celle de la rupture de *deux âges de la Parole* – une déchirure et un point d’inflexion qui dessinent le pli et la contracture nourricières du temps et de l’histoire de la révélation. La distinction de l’ancien et du nouveau testament est donc d’abord charpentée par la césure d’une *faille* temporelle – et non seulement par l’opposition chronologique continue d’un simple ordre de succession. Nous verrons qu’au schéma de cette opposition des âges de la Parole se greffe par suite la distinction radicale de deux logiques économiques, de deux régimes de discours et de deux phraséologies distinctes. En ce sens l’âge de l’institution

---

<sup>532</sup> De manière générale, et comme nous le verrons par la suite, c’est à l’autorité de Moïse que Melanchthon ou Luther – suivant en cela la tradition interprétative – réfèrent l’écriture de l’Ancien Testament. Nous parlerons donc parfois de « testament mosaïque » (toujours entre guillemets) pour désigner la première partie du canon de l’Ecriture.

<sup>533</sup> Pour une introduction aux problématiques touchant à l’exégèse vétero-testamentaire contemporaine, voir par exemple H. W. Wolff, *Ancien Testament, Problèmes d’introduction*, Genève, Labor et Fides, 1973 ou plus récemment l’ouvrage collectif sous la dir. de E. Diana, P. Davies, *Clés pour la pentateuque*, Genève, Labor et Fides, 2013.

christique se verra d'abord interprété comme celui d'une *innovation lexicale* et d'une réforme des *réseaux sémantiques* dans lesquels circule la parole vivante. Et le problème de l'exégèse typologique rencontrera ainsi d'emblée la conceptualité spécifique de la discipline rhétorique, et, par là aussi, les problématiques qui se rattachent, en général, à l'usage d'un langage figuratif. En ce sens, l'étude critique des conditions de possibilité de l'interprétation typologique finira par se confondre, presque entièrement, avec une méditation plus large sur le sens de l'*elocutio* christique et sur les modes d'efficience de la parole vivante de l'Esprit.

§3. Univocité ou littéralisme ? Les flottements des mobiles de l'accusation de l'exégèse quadruple dans les *Elementa* de 1531.

Nous partirons dans ce chapitre d'un bref parcours d'un traitement mélanchthonien « tardif » du problème de l'allégorie : celui des *Elementa rhetorices* de 1531. Nous savons qu'un long excursus sur les « quatre sens de l'Écriture » prend place dans le deuxième livre sur l'*elocutio*, à la suite immédiate de la première exposition de la théorie des tropes<sup>534</sup>. Un article de Philippe Büttgen, publié en français sous le titre « Doctrine et allégorie au début de la Réforme »<sup>535</sup>, revient longuement sur les développements de ce paragraphe, qui compte parmi les plus longs et les plus commentés du manuel rhétorique<sup>536</sup>. Nous reprendrons en partie les conclusions de cet article, et partirons des difficultés qu'elles tendent à exhiber<sup>537</sup> pour aborder par la suite le traitement « théologique » de l'exégèse allégorique dans le manuel de 1521. Nous verrons qu'une évidente filiation – aussi bien que la rémanence de difficultés communes – rattache le contenu systématique des *Elementa* aux remarques exégétiques disséminés dans les lieux de la loi cérémoniale et de l'évangile des premiers *Loci communes*. En 1521, l'enseignement rhétorique sur les tropes et sur les figures est déjà très largement formalisé : avant les *Elementa rhetorices*, Melanchthon publie, nous l'avons vu, les trois

<sup>534</sup> « De quatuor sensibus sacrarum literarum », CR XIII [466 -474].

<sup>535</sup> In *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, recueil publié sous la direction de Gilbert Dahan et Richard Goulet, Paris, VRIN, 2005, p. 289-322.

<sup>536</sup> P. Mack, A. Moss et O. Millet, que nous avons rencontrés dans nos chapitres antérieurs s'y attardent notamment dans leurs ouvrages déjà référencés (respectivement *Renaissance argument* (p. 321) *Les recueils des lieux communs* (p. 218), *Calvin et la dynamique de la parole* (p. 135)).

<sup>537</sup> De manière générale, c'est au programme esquissé à la fin de cet article que nous ordonnons l'ensemble de cette étude : « En particulier, au vu de l'utilisation intensive de la méthode des lieux dans les commentaires néotestamentaires de Melanchthon, il faudrait s'interroger sur le lien entre sens littéral et lieu commun : l'hypothèse qui demande à être vérifiée est que les lieux communs sont ce qui permet le transfert du sens littéral et son développement, à des fins de démonstration ou d'amplification, en dehors du texte qui le porte – une sorte d'alias dans l'espace du commentaire et du prêche. Pour pleinement comprendre cela, il faudrait encore situer les coordonnées exactes de l'herméneutique de Melanchthon, entre dialectique, grammaire et rhétorique. » (*ibid.* p. 320).

livres de la *Rhetorica* en 1519, et surtout les *Institutiones rhetoricae* presque en même temps que le manuel théologique.

Nous savons que le trope en général opère par substitution et par *transfert de sens*, et que ce transfert suppose une *coniunctio* ou une *corrélacion objectives* entre le sens littéral et le sens second de l'expression figurative. Les modes possibles de cette corrélation sont délimités et encadrés par les cinq « schèmes purs » que sont les *loci finitionum* de la dialectique. Sur ces points, et sur les ressorts théoriques précis de la théorie des figures, nous renvoyons le lecteur à la dernière partie du troisième chapitre de notre étude. L'allégorie, en particulier, agit selon le *locus* de la similitude, par « une sorte de comparaison<sup>538</sup> » du terme premier et du terme figuré. L'originalité remarquable de ce transfert comparatif tient, dans le cas de l'allégorie, au fait que la pratique de la comparaison demeure en même temps toujours implicite et « cachée » : le terme originaire ou natif s'efface et disparaît spontanément devant le terme second et figural, qui reste en même temps, et pour cette raison même, strictement anonyme. Dans l'allégorie, la référence réelle – le sens second – du discours n'est jamais expressément nommée. C'est en vertu d'un contexte d'usage, d'une lexicalisation<sup>539</sup> acquise, ou de l'expression explicite préalable de la décision du transfert de sens, que l'auditeur ou le lecteur peut remonter le fil qui lie le sens ordinaire du mot (par exemple : la colombe) à sa signification allégorique (la paix.) Cette remarque que Melanchthon répète immédiatement avant l'ouverture de son paragraphe de *quatuor sensibus sacrarum literatum* renferme, dans le champ de la problématique exégétique, et, par delà l'apparence de sa trivialité, une importance insigne : si la référence réelle et le sens second de l'allégorie sont toujours masqués sous le sens premier, il nous faut dire aussi que l'assignation même de cette référence n'est par principe *jamais certaine*. Que Melchisédech<sup>540</sup> signifie Christ sous le mode

<sup>538</sup> Voir Melanchthon, CR XIII [466] L'*allègoria* (en grec dans le texte) est le dernier trope à être présenté dans la première partie de la théorie de l'*elocutio*. L'allégorie est dite résidée non dans le « mot » (*verba*) mais dans le « sens » (*sententia*) du discours. C'est par le lieu de la similitude (comme la métaphore) que le transfert de sens y opère.

<sup>539</sup> En linguistique contemporaine, un trope est dit « lexicalisé » quand il est « passé dans le lexique » d'une langue – quand il accède au statut de lemme. Autrement dit, le trope lexicalisé devient seulement un deuxième usage du mot initial. Nous emploierons régulièrement ce terme de « lexicalisation » qui convient parfaitement à la théorie luthérienne ou mélanchthonienne des tropes : comme nous le verrons, c'est en effet par une forme de *lexicalisation* immédiate de ses figures tropiques que Christ opère dans l'institution de sa phraséologie.

<sup>540</sup> Melanchthon discutera de l'exégèse quadruple à partir de l'exemple du psaume 110 qui se réfère précisément à cet ordre sacerdotal de Melchisédech (« Tu es prêtre pour toujours à la manière de Melchisédech »). La figure de Melchisédech se prête particulièrement à la discussion sur le sens de l'interprétation typologique de l'A. T. puisque l'épître aux Hébreux [7] réfère elle-même le sacerdoce du « roi de paix » à l'institution anticipée du règne christique. De manière générale, les premiers réformateurs se sont clairement « inspirés » de la méthode pratiquée dans le septième chapitre de l'*épître* pour la formalisation de leur doctrine de la préfiguration : discussion terminologique et développement lexical de l'argumentation (en l'occurrence à partir de l'analyse des implications implicites du *nom propre* Melchisédech : roi de justice, roi de paix, etc.), dérivation rétrospective de la préexistence à soi du Christ sous une allure d'inférence (celui qui est béni est inférieur à celui qui bénit, donc l'ordre de Melchisédech est supérieur à l'ordre d'Aaron etc.) Nous avons placé le septième chapitre de l'Épître

d'une référence allégorique, c'est là un fait qui est, par naissance, à la fois toujours possible et toujours en même temps incertain. Cette constance de l'incertitude appartient à l'essence et à la logique structurelle de l'allégorie, L'allégorie ouvre donc bien l'espace d'une spéculation hors-sol, au sens d'abord littéral d'une recherche sans « prise textuelle » et sans ancrage ferme dans le discours interprété.

C'est précisément l'impératif de *certitude interprétative* qui fournira à Melanchthon le premier mobile de son accusation de l'herméneutique figurative. Après avoir rappelé les quatre termes du schéma sémantique standard de l'exégèse quadruple – sens historique, tropologie, allégorie, anagogie – notre auteur en vient ainsi à accuser d'emblée la « lacération du sens » qui suit de son application systématique pour l'interprétation de la lettre scripturaire :

« Certains ont stupidement enseigné qu'il y a quatre sens de l'Écriture : le littéral, le tropologique, l'allégorique et l'anagogique, et sans discernement ils ont interprété tous les versets de l'Écriture tout entière de cette façon quadruple. Il n'est pas difficile de montrer combien le procédé est défectueux. Le discours devient en effet incertain quand il est déchiré en tellement de significations différentes. Mais ces sornettes furent inventées par des incultes qui, ne possédant aucun art du dire, et voyant cependant que l'Écriture est pleine de figures, ne furent pas capables de juger comme il faut des figures. Ils furent par conséquent contraints d'inventer une nouvelle rhétorique, comme lorsqu'ils ont interprété cette phrase : Tu es prêtre pour toujours, selon l'ordre de Melchisédech.<sup>541</sup> »

La visée de la *certitude* qui commande la pratique exégétique, et qui s'énonce d'abord comme l'exigence de l'*unicité* du sens scripturaire, se conçoit ici aussi comme le principe d'un *confinement* au *sens littéral*. Si la multiplication des échelles de significations rend le texte biblique incertain, c'est en s'assignant à la stricte littéralité du texte biblique, que l'interprète se ménagera l'accès à la certitude dernière de l'Écriture. L'exactitude interprétative – *telos* dernier de toute activité exégétique – se voit donc encadrée par les deux préceptes de l'unicité du sens, et de l'amarrage dans la littéralité. Nous verrons que le flottement entre ces deux ordres d'impératifs – fidélité au sens littéral, exigence d'unicité sémantique – structure constamment l'accusation mélanchthonienne de l'allégorie. Si le réformateur tend parfois à les rapprocher, voire à les identifier rigoureusement, c'est en

---

aux Hébreux en annexe, dans la traduction œcuménique de la Bible.

<sup>541</sup> Nous suivons la traduction de Ph. Büttgen, sauf pour le terme de « nugae », que nous avons systématiquement rendu par le français « sornette » : « Quidam enim inepte tradiderunt quatuor esse scripturae sensus : Litteralem, Tropologicum, Allegoricum et Anagogicum. Et sine discrimine omnes versus totius scripturae quadrifariam interpretati sunt. Id autem quam sit viciosum facile iudicari potest. Fit enim incerta oratio, discerpta in tot sententias. Sed has nugas commenti sunt homines illiterati, qui cum nullam dicendi rationem tenerent, et tament viderent scripturam plenam esse figurarum, non potuerunt aptae de figuris iudicare », CR XII 466.

d'autres occasions, à l'allure d'une inclusion ou d'une subordination unilatérale que renvoie l'apparence de leur articulation.

Le jeu des ordres d'antériorité et de la hiérarchie des *praeceptorum* de l'exégèse surdétermine en un sens la construction argumentative de l'accusation de l'interprétation figurative, et y laisse en tout cas constamment se nouer, pour le commentateur, la trace d'une difficulté et d'une tension doctrinales. Quel motif l'impératif de certitude prescrit-il donc d'abord et avant tout à l'interprète : la restriction à la littéralité, ou la simple exigence d'unicité du sens ? Ces mobiles ne semblent jamais pleinement coïncider : si l'on s'en tient au second, une certaine interprétation figurative peut se voir, en certaines circonstances, et dans les limites d'une signification unique, autorisée ; si l'on s'en tient au premier, l'allégorie doit être en revanche exclue sans reste de l'activité interprétative. Cette fluctuation des mobiles de la critique a été remarquée, et très nettement caractérisée, dans l'article de Ph. Büttgen mentionné plus haut. Nous n'y reviendrons que pour montrer qu'il se trouve sans doute encore forcé dans le contexte discursif qui est celui des premiers *Loci communes* de 1521.

#### §4. Problème des figures et problème de la typologie : le jeu d'une identification latente.

La critique de l'exégèse allégorique va se centrer essentiellement sur le cas de l'exégèse typologique, comme la dernière citation et la référence au psaume 110 – dont Melanchthon reprendra l'interprétation quadruple – le laissent déjà suffisamment pressentir. Dans la logique de l'argumentation mélanchthonienne, les distinctions internes aux différentes échelles de sens spirituel de l'exégèse quadruple, sont très vite traversées et effacées sous le mobile unique d'une accusation générale de l'interprétation *figurative* de la Bible. C'est ainsi à rabattre le problème du sens tropologique et du sens anagogique sur la difficulté globale d'une interprétation allégorique de l'Écriture que notre auteur s'attachera d'abord dans la première partie du paragraphe. Usant des ressources de l'étymologie, Melanchthon montera par exemple que la « tropologie » désigne moins, au départ, l'échelle de la signification *morale* de la Bible – le renvoi des actes, des chroniques, des prophéties, des lois à l'institution d'une norme comportementale et éthique – que le simple usage des ressources figuratives de la rhétorique dans l'exégèse :

« Ils ont appelé tropologie [en grec dans le texte : *tropologian*] le transfert vers le sens moral, ce en quoi ils ont détourné le nom de son usage. Car la tropologie n'a rien à voir avec l'interprétation morale des discours mais exprime, en général simplement quelque chose de

figuratif [...] Comme lorsqu'il est dit : « Je porterai la calice du salut » [Psaume 115 dans la traduction de la Vulgate], c'est-à-dire je supporterai les afflictions et les peines. Le trope [*tropos* en grec] ici ne signifie par les mœurs, mais le transfert de la signification originale d'un mot vers une signification voisine<sup>542</sup>. »

De la même manière, l'anagogie se verra encore renvoyée, sous l'effet d'une enquête des racines terminologiques du mot, à un simple mode d'interprétation allégorique. Quant à l'allégorie elle-même, elle sera réduite à la pratique de l'exégèse typologique et en l'occurrence à la référence unique à l'évènement de la Cène :

« En troisième lieu, suit l'allégorie qui se rapporte à l'Eglise, et plus précisément au Christ, comme lorsqu'on dit « le prêtre selon l'ordre de Melchisédech est Christ », en se référant alors au dernier repas<sup>543</sup>. »

La stratégie de Melanchthon consistera alors à reconduire l'ensemble des trois sens spirituels de l'exégèse quadruple au seul problème de l'interprétation figurative. Pour ce faire, notre auteur tendra, d'une part, à montrer que tous les *étages sémantiques spirituels* – donc aussi l'anagogie et la tropologie – constituent des modes particuliers d'allégorie ; et, d'autre part, que l'allégorie véritable ne doit pas être entendue comme une *échelle autonome et permanente du sens biblique* mais comme un *simple trope*, qui appartient partant toujours à la seule logique et à la seule économie du sens littéral. C'est ainsi que Melanchthon pourra conserver simultanément les trois exigences apparemment incompatibles *de la fidélité à la lettre*, *de l'unicité de la signification scripturaire*, et *de la reconnaissance du fait de l'existence d'un langage figuratif dans l'Écriture* :

« Pour le reste, nous nous souviendrons que ce qu'il faut partout chercher, c'est une signification unique, certaine et simple selon les règles de la grammaire, de la dialectique et de la rhétorique. Car un discours qui n'a pas une signification unique et simple n'enseigne rien de certain. Si des figures apparaissent, celles-ci ne doivent pas engendrer une multiplicité de sens, mais bien, conformément à l'allure générale du discours, une seule signification, adapté aux règles de la langue et conforme au contexte.<sup>544</sup> »

---

<sup>542</sup> « Hanc translationem ad mores vocabant *tropologian*, cum quidem in hac voce errarent, aliud enim significat *tropologia*, videlicet, non sermonem aut interpretationem de moribus, se in genere quidquid figurate effertur, ut : Calicem salutarem accipiam, id est, perferam ad afflictiones atque aerumnas. Nam *tropos* hoc loco significat mores, sed vocem versam a nativa significatione ad vicinam. », CR XIII, 467.

<sup>543</sup> « Tertio loco allegoria sequebatur, quae pertinebat ad Ecclesiam, aut si quis dexterius tractabat ad Christum, ut : Tu Christe es sacerdos secundum ordinem Melchisedech, referebantque id tantum ad coenam Domini. », CR XIII, 467.

<sup>544</sup> « Caeterum nos meminerimus unam quandam ac certam et simplicem sententiam ubique quaerendam esse iuxta praecepta grammaticae, dialecticae et rhetoricae. Nam oratio, quae non habet unam ac simplicem sententiam, nihil certi docet. Si quae figurae occurent, hae non debent multos sensus parere, sed iuxta consuetudinem sermonis unam aliquam sententiam, quae ad caetera quadret, quae dicuntur. », *ibid.*, 468.

L'interprète rencontre, en certaines occasions, l'emploi d'un langage *littéralement figuratif*. Ces figures se conforment à l'intention rédactionnelle de l'« auteur de l'Écriture » et constituent donc, au sens le plus plein du terme, le sens « historique » du passage en question. Impératif d'unicité et exigence de littéralité se confondent ainsi rigoureusement et ménagent pareillement, dans l'espace même de leurs contraintes herméneutiques, la marge pour la découverte *occasionnelle* de figures de style. Cette découverte exégétique des figures ne doit s'entendre ni comme la reconstruction sémantique du jeu d'un symbolisme constant, ni comme la spéculation hors-sol de l'« allégorie » au sens de l'exégèse classique : elle n'est que la suite du recueil attentif des tropes *effectivement pratiqués* par l'auteur du canon scripturaire. C'est à partir de l'exemple d'une typologie que Melanchthon éclairera le fait de cette « figurativité littérale » de la Bible. Se référant toujours à l'interprétation du psaume 110, notre auteur notera ainsi :

« Dans le cas du passage que nous avons cité : « Tu es prêtre etc. » ; il faut considérer la narration dans son ensemble, et il faut se référer aux circonstances : qui parle et de quel personne parle-t-on ? Ainsi on voit que de nombreux passages ne se rapportent pas à David mais au roi éternel qui accomplit un nouvel ordre sacerdotal, rendant caduc l'ordre lévitique. On peut donc constater que le psaume ne parle de rien sinon de Christ. Il est question, au sein même du sens historique, de l'ordre du sacerdoce du Christ.<sup>545</sup> »

Dans le cas du psaume 110, les « règles de la langue », aussi bien que la considération intégrale du « contexte » de la formulation du discours, nous contraignent pareillement à présumer la stricte littéralité de la référence au Christ. L'expression même de cet « ordre de Melchisédech » auquel la royauté de David se voit rattachée, ne peut jamais désigner rien d'autre, dans les circonstances qui sont celles de son énonciation, que *l'ordre du nouveau sacerdoce christique* lui-même. Aucun ordre sacerdotal, en vigueur à l'époque du règne du roi David, ne peut, en effet, prétendre constituer *la référence contemporaine et directe* de cet ordre « éternel » dont le psautier nous rend témoignage. Il n'y a donc ici aucun sens littéral tenable en dehors de la référence typologique, c'est-à-dire en dehors du renvoi à l'évènement de la Cène du Christ. C'est l'usage rigoureux et l'application attentive des préceptes des différents *artes disserendi* qui permettent à l'interprète de dégager cette

---

<sup>545</sup> « Ut in isto loco quem citavimus : Tu es sacerdos etc. Initio tota narratio percurrenda est, et quaerendae circumstantiae, quis loquatur, de qua persona loquatur. Hic reperiemus pleraque membra nihil pertinere ad Davidem, sed ad quendam perpetuum regem, qui novo quodam sacerdotio fungetur, antiquatio Levitico. Constituendum est igitur, quod hic Psalmus de uno ac solo Christo loquatur, et literalis sensus seu historicus, in hoc versu erit de Christi sacerdotio. », CR XIII, 468.

littéralité typologique du psaume davidique – nous reviendrons sur ce point par la suite. L'interprétation scripturaire ne rencontre donc l'allégorie que dans le cas où celle-ci appartient *de fait* au sens historique et premier de la source textuelle. La recherche de la figure n'autorise en cela aucune transgression des limites prescrites par le littéralisme.

§5. Les exceptions de l'anti-allégorie : l'inflation *topique* du sens textuel.

Pourtant, la rigueur apparente de cette clause de *confinement au littéral* semble, par ailleurs, prévoir aussi certaines conditions d'aménagements – et même certaines occasions de dispense et de dérogations. Renvoyant aux commentaires luthériens du Deutéronome, Melancthon remarque qu'il semble s'y pratiquer – et légitimement – une certaine forme d'*inflation interprétative*. Luther y pratique l'« interprétation multiple », et cette interprétation « engendre des allégories »<sup>546</sup>. Comment justifier de la possibilité de cette inflation de sens ? Le maître luthérien serait-il soustrait aux règles que semblent pourtant commander l'exigence permanente de certitude ? Écoutons ici la réponse des *Elementa* à ces quelques interrogations :

« Il y a des commentaires de Luther au sujet du Deutéronome et de certains Prophètes qui montrent ce qui est le plus adapté pour ce genre d'interprétations. Ici les allégories ne nous sont pas livrées toutes seules : avant cela, l'histoire elle-même est transférée vers les lieux communs de la foi et des œuvres, et c'est de ces lieux que naissent, ensuite, les allégories. Mais cette méthode ne peut être saisie que si l'on possède une connaissance parfaite de la doctrine chrétienne.<sup>547</sup> »

Une « parfaite connaissance de la doctrine » – c'est-à-dire la maîtrise de ses principaux *lieux communs* – autorise une certaine infraction au principe de l'unicité de la signification scripturaire. L'interprète qui maîtrise à fond la *doctrina christianae* peut, dans une certaine mesure, et sur la base de l'usage des *lieux communs théologiques*, démultiplier les matières, les thèmes et les significations d'un passage textuel, selon les outils de l'analytique dialectique (c'est-à-dire, comme nous le savons, les *modi finitionum*). En ce sens, c'est à partir de ces lieux communs que les allégories – comprises ici selon la simple acception d'un mode de référence par signification dérivée – « naissent » ou « croissent »

---

<sup>546</sup> *Ibid.*, 470.

<sup>547</sup> « Extant Lutheri commentarii in Deuteronomium, et in quosdam Prophetas, qui ostendunt, quid in hoc genere enarrandi maxime deceat. Hic non traduntur solae allegoriae, sed prius historia ipsa transfertur ad locos communes fidei et operum, deinde ex locis illis nascuntur allegoriae. Sed hanc rationem nemo imitari sine excellenti doctrina potest. », CR XIII, 470.

(« nascuntur »). La dialectique et la connaissance positive de la doctrine secondent donc les instruments grammaticaux de l'interprétation littérale, dans le sens d'une inflation « allégorique » de la matière discursive de l'Écriture. Les *loci communes* assument par là, et selon l'expression de Ph. Büttgen, « une fonction de développement contrôlé d'un texte-source. » Mais la légitimité de cette pratique tient alors au fait que l'interprète *ne projette pas d'emblée* des allégories sur le sens littéral de l'Écriture, mais les laisse naître après coup par l'apposition des lieux doctrinaux.

Si cette *fonction herméneutique* des lieux communs et son rapport à la « matrice dialectique » de la doctrine ont été en partie clarifiés au cours de nos études précédentes (nous renvoyons ici notre lecteur au deuxième et troisième chapitre de cette étude, et particulièrement à l'étude des modes définitionnels du « développement thématique » d'une matière textuelle), un certain nombre de difficultés demeurent pourtant qui concernent plus spécifiquement le problème interprétatif dans *sa spécificité théologique* :

a) Nous avons rencontré, au départ, le problème général de l'exégèse comme celui des conditions de l'engendrement scripturaire des *loci*, et, mentionnant la stricte coïncidence discursive du problème exégétique global avec celui, plus restreint, des mobiles de la critique de l'interprétation allégorique, nous nous étions lancé à l'assaut des formulations rhétoriques de cette critique, espérant y trouver des indices propres à enrichir notre quête initiale sur les conditions de la *genèse biblique* de la doctrine. Or voilà que le problème est ici rigoureusement renversé. Nous cherchions, dans l'économie de la critique de l'allégorie, ce qui pouvait justifier l'idée luthérienne selon laquelle *Scriptura Sacra sui ipsius interpres*<sup>548</sup> ; et nous voilà parvenus à la conclusion inverse que les *lieux communs* de la doctrine sont les conditions nécessaires et constantes d'une interprétation exacte. Nous n'avons donc pas fait un pas, au terme de ce premier survol des *Elementa*, vers la résolution de la question de *l'engendrement scripturaire des loci communes*. Au contraire, nous avons même rajouté au mystère de cet engendrement la difficulté supplémentaire du « cercle herméneutique » de l'interconditionnement du commencement et de la fin de l'activité exégétique. Que les *lieux communs* puissent servir, après coup, de guide et de principe d'encadrement dans le développement matériel des ressources interprétatives d'une lecture de l'Écriture, c'est là une chose qui nous paraît maintenant tout à fait claire : mais comment donc cette Écriture peut-elle, en même temps, nous fournir d'elle-même et

---

<sup>548</sup> Voir à ce sujet la première note de ce chapitre.

en elle-même les clés de cette ressource interprétative ? Qu'est-ce donc qui me permet de reconnaître *comme lieu commun* ce qui n'est au départ qu'un *terme nu* dans la jungle discursive du canon biblique ? Pourquoi la somme de la « doctrine chrétienne » s'abrègerait-elle donc finalement dans les *termes* du péché, de la loi, de l'évangile et de la foi – et non pas, par exemple, dans ceux de la guerre, de la paix, de la richesse ou du peuple (donc il ne serait pas difficile de montrer qu'ils saturent aussi, et communément, les développements thématiques de l'Ancien et du Nouveau Testament) ?

b) Par ailleurs, le problème du flottement de l'ordre des priorités des différents mobiles de l'accusation exégétique ne semble pas ici pleinement résolu. En lui, s'engage aussi la question décisive du rôle et de la part respectives des moments de la *recomposition dogmatique* et de la *stricte interprétation* dans la clôture de l'activité exégétique. Successivement, Melanchthon semble avoir d'abord référée l'exigence d'exactitude à l'impératif de littéralité ; puis aligné voir confondu ce dernier avec le seul principe d'univocité sémantique ; et enfin, celui-ci semble avoir été lui-même très largement suspendu dans l'espace d'une dérogation accordée à certains types d'« interprétations multiples ». C'est en dernier recours, à la doctrine seule qu'est revenue la charge de définir et de supporter la normativité définitive de la pratique exégétique. Mais comment ce principe de *centralité doctrinale* informe-t-il, en retour, les exigences antérieures de littéralité et de certitude ? Dans quelle mesure l'inflation sémantique à l'œuvre dans l'interprétation « doctrinale » de la Bible s'accorde-t-elle encore au moins partiellement avec l'impératif du littéralisme ? A creuser plus avant la question, nous verrions qu'elle finit par se conjoindre très rigoureusement avec notre problème antérieur : dire, en effet, que l'activité interprétative peut être à la fois *doctrinale* et *littérale*, c'est encore et toujours référer la doctrine elle-même au fonds de réserve de sa source scripturaire.

c) Enfin, nos premiers commentaires sur les *Elementa* ne lèvent que partiellement les mystères qui s'attachent encore à cette *centralité typologique* du problème de l'exégèse allégorique. Alors même que Melanchthon tend à infléchir le sens de l'« allégorie exégétique » en la défaisant durement de ses liens avec l'acception initiale qu'elle revêt dans le cercle de l'exégèse quadruple de la théologie médiévale, c'est pourtant bien toujours sur le problème de l'allégorie *au sens traditionnel de la typologie* que se concentrent finalement la difficulté et les références constantes de la théorie présentée. Ce paradoxe apparent doit retenir toute notre attention. Si l'« allégorie » de l'exégèse mélanchthonienne ne désigne plus l'échelle sémantique de l'exégèse « scolastique » mais le simple « trope » ou la « figure de style », qui

se rencontre parfois, et littéralement, dans l'économie même de l'Écriture Sainte, alors pourquoi continuer à référer constamment les exemples d'allégories au seul cas de l'interprétation typologique ? L'exemple du psaume davidique et du sacerdoce de Melchisédech – qui joue un rôle argumentatif central dans la *dispositio* du paragraphe – confirme encore le fait de cette centralité. D'où vient donc, en dernière instance, ce tropisme de l'attention exégétique sur le seul cas de l'interprétation « préfigurative » de l'ancien testament ?

§6. Retour aux *loci communes* de 1521 : la critique de l'allégorie dans le *locus de evangelio* et le problème de l'anticipation vétéro-testamentaire de l'Évangile.

C'est ici qu'il nous faut revenir un temps – et une dernière fois – aux premiers *Loci communes* de Melanchthon. Dans l'économie du manuel théologique de 1521, la question de l'exégèse typologique est discutée à l'occasion du *locus de evangelio*<sup>549</sup>. Cette discussion, qui constitue le nerf de la théorie mélanchthonienne de l'Évangile, se voit motivée par la formulation préalable d'une interrogation très banalement lexicale : peut-on qualifier d'« évangeliques », *au sens propre du terme*, un certain nombre de paroles tirées du texte vétéro-testamentaire ? Ou l'« évangelisme » de certains livres et de certains passages de l'Ancien Testament n'est-il toujours que symbolique ? Cette question première, qui s'énonce – comme souvent dans les *Lieux* – dans les termes d'une investigation d'abord terminologique, se diffracte par suite, et notamment après la définition de l'« évangile » comme « promesse » et « consolation », selon la voie de deux interrogations corrélées mais distinctes :

a) Peut-on découvrir, dans l'ancien testament, un mode de parole qui s'identifie, ou du moins s'*apparente*, à celui de la *promesse* – consolation, grâce, remise de dettes, rémission des fautes ?

b) Peut-on rapprocher cette promesse vétéro-testamentaire – si elle existe – de l'Évangile christique sous un lien de synthèse comme ceux de la *préfiguration* ou de l'*anticipation* ?

C'est autour de cette catégorie de la *préfiguration* – en elle résonne toujours la racine lexicale de la « figure » – que se cristallisera finalement le débat sur l'exégèse

<sup>549</sup> Dont nous avons déjà eu à parler dans notre chapitre précédent, dans le cadre d'une étude plus structurée du sens de l'opposition de la Loi et de l'Évangile. Nous revenons ici en détail à la question du *Quid Evangelium ?* elle-même : voir à ce sujet Melanchthon, *Loci, op. cit.*, p. 162 – 176, 4[10 – 48].

typologique dans les premiers *Loci communes*. Nous citons ici à nouveau l'ouverture du *locus de evangelio*, en ajoutant à notre référence initiale, les longs développements successifs sur l'anticipation des « promesses obscures du Christ » dans l'ancien testament :

« De la même manière que la loi est ce qui prescrit le droit et révèle le péché, l'évangile est la promesse de la grâce et de la miséricorde divine, qui est le pardon du péché et le testament de la bienveillance de Dieu à notre égard. Par ce testament, notre âme est assurée de la bienveillance de Dieu. Par lui, nous croyons que toutes nos fautes ont été pardonnées, et nous sommes raffermis dans notre amour et nos louanges de Dieu, assurés d'être bienheureux et de le rejoindre, comme nous l'expliquerons plus avant en discutant du pouvoir de l'Évangile. Christ est la garantie de toutes ces promesses, et pour cette raison nous devons référer à lui seul toutes les promesses de l'Écriture. Parce que Christ a d'abord été révélé obscurément, mais après cela il s'est fait connaître avec de plus en plus de clarté. Ainsi après qu'Adam ait chuté et ait été voué à la mort éternelle, il aurait certainement péri si le Seigneur ne l'avait pas consolé par la promesse de la grâce. Dieu décrit la tyrannie du péché quand il dit au serpent : « Je mettrai une inimitié entre toi et la femme, entre ta descendance et sa descendance », et immédiatement après la victoire est promise : « La descendance de la femme te frappera à la tête. » [Gn, 3 :15] [...] C'est là la première promesse, le premier évangile. Par celui-ci, Adam a été consolé et il a pu concevoir la ferme espérance de son salut. Ainsi, il a été aussi justifié. Et par la suite, la promesse a été faite à Abraham que dans sa descendance toutes les nations de la terre seraient bénies. Certainement, cette promesse ne peut pas être comprise si elle n'est pas référée à Christ. Car Christ est assurément les entrailles d'Abraham dans lesquelles ceux qui ont été sauvés sont reçus. En d'autres termes, ont été sauvés ceux qui ont cru à la promesse faite à Abraham. Et c'est cette promesse que le nouveau testament proclame constamment. Le lecteur attentif pourra ainsi rassembler toutes les promesses qui concernent Christ sous ce lieu.<sup>550</sup> »

Et Melancthon de citer par suite l'exemple des promesses de Deutéronome 18[18-19] – la promesse de la venue d'un prophète –, de Samuel 2, 7[12-13] – promesse de l'hérédité du trône de David –, ou des livres d'Ezéchiel et d'Ésaïe. Toutes ces promesses sont référées, conformément au projet interprétatif esquissé dans notre citation, à l'évènement

---

<sup>550</sup> « Sicut lex est, qua recta mandatur, qua peccatum ostenditur, ita evangelium est promissio gratiae seu misericordiae dei adeoque condonatio peccati et testimonium benevolentiae dei erga nos, quo testimonio certi animi nostri de benevolentiae dei erga nos, quo testimonio certi animi nostri de benevolentia dei vident sibi condonatum omnem culpam et erecti ament, laudent deum, exhilarentur et exultent in deo, ut infra de vi evangelii dicemus. Porro illarum promissionum omnium pignus est Christus, quare in eum referendae sunt omnes scripturae promissiones, qui obscure primum, postea subinde clarius revelatus est. Posteaquam Adam deliquerat et iam morti aeternae destinatus erat, perisset haud dubie, ni dominus eum promissione gratiae consolatus fuisset. Tyrannis peccati describitur, cum inquit ad serpentem : « Inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius » Et statim victoria promittitur : « Ipsum semen mulieris conculcabit caput tuum. » Rectius enim meo iudicio refertur pronomen eo loco ad semen quam ad mulierem, ut in nostris codicibus legitur. Ea prima promissio est, primum evangelium, quo sublevatus Adam concepit certam suae salutis spem adeoque et iustificatus est. Deinde facta est promissio Abrahae futurum, ut in ipsius semine benedicerentur omnes gentes, quae certe nisi de Christo intelligi non potuit. Estque hic Abrahae sinus, in quem qui recepti sunt, servati sunt, id est, servati sunt, qui promissioni illi, quae Abrahae facta est, crediderunt. Atque haec promissio est, quam ubique iactat scriptura novi testamenti. », *ibid.*, p. 162 - 164, 4 [10 - 15].

christique, c'est-à-dire à la proclamation de la Cène. A la conclusion de ce mouvement argumentatif nodal, notre auteur pourra encore résumer son propos sous l'énoncé suivant :

« Donc, de cette manière, Dieu a révélé l'évangile, immédiatement après la chute d'Adam, et l'a rendu de plus en plus clair, jusqu'à ce que Christ nous soit envoyé, comme le dit Paul dans les Romains : « L'évangile concernant son Fils...qui a été promis d'abord à travers les prophètes dans les Saintes Ecritures. » Et nos évangélistes ne témoignent de rien sinon du fait que les promesses ont été accomplies.<sup>551</sup> »

Ces deux citations, que nous traiterons ensembles, sont trop riches pour pouvoir être commentés exhaustivement. C'est donc sous la série de trois remarques et précisions que nous résumerons d'abord ce qui, en elle, nous apparaît essentiel :

a) L'exégèse typologique est ici renvoyée à l'autorité paulinienne. Si le théologien peut se permettre d'interpréter certains passages de l'ancien testament comme des anticipations ou des préfigurations de l'Évangile, c'est d'abord parce que ce type d'interprétation est autorisé et même suggéré par Paul lui-même, notamment dans l'épître aux Romains 1[2], cité ici par Melancthon. De manière générale, l'autorité scripturaire sera toujours mentionnée comme le principe dernier de la légitimité de l'exégèse typologique, dans les *Loci communes* de 1521. Dans le *locus de lege*, sur lequel nous reviendrons par la suite, c'est à l'épître aux Hébreux – dont la paternité paulinienne a été abondamment discutée par Luther<sup>552</sup> – que Melancthon renverra le lecteur pour la garantie de son interprétation christo-centrée des rites du Décalogue. En cela, la pratique de l'exégèse paraît s'excepter de l'alternative que nous croyions pouvoir ébaucher plus haut entre les exigences d'une *fidélité scripturaire* et l'apparente nécessité « dogmatique » d'une *certaine spéculation*. C'est que si le nouveau testament apparaît comme le site de la réalisation des promesses de l'âge mosaïque, alors l'interprète de l'Évangile est toujours, et *par naissance*, un « typologue ». Bien plus, les évangélistes du canon de l'Écriture, pratiquent *déjà en eux-mêmes* cette typologie, et en fixent donc à la fois la possibilité de principe et les limites propres. Si une certaine exégèse spéculative se voit autorisée dans l'espace même du programme d'une stricte fidélité à la lettre biblique, c'est donc déjà parce que cette « spéculation » - ici simplement

---

<sup>551</sup> « Et in hunc modum revelavit deus evangelium statim post Adae lapsum et subinde clarius aperuit, donec exhibuit Christum. Id est quod scribit Paulus ad Rom. I. : In evangelium filii sui, « quod iam ante promisit per prophetas » in scripturis sanctis de filio suo. Et literae nostrorum evangelistarum non aliud agunt, nisi ut testentur exhibitas esse promissiones. », *ibid.*, p. 164, 4[19].

<sup>552</sup> On comparera notamment les remarques de Luther dans sa préface à l'épître aux Hébreux de 1522 (WA, 63) aux commentaires antérieurs comme ceux du sermon pour le surlendemain de Noël (WA 10). Dans la préface, notre réformateur réfute la thèse d'une paternité paulinienne de la rédaction de l'épître. Dans le sermon, c'est au contraire à Paul qu'il en attribue bien la composition.

compris au sens d'une typologie – est à l'œuvre dans l'interprétation paulinienne de l'ancien testament. Les *clés de l'écriture* sont donc bien patentes et accessibles à même le texte canonique : et les « évangélistes » apparaissent tout autant comme les législateurs *d'une norme de méthode exégétique* que comme les simples garants d'une restrictive pureté doctrinale.

b) La succession des promesses vétéro-testamentaires dessine un progrès et une gradation continuée de l'*obscurité* vers la *clarté*. On remarquera que l'idée de cette gradation semble d'abord s'opposer à la thèse, pourtant prégnante, d'une scansion radicale entre l'âge de l'Ancien et l'âge du Nouveau Testament. De même, cette idée d'un progrès continue ménage manifestement les conditions suffisantes pour remettre en partie en question le présupposé interprétatif d'une stricte unité discursive du testament « mosaïque ». Il est encore remarquable que le fait de ce progrès se laisse ici formuler dans des termes qui relèvent d'une conceptualité gnoséologique. Si c'est d'abord « obscurément » que le « proto-évangile » du serpent énonce l'évènement christique, c'est ensuite avec une précision et avec une certitude toujours accrues que la promesse progresse, jusqu'à sa réalisation dernière dans l'âge christique. Cette progression dans la clarté s'assigne donc à un *telos* qui présente ici cette spécificité insigne d'avoir déjà connu, un jour dans l'histoire, sa pleine réalisation. C'est dans l'évènement historique du Christ que la *visée de clarification* a déjà joui, si l'on peut dire, de l'occasion d'un plein emplissage. Par là, la rationalité exégétique trouve moins son « horizon régulateur » dans un principe tiré de ses ressources propres d'idéalisation, que d'une *effectivité historique, concrète et réalisée*. C'est l'institution néo-testamentaire qui s'avoue comme la *norme* et comme le *telos* de toute pratique exégétique possible. En ce sens, l'exégèse typologique a évidemment une efficacité d'abord rétrospective. C'est sous la condition d'une référence constante à « l'évènement-Christ » que le théologien peut dénuder après coup, et par delà l'obscurité initiale de son message, le sens des premières promesses de la Genèse.

Mais ici le caractère rétrospectif de la validité exégétique ne saurait être pris pour un motif d'accuser une quelconque « spéculativité » de la typologie mélanchthonienne. Si l'exégèse typologique est rétrospective, c'est d'abord parce que la promesse *vétéro-testamentaire* est *en soi* confuse ou obscure, et qu'elle n'offre donc pas en elle-même – dans la clôture de son contexte propre – les conditions suffisantes de son interprétation. L'« obscurité » ici mentionnée ne signifie donc rien d'autre que l'impossibilité de dégager un *sens univoque* pour l'interprétation d'un message ou d'une attestation scripturaire. La promesse des temps adamique ou abrahamique est obscure du fait même de son insuffisance,

de sa mutilation, et de son incomplétude propres – c'est-à-dire aussi du fait de l'insuffisance du temps de sa proclamation à rendre raison de son sens et des conditions de sa réalisation. La pratique de l'exégèse typologique est donc pleinement fidèle à la normativité définie dans le cercle des *artes disserendi* mélanchthoniens : c'est à un idéal de clarté, de « positivité du sens », et donc finalement encore de *certitudo* que s'ordonne l'intention de référer les promesses vétéro-testamentaires à la promesse évangélique. Notons encore que l'appareillage gnoséologique qui commande l'ordonnement et la hiérarchisation des promesses christiques de l'ancien testament justifie aussi *l'unité et l'identité fondamentales* de leurs contenus, par delà la diversité des âges de leur formulation. Le « proto-évangile » d'Eve et du serpent formule rigoureusement la même promesse que celle qui sera répétée bien plus tard à l'occasion de la Cène : seule une différence de *clarté sémantique* rend raison de l'apparence de leur divergence.

c) Les promesses vétéro-testamentaires sont ici comprises *littéralement* comme des annonces et comme des anticipations de la venue du Christ. Et cette venue du Christ se conçoit encore rigoureusement sous la figure événementielle unique de l'institution de la promesse eucharistique. A ce stade, il n'est donc jamais question d'une *structure de signification à double étage* – une sémantique symbolique – par laquelle quelque chose comme un sens premier et direct se verrait, après coup réassigné au sens second et dérivé de la promesse strictement évangélique. Mais cette promesse évangélique est le sens littéral et immédiat des paroles « consolatrices » de l'Ancien Testament. Autrement dit lorsque la Genèse situe dans les entrailles d'Abraham le lieu d'une future bénédiction universelle (« les nations de la terre seront bénies en ta descendance<sup>553</sup> »), le sens de cette parole ne veut *rien dire d'autre* et ne *peut s'interpréter autrement* que comme l'annonce de la rédemption par Christ. Melanchthon refuse ici de ménager l'espace pour le déploiement d'une multiplicité de sens, et notamment pour la conjonction d'un sens historique propre à l'Ancien Testament, et d'un sens typologique qui serait le produit et la secondarité d'un rapprochement du sens initial avec l'évènement successif de l'annonce de la rémission des péchés. La promesse de l'âge abrahamique ne signifie rien *dans* et *pour* l'âge abrahamique lui-même<sup>554</sup>. Ce n'est pas le pays de Canaan, le « lait et le miel » de Juda, la garantie de l'institution d'un Etat fondé sur la loi

---

<sup>553</sup> Gn [26 : 4]

<sup>554</sup> On comparera cette affirmation avec l'aveu des *Elementa* : « Ce qui s'est produit avant la révélation de l'Évangile signifiait quelque chose sur l'Évangile : c'est pourquoi il nous faut en rester à la parole de l'Évangile, sans aller chercher de nouvelle doctrine au-delà du sens grammatical », op. cit. CR XIII, 469 (trad. empruntée à Ph. Büttgen).

du décalogue, ou la libération des servitudes d’Égypte qui constituent le *sens historique* de cette promesse faite à Abraham dans la Genèse.

A propos de ces promesses temporelles, qui saturent aussi le canon du livre « mosaïque », il faudra repenser un autre mode d’articulation avec le texte néo-testamentaire – et nous verrons que cela n’ira pas sans poser aussi un certain nombre de difficultés. Mais Melancthon ne retient ici que des *promesses* à validité radicalement différée – des promesses dont le délai de carence perce d’emblée l’horizon de l’âge de leur proclamation ; des promesses qui réfèrent le fidèle, par delà toute présence vivante et toute matérialité immédiate, à l’abîme chronologique anticipé des temps d’une nouvelle alliance. Les promesses de l’âge mosaïque ne sont donc pas seulement des analogues, ou des allégories de la parole évangélique - ils n’entretiennent pas seulement avec celle-ci quelque chose comme un rapport de *similitude* – mais ces promesses sont, du fond même de leur puissance d’arrachement, directement et littéralement *évangéliques*. Il est en cela notable, que la Cène coïncide, dans la contemporanéité même de sa proclamation, avec ce qui s’avoue aussi comme la « réalisation » de toutes les promesses antérieures. La « clarté » de la promesse s’enrichit donc ici d’un sens nouveau : cette clarté n’est plus seulement celle, sémantique, d’une plénitude signitive – plus seulement celle, chronologique, d’une ultime répétition et d’une dernière formulation. Mais la promesse dernière atteste de sa validité en exhibant le fait de la *coïncidence stricte* de l’évènement sa proclamation et du *factum* de sa réalisation. C’est la *répétition christique* de la promesse adamique ou abrahamique de la Genèse qui s’avoue comme la *réalisation même* du serment attesté. Ce n’est donc pas *d’une effectuation matérielle ou historique* mais de *l’accumulation et de la redondance* même des promesses que la Parole<sup>555</sup> tire l’efficacité de son ministère de Salut. La force et la vérité d’une proclamation sont donc ici encore pleinement déterminées par un principe normatif immanent : c’est dans la seule clôture de la Parole que se joue, s’engage et se mesure aussi sa fonction de vérité.

#### §7. Le double évangélisme vétéro-testamentaire et l’origine mono-évènementielle de la grâce.

Si la mention du problème de l’allégorie n’est jamais pleinement explicite dans le cercle étroit de ce premier mouvement discursif, c’est pourtant bien à cette critique que Melancthon réfère, en filigrane, ces développements consacrés au fait de la promesse vétéro-

---

<sup>555</sup> Ce qui est ordinairement l’apanage des escrocs (la superposition et l’accumulation des promesses comme substitut de leurs réalisations) est donc ici revendiqué comme la preuve même de la *performance* de la parole christique.

testamentaire. Il est à remarquer que la thèse formulée ici semble seule permettre de conserver simultanément l'idée d'une *dimension synchronique* de l'opposition de la Loi et de l'Évangile ; et la conception mono-événementielle de la grâce. Si la bénédiction universelle promise à Adam ou à Abraham ne peut s'interpréter que comme l'annonce obscure mais expresse de la venue de Christ et de l'institution de son eucharistie ; alors il nous faut dire que cette promesse était, au moment de sa proclamation, à la fois immédiatement *valide dans ses effets* et radicalement différée dans sa réalisation. C'est parce qu'ils ont cru en Christ qu'Adam et Abraham ont été sauvés. La source du salut universel est donc toujours unique. Mais puisque la *foi seule sauve*, Adam et Abraham n'avaient pas besoin d'être contemporains de Christ pour connaître les effets de sa grâce.

En bref, c'est toujours l'évènement Christ qui sauve d'avance les générations justifiées de l'âge mosaïque. La thèse d'une jonction littérale entre ces promesses vétéro-testamentaires et les annonces anticipées de la venue du Sauveur permet donc de sauver aussi l'univocité du sens même du *salut*. L'évangile a été transmis – avec plus ou moins d'obscurité – à toutes les époques de l'histoire de l'humanité. C'est donc toujours aussi par Christ – par retard ou par anticipation – que tous les hommes ont été sauvés. S'esquissent déjà ici les premiers contours de ce qui nous faudra plus tard décrire comme la structure paradoxale mais matricielle de l'exégèse de Wittenberg : la structure de *l'a priori rétrospectif* ou « rétroactif » de l'évènement-Christ. Double paradoxe en vérité : celui d'un *a priori* rétrospectif, cela est évident. Mais aussi, et peut-être plus fondamentalement, celui d'un *a priori* évènementiel – d'une préexistence à soi de l'évènement.

Certaines promesses de l'Ancien Testament sont donc littéralement évangéliques : elles renvoient d'emblée, et dans la rigueur même de leur sens historique ou premier, à l'annonce de la rémission des péchés. Mais ce genre de *promesse* ne délimite évidemment qu'une *espèce particulière* de promesses vétéro-testamentaires. Melancthon distingue ces paroles littéralement anticipatrices des simples attestations d'un bien temporel et matériel :

« Mais il y a aussi les promesses des choses temporelles dans l'Écriture, en plus de la promesse de la vie éternelle. Des exemples de ce genre de promesse peuvent nous être fournis par la promesse faite à Noé, ou par les nombreuses promesses de la Loi concernant la terre, la santé etc. Ces promesses ne sont pas seulement des figures de la promesse spirituelle, mais sont en elles-mêmes des témoignages de la grâce de Dieu et de sa miséricorde. Ainsi, elles doivent reconforter nos consciences et nous encourager à glorifier Dieu<sup>556</sup>. »

<sup>556</sup> « Sunt in scripturis praeter hanc promissionem aeternae benedictionis etiam promissiones rerum temporalium, qualis est ea, quae facta est Noe, quales pleraeque sunt in lege de terra, de opulentia etc., quae non modo figurae sunt spiritualium promissionum, sed per sese sunt testimonia gratiae et misericordiae dei, ita ut

On remarquera le jeu des catégories quantitatives qui structure ici l'opposition des deux types de promesses. La promesse littéralement évangélique, requalifiée sous les titres de « promesse de la vie éternelle », et plus simplement de « promesse spirituelle », jouit du privilège insigne de l'*unicité*. Cette unicité est évidemment toujours celle d'un référentiel personnel et évènementiel unique : l'institution christique de la Cène et l'attestation de la rémission des péchés. A l'inverse, les promesses référées à « la terre » ou à la « santé » sont multiples et foisonnantes. On y verra l'occasion d'y débusquer encore l'expression de l'opposition standard – dans la théologie luthérienne – du régime vétéro-testamentaire de l'abondance et de l'économie néo-testamentaire de la surabondance « abrégative ». Par ailleurs, les promesses temporelles se montrent ici aussi *complices* de la parole législative – elles sont « promesses de la Loi » – là où la promesse spirituelle, comme on le sait, noue avec le régime prescriptif une inimitié mortelle. Ces points ont été suffisamment développés dans notre chapitre précédent à l'occasion de l'étude du *discrimen* de l'Ancien et du Nouveau Testament. Concentrons nous donc plutôt sur l'émergence, dans notre citation, du thème rhétorique de la « figure » (« non modo figurae... ») – dans le lexique duquel s'énoncera par la suite toute la critique mélanchthonienne de l'interprétation allégorique dans les *Loci*. Notre auteur nous dit : « ces promesses ne sont pas seulement des figures de la promesse spirituelle, mais sont en elles-mêmes des témoignages de la grâce de Dieu et de sa miséricorde. »

Cette affirmation est le nœud de l'exégèse typologique wittenbergeoise : en elle s'énonce déjà quelque chose comme la possibilité aporétique d'un « double-sens univoque » de l'« évangile ». Les promesses *temporelles* de l'Ancien Testament sont, nous l'avons dit, radicalement *distinctes* de la promesse christique de la rémission des péchés. Les premières sont plurielles, matérielles, temporelles et législatives. La seconde est unique, spirituelle, éternelle, et antinomiste. Par delà la radicalité de cette divergence, les deux types de promesses entretiennent pourtant aussi et nécessairement un *certain reste de communauté*. Et cette communauté n'est pas seulement celle d'un partage lexical : si les deux types de promesses se laissent désigner sous l'unité d'un terme unique, c'est d'abord en vertu d'une réelle homologie et donc d'une réelle similitude. La promesse temporelle, comme la promesse spirituelle sont pareillement des garanties, des anticipations d'un bien ou d'un don, des alliances contractées entre Dieu et les hommes à l'occasion d'un serment divin. Pourtant – et là se tient le nœud de la décision méthodologique et interprétative de Melanchthon – *ce n'est pas en vertu de cette similitude* que l'interprète est autorisé à qualifier aussi

---

consolentur et erigant conscientias nostras, ut deum glorificent. », *ibid.*, p. 164 – 166, 4[21 – 22].

d' « évangélique » l'attestation d'un bien seulement temporel. Une similitude, nous l'avons vu dans notre chapitre sur la rhétorique et encore brièvement rappelé plus haut, est la condition permanente et l'encadrement nécessaire de toute construction figurative du langage. C'est en vertu d'un certain mode de similitude sémantique – défini selon le schématisme des lieux dialectiques – que le sens direct, premier et immédiat, peut aussi renvoyer après coup à une signification secondaire et indirecte. C'est parce qu'un homme ressemble *de facto* – sous les rapports du caractère, de l'hygiène ou autre – à un cochon que je peux dire de lui : « c'est un cochon ».

C'est donc par la médiation de sa *signification propre* – et en vertu d'une affinité réelle des deux étages de la sémantique figurative – que le sens second peut être opératoire dans une métaphore, dans une allégorie, dans une métonymie ou autre. C'est précisément cette dimension indirecte de la signification, et cet espace d'intermédiation sémantique, que notre réformateur refuse de reconnaître dans le cas de la comparaison des deux promesses temporelle et spirituelle : si la promesse d'un bien temporel – pays de Canaan, délivrance du déluge etc. – est aussi une *parole évangélique*, ce n'est jamais seulement en fonction d'un lien de ressemblance ou d'une affinité seulement symbolique que celle-ci tisserait avec la promesse dernière et spirituelle du Christ. C'est en elle-même, dans la sphère de son efficence temporelle, et dans la clôture de l'âge de sa proclamation, que la promesse matérielle *vaut* aussi comme évangile. Et si elle vaut comme évangile, c'est précisément parce qu'elle est, elle aussi, bien que selon une extension évidemment restreinte et sous des conditions limitées, une parole de *consolation* et un serment de remise de peine. Que cette remise et que cette consolation ne soient toujours que provisoires ne change fondamentalement rien au caractère déjà évangélique de leur attestation. Lorsque Dieu annonce à David, par l'intermédiaire du prophète Natân, qu' « il ne mourra pas » - c'est là un exemple pris par Melanchthon lui-même – le sens de cette mort ne dessine évidemment que l'espace d'une promesse temporelle : c'est de la mort immédiate – de la mort du vivant ordinaire – dont il est question ici. Pourtant, en vertu de sa portée thérapeutique et de sa valeur de grâce, cette parole est déjà en elle-même, et en dehors de toute inclusion dans l'horizon interprétatif du Nouveau Testament, un *certain mode d'Évangile*. Dire que la promesse matérielle de l'ancien testament est, elle aussi, évangélique *au sens littéral* – dire qu'elle est évangélique *sans être* une figure ou une allégorie de l'annonce de la rémission des péchés – c'est donc ici refuser de référer sa validité propre à la médiation du *sens dernier de la promesse néo-testamentaire*. Dans ce cas là, et au sens strict, il n'est donc pas question de *typologie* dans l'interprétation de la promesse vétéro-testamentaire. Et pourtant, avant ou par

delà toute typologie, c'est déjà bien l'*Évangile* qui s'avoue : celui de la grâce et de la consolation provisoires de Dieu dans les temps mosaïques.

§8. Le double sens spirituel et matériel de la promesse : la polysémie scripturaire contre l'ambiguïté spéculative.

Pour des raisons chaque fois différentes, mais pour un résultat finalement commun, la promesse de la vie éternelle et les promesses des biens temporels se refusent donc toujours à être interprétées selon la voie d'une exégèse allégorique. Concluant ces premières considérations exégétiques du *locus de evangelio*, Melancthon notera ainsi :

« Je ne suis pas en train de parler de figures, mais seulement de ces passages qui peuvent clairement [palam] être pris littéralement. Et ce sont ces passages qui doivent être considérés d'abord et plus que tout. Les histoires sacrées sont parfois des illustrations des lois, et parfois de l'évangile. Indubitablement, le cas terrible de Saül se réfère aux lois. Mais le cas de David revient à l'évangile, puisqu'il obtint la grâce malgré le fait qu'il se soit compromis avec la femme d'un autre.<sup>557</sup> »

Nous retrouvons donc ici l'affiliation que semblait déjà nouer, dans l'œuvre « linguistique » mélanchthonienne, les deux exigences de clarté et de littéralité scripturaire. Ce dernier principe de fidélité au littéral est encore mis au service de la thèse d'une constante synchronie de la distinction de la Loi et de l'Évangile. Notre auteur ne semble pas nier ici, si l'on s'en tient à une interprétation stricte de la citation, l'existence possible d'une certaine ambiguïté de l'Écriture. Mais cette ambiguïté définit seulement une sphère d'indétermination exégétique que l'interprète doit, autant que possible, chercher à éviter. Ce ne sont certes que « certains passages » qui semblent offrir à l'exégète, et du moins pour le problème du pré-évangélisme de l'Ancien Testament, une pleine clarté interprétative. Mais ces passages doivent aussi constamment cristalliser son attention : c'est « avant tout », et « plus que tout » sur ce qui, dans le texte scripturaire, offre l'occasion d'une claire et littérale anticipation du testament christique, que l'exégète doit fixer l'orientation de son regard. Cette clarté et cette littéralité ne vont pas sans poser quelques difficultés, en regard notamment du principe normatif préalable de l'exclusion de la polysémie.

---

<sup>557</sup> « Nihil iam de figuris loquor, sed de iis, quae palam litera prae se fert. Nam illa potissimum spectanda sunt. Historiae sacrae alias legum, alias evangelii exempla sunt. Nam ad leges haud dubie pertinet horrendus Saulis casus. Ad evangelium David, qui cum oppressisset alienam uxorem, tament gratiam impetravit fuitque plane evangelica vox illa prophetae denunciatio... », *ibid.*, p. 166, 4[25 - 26].

C'est, en effet, et comme nous l'avons vu, sous deux allures et sous deux acceptions bien distinctes que l'Évangile se laisse finalement découvrir dans l'économie du livre « mosaïque ». En un premier sens est dit « évangile », ce qui, dans le texte de l'Ancien Testament, renvoie directement et littéralement à l'évènement de la Cène et à la promesse christique de la grâce éternelle. L'Évangile, en ce premier sens, délimite donc l'espace vétéro-testamentaire d'une impatience, d'une exception et d'une rupture chronologique – espace d'un *acompte temporel*, d'une anticipation du Christ hors de l'époque, du lieu et du régime discursif de son déploiement propre. Ici, la promesse n'est évidemment pas figurative : c'est directement et sans médiation qu'elle dénote la virtualité de la rémission. Mais en un second sens, est dite aussi « évangile », toute parole qui, par la promesse d'un bien temporel ou d'une remise de peine, console et gracie un homme ou un peuple *préalablement condamnés*. La validité de cette promesse est certes restreinte – elle ne vaut que dans les limites d'une époque, et renferme déjà en elle-même les germes de sa péremption. Mais cette promesse est pourtant déjà évangélique au sens littéral. Ce n'est jamais sous la médiation d'un sens premier et étranger – du fait d'une analogie, d'une similitude, ou d'une homologie qu'elle tisserait par exemple avec la promesse néo-testamentaire – que l'annonce des juges, la rémission de David ou la promesse de l'élection du peuple hébraïque dénotent une grâce, une miséricorde et une consolation.

Mais si nos interprétations précédentes sont exactes, il semble qu'il nous faille alors souscrire finalement à une thèse manifestement surprenante : c'est en vertu de l'idée même d'une irréductibilité du *double-sens* de la *promesse* que Melanchthon en vient à formaliser, en dernière instance, sa *critique de l'allégorie* dans le manuel théologique de 1521. C'est parce que ce mot même d'« évangile » est définitivement polysémique que l'on peut aussi qualifier d'« évangélique » ce qui ne se réfère pourtant jamais au sens apparemment premier de la promesse christique de la Cène. Comment lever les difficultés que suggère cet apparent paradoxe ? Melanchthon aurait-il sacrifié son principe d'univocité interprétative pour mieux contester la pratique de l'exégèse « à double étage » de l'interprétation allégorique ? Serait-ce au nom même de la *littéralité* – nous dirions aujourd'hui de la « lexicalisation » – d'un *double-sens* que Melanchthon dénonce finalement l'étagement des significations dont se rendrait coupable la sémantique indirecte à l'œuvre dans la construction allégorique du sens biblique ? En bref : serait-ce en vertu de la *réalité historique de l'institution* d'un double-sens que notre réformateur accuse, en dernier recours, la *tentative de reconstruire* après coup, et spéculativement, un double-sens ?

Ce que nous voyons donc se compliquer inévitablement ici, c'est la belle simplicité initiale que semblait supporter l'union de l'impératif dialectique d'*univocité* et du précepte exégétique du refus de l'allégorie. Une des clés de la solution à cette difficulté semble devoir être trouvée dans une analyse plus poussée de ce que nous décrivions précédemment comme le schématisme de partition à l'œuvre dans le *discrimen* de l'Ancien et du Nouveau Testament. Nous disions que l'opérativité propre de ce schématisme tenait essentiellement dans cette capacité à morceler la sémantique biblique, en redoublant, à l'intérieur de chaque *locus* un double sens matériel et spirituel du terme. La différence du spirituel et du temporel ne serait donc plus d'abord l'opposition de deux échelles de pratiques exégétiques, mais une *différence littérale* inscrite au cœur même d'une scansion de la phraséologie scripturaire, et arrimée à la déchirure de deux âges de la *lexicalisation*. C'est en concevant Christ comme l'instituteur d'un réseau de *tropes lexicalisés* – un réformateur de la phraséologie – que les premiers réformateurs de Wittenberg résoudre cette difficulté centrale de l'exégèse typologique. Mais n'anticipons pas trop : c'est avec Luther, et avec un bref parcours de l'analytique du testament (consignée dans le traité sur la messe de 1520) que nous tâcherons de décrire finalement la « solution rhétorique » au double problème de la polysémie des lieux scripturaire et du sens du refus de l'allégorie.

Un peu plus loin, dans la perspective d'une accusation tacite de l'exégèse érasmienne<sup>558</sup>, Melancthon précisera encore la condamnation des figures, en récusant, avec une expressivité accrue, la pratique de l'interprétation allégorique :

« Il y en a qui pensent que rien ne peut être recherché dans les histoires de l'ancien testament, sinon des allégories. Mais ici, si vous considérez le sens littéral seul, vous verrez combien d'instruction il y a à tirer de l'exemple de David. En fait, nous devrions fixer nos yeux sur cette seule signification, car en elle, l'Esprit de Dieu nous montre généreusement l'œuvre de sa colère et de sa pitié. Quelles paroles peuvent être considérées comme plus évangéliques que celles-ci : « Le Seigneur a retiré loin de toi tes péchés » ? Le pardon des péchés n'est-il pas le message central de l'évangile et de la prédication du nouveau testament ? Vous pourriez ajouter à ces exemples une multitude d'histoires tirées des évangiles.<sup>559</sup> »

<sup>558</sup> Erasme a souvent émis l'hypothèse d'un caractère strictement allégorique ou fabuleux de l'Ancien Testament. Si cette hypothèse ne s'est jamais vue strictement formalisée, on pourrait toutefois en trouver une expression très explicite, par exemple dans les *Silènes d'Alcibiade* : « Prenez l'Ancien Testament par exemple. Si vous ne prêtez attention à rien sinon à l'histoire, et que vous entendez qu'Adam a été formé à partir de la poussière, qu'une femme a été secrètement tirée de ses côtes pendant son sommeil, qu'un serpent tenta cette dernière avec une pomme [...] n'allez vous pas supposer que c'est là une fable issue de l'œuvre d'Homère ? » (Erasme, *Les silènes d'Alcibiade*, Paris, Belles Lettres, 1998).

<sup>559</sup> « Sunt, qui putant in veteris instrumenti historiis praeter allegorias nihil requirendum. Sed hic vides, quantum sit eruditionis in uno hoc Davidis exemplo, si solam literam consideres. Immo ea sola est spectanda, un qua cum irae, tum misericordiae suae opera spiritus dei nobis large exhibuit. Quae vox magis evangelica cogitari potuit quam haec : « Dominus sustulit peccatum tuum. » Annon haec summa est evangelii seu praedicationis novi

L'accusation de l'exégèse allégorique est ici l'occasion d'une radicalisation de la thèse de la *littéralité évangélique* de l'Ancien Testament. Si le schéma de la partition des deux sens de l'*évangile vétéro-testamentaire*, nous était en partie devenu clair avec nos citations précédentes, cette relative clarté est à nouveau mise à mal par ces dernières affirmations. Sous quelles coordonnées la parole mentionnée ici – « Le Seigneur a retiré loin de toi tes péchés ? » – peut-elle donc être située dans le plan dessiné par l'opposition des deux sens référencés plus haut ? S'agit-il d'une *promesse temporelle* d'un bien matériel, ou s'agit-il de la promesse spirituelle de la Cène ? Cette promesse n'est manifestement pas *directement* assignable à la rémission christique des péchés. Si c'est bien l'attestation d'une *remise des fautes* qui constitue son objet et son but, ces fautes sont ici simplement celles – temporelles – qui ne requièrent qu'une grâce provisoire. Cette interprétation doit être encore confirmée par l'assignation rigoureuse de la promesse davidique au *genre* des promesses matérielles.

Et pourtant, la fonction d'exemplarité et de maximalité (« quelles paroles peuvent être considérées comme plus évangéliques que celles-ci ? ») que semble finalement revêtir cet exemple nous incline à penser que celui-ci traverse, dans une certaine mesure, la distinction reconnue précédemment. Bien plus, c'est manifestement en fonction d'une certaine similitude, et par le jeu d'une certaine analogie (la promesse d'une rémission des fautes) que se laisse encore fixer l'affectation évangélique de la parole des Rois. C'est donc finalement au nom de cela même en vertu de quoi se voyait d'abord disqualifiée l'allégorie – la structure de la signification à double étage, ou la « sémantique analogique » – que paraît finalement se réintroduire – et peut-être clandestinement – la thèse d'une littérale « évangélicité » de l'Ancien Testament. L'exemple référencé construit donc, dans le contexte discursif qui est celui d'une accusation de l'exégèse érasmienne, une signification oblique et une zone d'indifférence en regard de notre schéma de partition initial. Ce n'est plus deux, mais peut-être trois sens de l'exégèse vétéro-testamentaire que nous sommes donc désormais contraints de reconnaître : la *promesse temporelle et matérielle ordinaire* – le don du pays de Canaan, la délivrance des eaux du déluge etc. –, la *promesse temporelle de la rémission des fautes* – qui entretient avec la promesse christique un lien de similitude et d'analogie – et l'*anticipation littérale mais obscure de la promesse christique* – référence directe et percée chronologique dans l'âge du Nouveau Testament.

---

testamenti sublaturum esse peccatum ? Adde his, si voles acervum historiarum evangelicarum...», *op. cit.*, 194, 4[110 – 111].

C'est une nouvelle fois avec Luther, et avec l'étude des textes doctrinaux de l'année 1520 sur les sacrements, que nous tenterons encore de lever cette difficulté. Nous verrons notamment que le fait de la rénovation christique de la lexicalisation des *lieux théologiques* rendra raison de la possibilité d'une analogie et d'une comparaison diachronique non allégorique de l'Écriture. Quoi qu'il en soit, nous noterons qu'ici encore, et malgré l'évidence d'une association que semblait nous suggérer le programme dialectique de Melanchthon lui-même, la *critique de l'allégorie* n'équivaut manifestement jamais avec la *récusation simple du double-sens*. La citation immédiate confirme nos conclusions précédentes : c'est au nom même de l'existence d'une certaine polysémie scripturaire que s'anime en dernier recours la critique de l'interprétation figurative. Et nous noterons ainsi que ce n'est pas la logique de l'exégèse quadruple – donc de l'inflation et de la superposition des niveaux sémantiques – que condamne ici Melanchthon : mais c'est bien l'idée même d'une exégèse *univoquement allégorique* qui se voit aussi récusée. Le problème de l'allégorie délimite le plan d'un programme exégétique hétérogène et en partie étanche à l'exigence stricte d'univocité. Et l'urgence de la littéralité se voit ainsi durement disjointe de la seule norme du sens unique. Le principe d'une interprétation littérale dessine donc les contours d'un *telos* sémantique étranger à la seule requête d'unicité lexicale.

§9. *Locus* du sacerdoce (lois sacrificielles) et clauses du développement allégorique.

Les quelques tensions que nous venons d'énumérer n'épuisent pas l'intégralité des difficultés soulevées par la critique mélanchthonienne de l'allégorie dans l'économie des premiers *Loci communes*. Si nous avons pu mettre à nu l'apparente contradiction d'une première solution qui se refermait dans la thèse de l'irréductibilité d'un double-sens des *loci* ; le problème est encore redoublé si l'on prend soin de noter que Melanchthon tend parfois à affirmer par ailleurs qu'une *certaine allégorie* demeure acceptable dans le champ même de l'exégèse typologique. En ce sens, les analyses du premier manuel théologique du réformateur anticipent directement les conclusions plus tardives des *Elementa*. Si l'évangile vétéro-testamentaire n'était jamais ni *figure* ni *préfiguration* analogique de la promesse christique, notre réformateur semble toutefois reconnaître en même temps la validité d'une certaine exégèse figurative dans la sphère du *locus de lege*. La citation qui suit, et à laquelle nous laissons un espace d'expression assez extensif, marque la première occurrence expresse du

terme même d' « allégorie » dans la *dispositio* du corps textuel des *Lieux communs*<sup>560</sup>. Nous la tirons de la discussion afférente aux lois cérémoniales et judiciaires de la *lex divinae* :

« Les lois cérémoniales ont été données en regard des rites sacrificiels, de leurs différences selon les jours, les vêtements, les victimes, et d'autres choses semblables. Il est certain qu'en elles les mystères de l'évangile sont esquissés [adumbrata], comme l'épître aux Hébreux et certains passages dans les épîtres aux Corinthiens nous l'enseignent. De la même manière, les écrits des prophètes en attestent aussi. Ils ordonnent généralement les types de la loi aux mystères de l'Évangile allégoriquement [en grec : *allégorikôs*]. Il y a de nombreux exemples de cela aussi dans les psaumes. Ainsi, les allégories doivent être cherchées dans les lois de ce type, mais avec prudence. Parce qu'ici, même de grands auteurs se sont parfois rendus plus sots que des enfants. Seuls les rites et les actions qui nous ont été données dans l'intention de signifier autre chose autorisent l'interprétation allégorique. Par exemple, les sacrifices du sacerdoce lévitique ont été donnés comme des signes du sacerdoce de Christ. Maintenant, seul quelqu'un qui est profondément versé dans l'Écriture pourra traiter avec pertinence les allégories. Quand elles sont traitées proprement, ces allégories doivent nous conduire à comprendre aussi bien le pouvoir de la loi que celui de l'évangile. L'épître adressée aux Hébreux nous atteste de cela. Quand elle compare Aaron et Christ, avec quelle clarté nous met-elle Christ devant les yeux ! Et avec quelle précision nous enseigne-t-elle les bénéfices que le monde a reçus à travers Lui, et ce que l'humanité a tiré de son ministère [pontificatus], avec ce résultat que nous ne sommes justifiés d'aucune façon excepté à travers le sacerdoce du Christ !<sup>561</sup> »

Nous retrouvons ici formulé le mobile d'une dérogation partielle à la clause de littéralité herméneutique. Ce mobile se laisse formuler dans des termes assez proches de ceux qui autorisaient, dans le chapitre des *Elementa* sur l'exégèse quadruple, l' « inflation interprétative » de l'exégèse luthérienne du décalogue. C'est en effet à la condition d'une parfaite connaissance de la doctrine que la possibilité du développement allégorique des matières scripturaires se voit ici encore soumise. En regard des analyses précédentes, il nous faut toutefois apporter encore un certain nombre de nouvelles précisions :

---

<sup>560</sup> Après donc la seule généalogie introductive de la corruption doctrinale, qui comme nous l'avons vu, faisait remonter à Origène la pratique de l'exégèse allégorique.

<sup>561</sup> « Ceremoniales de ritibus sacrificiorum, de dierum discrimine, de vestibus, de victimis deque hoc genus aliis proditae sunt. In quibus non dubium est, quin sint adumbrata mysteria evangelii, ut docet epistola ad Hebraeos. Item loci aliquot ad Corinthios et testantur idem prophetarum literae alicubi, qui fere typos legis *allegorikôs* ad evangelica mysteria accommodarunt. Qualia sunt in Psalmis pleraque. Proinde in hoc genere requirendae sunt allegoriae, sed prudenter. Nam hic plus quam pueriliter ineptiunt etiam magni saepe auctores. Nec allegoricam interpretationem admittunt nisi ritus et facta in hoc prodita, ut essent signa aliarum rerum, ut sacrificia pontificatus Levitici in hoc prodita sunt, ut essent signa sacerdotii Christi. Iam infeliciter tractabit allegorias, nisi qui universae scripturae peritissimus est. Facile autem iudicabit spiritus, immo sensus communis, quatenus et in quam partem liceat allegoriis uti. Nec illae parum conducunt ad intelligendam vim tum legis tum evangelii, modo apposite tractentur. Id quod ostendit epistola Hebraeis inscripta, quae Aaronem cum Christo comparans, mirum est, quam clare ob oculos ponat Christum, quam proprie doceat, quomodo beneficiorum per Christum orbis terrarum acceperit, quid conferat Christi pontificatus humano generi, ut non aliunde iustificemur nisi per Christi sacerdotium. », *ibid.*, p. 130 – 132, 3[110 – 114].

a) Nous remarquerons d'emblée que l'énoncé de la validité d'une *certaine exégèse allégorique* se conjoint ici avec une énumération particulièrement foisonnante de « preuves scripturaires » de cette pratique. Ainsi les Corinthiens, les prophètes de l'Ancien Testament, et les Psaumes se voient-ils finalement convoqués pour offrir l'occasion d'une *confirmation textuelle* de la légitimité dernière d'une « certaine allégorie ». Au-delà de ces premières références, c'est d'abord et avant tout l'épître aux Hébreux – en début et en fin de citation – qui semble en constituer l'autorité majeure. L'assignation de la validité allégorique à cette autorité ultime explique en grande partie le recentrement et la cristallisation de l'exégèse figurative autour du *locus* du sacerdoce. C'est en effet sur fond d'une comparaison des sacerdoce christique et lévitique que se construit notamment le septième chapitre de l'épître aux Hébreux. Ce point confirme encore nos remarques précédentes : l'autorité scripturaire ne renferme pas seulement, pour Melanchthon, le terreau d'une structure doctrinale patente, mais exhibe aussi les normes méthodiques mêmes d'une certaine exégèse.

Nous verrons toutefois que cette distinction qui oppose la méthode ou la forme de la doctrine à son contenu positif ne vaut que dans certaines limites : c'est sur fond d'une *découverte strictement doctrinale* – l'éternité du sacerdoce christique et son « monopole sotériologique » – que la pratique de l'exégèse allégorique se verra finalement justifier dans sa possibilité. De manière plus générale, il serait utile d'étudier plus avant tout ce que l'interprétation biblique luthérienne doit au modèle de l'*épître aux Hébreux*. Nous en toucherons un mot par la suite, lorsque nous parcourrons brièvement les sermons luthériens sur la Messe. Cette dette « méthodique » participe encore à sa façon d'un certain paulinisme de la théologie de Wittenberg, bien que, comme nous l'avons vu, Luther émettra, à partir de 1522, des doutes sur l'origine paulinienne de l'épître. C'est dans les Hébreux que Luther et Melanchthon découvriront ce qui nous paraîtra constituer la structure centrale et le concept directeur du développement de leur exégèse : la structure de *l'a priori* évènementiel et rétrospectif – de la préexistence à soi de l'évènement, de sa validité « rétroactive » et de sa racine éternitaire. Là s'éclaireront aussi les mystères de ce qui constitue, à notre sens, le problème *historique* et *herméneutique* nodal du luthéranisme : le problème de la validité absolue du *nouveau*, de la *réforme*, de la *rupture* – la possibilité pour la nouveauté de *se précéder dans l'éternité*, de préexister à soi avant et par delà la logique de cela même avec quoi elle vient rompre : la préexistence en Melchisédech du sacerdoce christique – *nouveau* et *éternel* testament. C'est sur la logique de cet *a priori* évènementiel que nous refermerons notre étude. Elle nous paraît engager les ressorts derniers de la méthodologie de la

reconstruction de la somme théologique à Wittenberg. Que l'on nous permette donc d'y revenir avec une certaine insistance.

b) Il est encore remarquable que la *clause de restriction* qui délimite ici la sphère de validité de l'allégorie dans l'interprétation vétéro-testamentaire se donne sous l'apparente formulation d'une pure et simple tautologie : c'est dans le cas où des rites et des cérémonies « ont été données dans l'intention de signifier autre chose » que l'interprétation allégorique est autorisée. Mais qu'est-ce donc que l'allégorie sinon précisément la dénotation d'un sens figuratif à partir d'un sens propre – sinon donc la nécessité ou l'effectivité du renvoi de ce sens propre à un *alius* ? La précaution mélanchthonienne semble donc bien difficilement pouvoir être tenue pour un *outil utile* pour la pratique effective de l'interprétation : elle revient à peu près à nous dire qu'il ne doit y avoir d'exégèse allégorique que là où il y a *de facto* allégorie. Mais comment reconnaître précisément ce *factum* littéral de l'allégorie dans le foisonnement des matières de l'Écriture ? Quelle clé scripturaire nous fournit-elle donc le principe d'une *discrimination* possible entre allégorie littérale et historique, et allégorie spéculative et illégitime ? En réalité, et dans le contexte d'une accusation de la pratique de l'exégèse quadruple, cet avertissement fait bien sens : restreindre la pratique de l'allégorie à la réalité de son effectuation « littérale », c'est refuser sa pratique *systématique* – c'est condamner la construction rigide d'un *étage sémantique* allégorique permanent. En bref, c'est encore affirmer que l'allégorie n'appartient pas à la méthode de l'exégèse, ni aux ressources des schémas d'articulations des différentes échelles de sens, mais toujours à *l'économie de l'Écriture Sainte elle-même*.

c) En filigrane, c'est aussi le principe « psychologique » d'*intentionnalité* qui motive encore l'exclusion d'une assignation de l'allégorie à un *étage permanent* de la sémantique scripturaire<sup>562</sup>. C'est sous la condition de découvrir *l'intention réelle* de l'auteur de faire usage d'un sens figuratif que l'interprétation figurative est elle-même justifiée. La fidélité à cette clause d'intentionnalité, qui comme nous l'avons vu, constitue aussi un principe de méthode de la rhétorique mélanchthonienne, ne revient évidemment pas à référer l'écriture à un « projet subjectif archi-tectonique sous-jacent », ni à prendre parti pour une conception « psychologiste » de la signification. Il faut nous faut nous garder de renvoyer la

---

<sup>562</sup> Le principe-intentionnalité était expressément mentionné dans l'économie des *Elementa* (voir CR XIII, 468 notamment). Il constituait déjà un *requisit* de l'interprétation scripturaire selon les développements que les premiers manuels de rhétorique consacraient au problème de l'herméneutique (voir *De rhetorica libri tres* et *Institutiones rhetoricae*).

méthodologie herméneutique de Melanchthon à ce genre de problématiques contemporaines. C'est comme une *hypothèse provisoire* et comme un *outil de méthode préalable* que l'enquête psychologique des « intentions cachées » agit dans la borne de l'herméneutique des premiers réformateurs. Le détour par la quête des « intentions » ne vaut donc toujours que dans le cercle de l'investigation *sur le sens littéral*. C'est cette seule quête du *sens exact* – et si l'on peut dire de l'« esprit de la lettre » – qui anime et motive ainsi la pratique de l'interprétation. L'intention de l'auteur n'est donc jamais *en soi*, pour l'exégète, quelque chose de tel qu'un *telos* dernier ou qu'un point de référence constant de l'activité interprétative : elle ne représente que le nom de l'une des *projections possibles* et dérivées d'un sens « historique » – une idéalisation seconde, un fil conducteur hypothétique, une unité de mesure présumée de la littéralité de la *signification certaine*.

d) L'allégorie ne vaut, nous l'avons dit, que là où la signification littérale semble renvoyer *par soi* à l'altérité d'un *alius*. Cette structure de « signification par renvoi » a un nom : elle se laisse désigner ici sous le titre de « signe ». L'allégorie existe partout où l'écriture a à faire avec des signes. Ce concept de « signe » constituera – nous le verrons bientôt – le nerf de la formalisation luthérienne de la doctrine des sacrements. Dans l'économie des *Loci*, c'est déjà précisément à l'occasion du *locus de signis* que seront discutés, dans le contexte d'une accusation de la « dogmatique catholique », les problèmes doctrinaux afférents à l'institution sacramentaire. Plus tard, et notamment en 1528 dans le traité luthérien sur la *Cène du Christ*, c'est cette fois dans le contexte d'une récusation des « esprits visionnaires », c'est-à-dire des adversaires internes de la Réforme (Zwingli, Oecolampade, Carlstadt), que se nouera la controverse sur la nature des sacrements<sup>563</sup>. Nous montrerons dans la suite de notre étude, que tous les outillages conceptuels, et tous les jalons doctrinaux, étaient déjà posés, dès 1521, pour que la *discussion sur l'exégèse allégorique* trouve son lieu propre et le site de son engagement ultime, dans le cœur *du locus de sacramentorum*. Et l'identification présumée ou affirmée ici entre le signe et l'allégorie soulève déjà une interrogation qui concerne directement ce débat interne à la Réforme protestante : si le sacrement est toujours un signe, et que le signe est aussi assimilable à une forme d'allégorie, ne sommes nous pas contraints de présumer le caractère symbolique du sacrement de la Cène ? Le pain n'est-il pas seulement un symbole ou une allégorie du corps du Christ et de la communion des Saints ?

---

<sup>563</sup> « De la Cène du Christ – Confession » in Luther, *Œuvres Tome 6*, Genève, Labor et Fides, 1964.

e) C'est, comme l'on pouvait s'y attendre, la *connaissance de la doctrine* qui conditionne et encadre la pratique de l'allégorie. L'homme « versé dans l'Écriture » auquel Melanchthon fait référence ici, c'est évidemment le vrai docteur et le vrai théologien, c'est-à-dire celui qui maîtrise « à fond » la somme des *loci* de la doctrine chrétienne. Mais si la connaissance de la doctrine est le *point de départ* et la *condition* de l'exégèse allégorique, elle en est aussi le produit et la fin : c'est à l'enseignement de la distinction de la Loi et de l'Évangile, à la prédication des bénéfices du Christ et de la nécessité salvatrice de son sacerdoce qu'aboutit finalement l'option pour l'interprétation allégorique. Et cet aboutissement de *fait* est aussi un aboutissement de *droit* : l'enseignement de la doctrine n'est pas seulement la condition et le terme de l'interprétation figurative de la Bible, elle en est encore le *principe-régulateur* et la *fin*. C'est en dernier recours à sa fidélité à la doctrine chrétienne que l'on évalue la validité définitive d'une allégorie exégétique. Le constant circuit circulaire que configure le *parcours interprétatif* de la théologie de Wittenberg s'avoue ici encore sous un nouveau jour : c'est toujours à présupposer son résultat qu'est conditionné le commencement de toute exégèse.

#### §10. Le filon problématique du double-sens scripturaire.

Tous les résultats auxquels nous sommes parvenus, dans notre bref parcours des occurrences du problème de l'allégorie dans le manuel de 1521, confirment d'avance et anticipent directement les conclusions définitives et systématiques que les *Elementa rhetorices* formuleront finalement dix ans plus tard sur la question. Les premières remarques des *Loci communes* sur la pratique de l'interprétation allégorique pointent pourtant aussi, et de manière tout à fait originale vis-à-vis des analyses rhétoriques ultérieures, la centralité problématique du fait du *double-sens* scripturaire des lieux de la doctrine chrétienne. Nous avons vu brièvement, à l'occasion de notre chapitre précédent, que ce double-sens permanent et littéral avait d'abord, dans l'économie de l'Écriture, une dimension diachronique : il relève d'une partition immanente à la *dispositio* biblique et de l'opposition de deux âges de la Parole, spécifiés par la circulation d'un réseau lexical et sémantique différent.

Ce double-sens qui traverse généralement l'ensemble des *loci* de la doctrine théologique, renvoie, selon cette première acception, et dans le cas particulier du lieu de l'Évangile, à la césure qui scande l'Ancien et le Nouveau Testament selon l'opposition

nourricière de deux régimes distincts du don et de la promesse. A l'âge du « testament mosaïque », correspond d'abord le régime du *don temporel*, affilié à l'institution d'une clause de rétribution, recouvert d'une couverture légale, et générateur de *dettes*. A l'âge néo-testamentaire, répond le régime du bien spirituel, abrégatif, inconditionnel – étranger à la logique de la rétribution – et définitif. Mais ce schéma initial s'est compliqué lorsque nous avons eu à noter que ce double-sens traversait et structurait aussi la clôture propre de *l'Ancien Testament lui-même*. C'est dans le seul cercle de la parole vétero-testamentaire que la signification de la promesse se dédouble déjà selon les acceptions distinctes d'une *référence obscure à Christ*, et du don d'un *bien temporel*. C'est dans la spirale du « vieux livre » que se laisse déjà entrevoir la diffraction des régimes bibliques de phraséologie.

Il nous faut tenter de remonter plus avant le fil problématique que tissent les difficultés de ce double sens. C'est la clé de la possibilité de l'exégèse typologique qui se joue à même le cheminement de la question de cette polysémie. Nous voudrions montrer, dans le commentaire qui suit, que c'est à partir de la thématization du problème de cette *lacération historique* de la signification de l'Evangile que se rencontrent et se résorbent sous *une interrogation unique*, toutes les interrogations qui motivaient encore la progression de ce dernier chapitre de notre étude : sous quel *mode opératoire* les *loci* assument-ils leur fonction strictement exégétique ? De quelle source scripturaire peut-on attester leur *centralité doctrinale* ? Comment peut-on rendre raison de la *genèse biblique* des grands schèmes oppositifs de la topique mélanchthonienne – Loi et Evangile, Ancien et Nouveau Testament, chair et esprit ? Nous verrons que le *filon problématique* du double-sens de l'Ecriture découvrira finalement une veine d'interrogations dont la portée excède très largement le champ de la résolution de ces premières questions. Ce qui se tramera derrière le fait de la polysémie scripturaire, c'est finalement ce que nous avons déjà brièvement caractérisé – et ce que nous décrirons plus loin encore – comme la structure essentiellement typologique et « rétroactive » de la temporalité luthérienne : la structure de *l'a priori* évènementiel. Dans la chair même d'une méditation sur l'évènement christique, nous verrons par là encore que la problématique de l'exégèse typologique se raccordera d'emblée à une question qui relève aussi, pour nos réformateurs, d'une herméneutique de *leur actualité* : comment peut-on prêter *une valeur normative* et une *portée absolue* à ce qui ne relève que d'une institution positive et historique ? Comment peut-on faire porter au surgissement de l'évènement et à la *nouveauté doctrinale* une charge définitive de vérité ?

§11. La question de la typologie dans le *corpus* précoce de Luther : les lieux de l' « analytique du testament ».

Les quelques pages qui suivent auront, au sein du programme général de notre étude, valeur de résolution problématique et de résumé thématique. Nous avons souhaité conduire le cheminement de cette conclusion avec la lecture d'une œuvre tirée du *corpus* luthérien : le *Sermon sur le Nouveau testament* de 1520<sup>564</sup>. Sans doute, ce choix est-il en partie motivé par l'intention d'apporter à une *problématique historiographique* une tentative de contribution. Au terme de notre bref commentaire du *Sermon*, nous en viendrons, en effet, à formuler un certain nombre de remarques qui intéressent directement ces questions historiques que nous avons, pour le moment, très largement éludées : celle, d'une part, de la nature exacte du rapport doctrinal de Melanchthon et de Luther en 1521 ; et celle, d'autre part, de la datation plus générale de la « découverte réformatrice » à Wittenberg. Le parcours de l' « analytique du testament », développée, dans le *Sermon sur le Nouveau Testament*, entre les cinquième et douzième paragraphes, nous permettra non seulement d'exhiber la *rigoureuse identité doctrinale* de Luther et de Melanchthon en 1521 ; mais surtout de marquer le fait – c'est là un acquis sans doute plus notable – que cette identité s'étend aussi jusqu'au partage des mêmes impératifs de méthode et des mêmes normes de constructions discursives.

Plus radicalement encore, nous montrerons que Luther applique à *la lettre*, en 1520, dans son analytique du testament, les principes d'analyses dialectiques et d'interprétations rhétoriques que Melanchthon détaillera, onze ans plus tard dans ses *Elementa*, au sujet des conditions de l'exégèse allégorique<sup>565</sup>. Nous tâcherons ainsi de marquer le fait que l'analytique du testament de 1520 exemplifie *très rigoureusement*, dans le contexte d'une interprétation typologique des promesses vétero-testamentaires, les règles de méthode qui

---

<sup>564</sup> Martin Luther, *Ein Sermon von dem Neuen Testament, das ist von der heiligen Messe*, WA 6 (349-378). Nous suivons ici sa traduction par M. Weyer, publiée dans les œuvres luthériennes de l'édition de la Pléiade : « Sermon sur le Nouveau Testament » in Martin LUTHER, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1999.

<sup>565</sup> Ce qui est d'abord lié au fait que Melanchthon ait sans doute voulu conférer à la méthode exégétique de Luther, selon l'expression de Ph. Büttgen dans l'article référencé plus haut : « une forme de classicisme immédiat » (« Doctrine et allégorie au début de la Réforme », in *op. cit.*, p. 305). Toutefois il est à remarquer que c'est à partir d'une conceptualité et d'un outillage méthodique et technique tirés de *sa* dialectique – celle-là même qui est déjà très largement formalisée en 1520 dans le *Compendiaria* – que notre auteur entend rendre compte de la méthode de l'interprétation « inflationnelle » de l'Ancien Testament dans les *Elementa*. Ce que Luther met à l'œuvre dans son analytique du testament de 1520 c'est donc une procédure méthodique qui exemplifie certes *d'avance* les principes du manuel de 1531 (ce qui n'est évidemment pas particulièrement remarquable puisque celui-ci s'en inspirera expressément) mais qui semble exemplifier aussi *après coup* les développements pédagogiques du traité dialectique du *Compendiaria*. De là à conclure que les progrès de la formalisation de la dialectique mélanchthonienne aient pu constituer la *matrice* des progrès de la formalisation de la théologie luthérienne au tournant de l'année 1520 : il n'y a qu'un saut interprétatif dont nous laissons l'option à la discrétion des exégètes.

ordonnent en général l'herméneutique topique de Melanchthon : développement thématique et inflation discursive d'un *terme simple* de l'Écriture à partir des *loci finitionum* de la dialectique ; recomposition déductive de la doctrine à partir du dépliement de ces ressources définitionnelles ; réassemblage second des matières scripturaires (et notamment vétéro-testamentaires) sous l'ossature schématique de la doctrine ainsi constituée etc. Si les *conditions de l'exégèse typologique* et la *fonction herméneutique des loci doctrinaux* apparaîtront avec une nouvelle clarté par ce détour dans le cœur de l'analytique du testament ; nous aurons aussi et surtout à y assister à l'engendrement et à l'extraction concrète de ces *loci* à partir de leur source biblique native.

C'est notamment le schème de la *contrariété* de la Loi et de l'Évangile lui-même – dans sa plus grande portée fonctionnelle – qui se verra ainsi déduit et dérivé « textuellement » au terme de l'exégèse luthérienne de la messe. Ce que l'analytique testamentaire attestera alors, c'est, en dernière instance, de la corrélativité et de la contemporanéité strictes, dans la première théologie de Wittenberg, de la *genèse scripturaire de la doctrine*, et de sa *déduction dialectique*.

Luther a publié à Wittenberg, en l'espace de trois ans, trois traités exclusivement consacrés au thème de la messe - le *Sermon au sujet d'une digne préparation au sacrement de l'eucharistie* en 1518<sup>566</sup>, le *Sermon sur le très vénérable sacrement du corps du Christ et sur les confréries*<sup>567</sup>, paru fin décembre 1519, et finalement donc le *Sermon sur le Nouveau testament*, publié en août 1520. Nous n'aurons pas l'occasion de revenir ici en détail sur les évolutions internes de la pensée luthérienne au cours de ces trois années décisives. Nous ne nous attarderons pas non plus sur les circonstances et les enjeux concrets de la rédaction de ces traités<sup>568</sup>. Les recontextualisations historiques de la formalisation progressive de la doctrine de Luther, autour de l'année 1520, ne manquent pas. Notons seulement que si la *structure formelle de la théorie sacramentaire* est manifestement en place dès le sermon de la

---

<sup>566</sup> WA 1 (329 – 334).

<sup>567</sup> *Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren leichnams Christi und von den Bruderschaften*, WA 1 (742 – 758). Nous suivrons ici encore la traduction de l'édition des oeuvres de la Pléiade par M. Lienhard (*op. cit.*, 292 – 330).

<sup>568</sup> Pour un aperçu systématique sur la doctrine luthérienne de la Cène et des sacrements, et pour un exposé doctrinal sur la conception sacramentaire déployée dans le sermon de 1520, voir par exemple Hartmut Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlsschriften*, Zurich, Theologischer Verlag, 1971 ; Hans Bernard Meyer, *Luther und die Messe*, Paderborn, Bonifacius, 1965, Ernst Bizer « Romisch-katolische Messe und evangelisches Abendmahl » in *Ecclesia semper reformanda* (numéro spécial), Munich, 1952 (17 – 40) ou Wolfgang Schwab, *Entwicklung und Gestalt der Sakramententheologie bei Martin Luther*, Franfort, Herbert Lang, 1976. Pour une étude plus particulièrement centrée sur un commentaire du sermon de 1519 : Ursula Stock, *Die Bedeutung der Sakramente in Luthers sermonen von 1519*, Leyde, Brill, 1982.

fin de l'année 1519, nous n'y retrouvons par ailleurs aucune trace de ce que nous décrivons ici comme l'« analytique du testament ». Par ce terme d'« analytique du testament », nous entendons simplement désigner ce vaste mouvement d'analyse terminologique du terme *διαθήκη*<sup>569</sup> auquel Luther semble prêter, en 1520, une valeur de *justification doctrinale*.

Cette analytique du testament – le testament est la promesse d'un héritage, or l'héritage ne vaut que sous la condition de la mort du testateur, donc la mort de Dieu est annoncée d'avance dans l'usage même du terme etc. – n'est pas propre au sermon sur la messe : il constitue presque un *lieu commun* des traités de l'année des « grands écrits réformateurs ». On en découvre notamment une reformulation, et parfois même une répétition exacte, dans le *Sermon sur les bonnes œuvres*<sup>570</sup>, publié début mai, et surtout dans le *Prélude sur la captivité babylonienne de l'Eglise*<sup>571</sup>, qui en reprend les développements presque terme à terme. Pour nous – et en regard des conclusions auxquelles nous sommes parvenus dans nos études antérieures –, ce développement doctrinal du *locus* testamentaire constitue le nerf à vif de la formalisation définitive de la dogmatique luthérienne. Si nous devons donc oser l'hypothèse d'une datation, c'est à la formulation de cette théorie du testament que nous référerions le terreau de la « découverte réformatrice ». Tâchons de nous expliquer sur ce point.

#### §12. Le tournant 1520 : bref parcours du sermon sur la messe de 1519.

Fin 1519, Luther dispose déjà de l'outillage conceptuel qui lui permet de penser le sacrement comme la corrélation d'un *signe matériel* et d'une *signification spirituelle*<sup>572</sup>. C'est déjà à la *foi* que revient la charge de garantir la synthèse et l'union des deux moments de la structure sacramentaire, et donc aussi l'efficacité et l'efficacé du sacrement lui-même. Cette

---

<sup>569</sup> Luther justifie longuement dans l'entreprise de sa traduction du Nouveau Testament, le choix du mot « testament » pour rendre le grec « diathèkè » ou l'hébreu « berith ». Ce n'est donc pas simplement par tradition que notre réformateur se range finalement du côté de la traduction de la Vulgate sur ce point. Cette traduction est toutefois chancelante, puisque, comme nous le verrons, la même citation – *Ceci est la coupe du testament éternel...* – est rendue, dans le Sermon de 1520, une fois par le mot « alliance » (*Bündnis*), et l'autre fois par le mot « testament ». Le choix de la traduction pour le mot « testament » se justifie en fait d'abord par l'option doctrinale de Luther – et à ce sujet encore le problème du « cercle » de l'exégèse et de la dogmatique se pose de manière pressante – : comme nous le verrons, c'est en remarquant la *réforme lexicale* induite par l'institution eucharistique que notre auteur notera que Christ laisse circuler ce « vieux mot » d'« alliance » pour désigner ce qui n'en est précisément plus qu'une espèce bien particulière : les dernières volontés du mourant.

<sup>570</sup> *Von den guten Werken*, WA 6 (202 - 276).

<sup>571</sup> *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*, WA 6 (497 – 573). Les développements que le *Prélude* consacre au sacrement eucharistique reprennent en latin souvent mot pour mot l'exposé doctrinal du *Sermon sur le nouveau testament*, publié en allemand. On y verra aussi l'occasion de ne pas prêter de signification trop systématique au choix de la langue des traités luthériens (les écrits allemands seraient plus populaires, les écrits latins plus savants et formalisés etc.)

<sup>572</sup> Voir *op. cit.*, WA 6 p. 742.

articulation « ternaire » de la réalité sacramentaire ne sera jamais mise en question par Luther, et ce jusque dans ses écrits les plus tardifs, comme le *Commentaire sur la Genèse* qui en confirme toujours la validité<sup>573</sup>. Mais fin 1519, c'est encore dans les termes tout à fait traditionnels d'une *communion des chrétiens dans le corps spirituel de Christ*<sup>574</sup> que Luther décrit la signification du sacrement eucharistique. En ce sens, l'analyse luthérienne de la messe est encore entachée, à la date de la rédaction du traité, d'une conception globalement allégorique de la Cène : le pain, corps effectif du Christ, y désigne toujours le corps spirituel de l'Eglise et la communauté des fidèles de manière essentiellement *symbolique* et *analogique*. Certes le pain de la messe est bien le corps *littéral et effectif* du Christ – et la question de l'allégorie ne se pose donc pas à l'échelle problématique à laquelle se concentrera par la suite la controverse contre « les esprits visionnaires » –, mais ce corps effectif noue en même temps, avec la signification du sacrement, un lien toujours compris sous le mode de la *similitude* ou de la *ressemblance* :

« Afin de signifier cette communion, Dieu a aussi institué pour ce sacrement des signes qui s'y prêtent parfaitement et qui, par leur forme, nous incitent et nous poussent à une telle communion. En effet, le pain est fait de l'amalgame de nombreux petits grains de blé, et les corps de ces grains donnent une seule miché de pain dans laquelle chaque grain perd son corps et sa forme pour prendre forme de pain.<sup>575</sup> »

Moins d'un an plus tard, Luther renoncera définitivement au modèle de la *similitude* pour rendre raison du *lien de signification* qui rattache le sacrement à son référent testamentaire. C'est sous une acception strictement positive et « conventionnelle » qu'il décrira alors le mode de corrélation qui unit le *pain* comme corps du Christ à la promesse divine de la rémission. Et cette inflexion doctrinale trouvera son fondement dans ce qui s'avouera encore comme le renoncement à un modèle *lui aussi allégorique* de la promesse divine elle-même. Fin 1519, dans le quatrième paragraphe de son *Sermon sur la cène et sur les confréries*, c'est encore en ces termes que Luther décrit la signification du sacrement eucharistique :

---

<sup>573</sup> Voir par exemple les développements consacrés à l'usage de l'allégorie (qui confirment d'ailleurs intégralement les quelques thèses que nous présentons ici à partir d'une lecture des écrits de 1520), Luther, *Œuvres tome 17*, Genève, Labor et Fides, 1977, p. 361 (excursus sur l'allégorie).

<sup>574</sup> Evidemment Luther et le luthéranisme comprendront toujours en un sens la signification de la Messe comme la *communion des chrétiens dans le corps spirituel du Christ*. Mais c'est la formalisation interprétative de la signification du sacrement du pain, et l'ordre des renvois de ses différents niveaux sémantiques, qui marqueront l'originalité de la version postérieure de la doctrine de l'eucharistie. Dès 1520, c'est comme nous le verrons sous la signification de l'héritage et sous le modèle d'une communauté notariale – communauté des héritiers – que Luther rendra compte de l'articulation du signe et de son sens ; et du mode d'incorporation du chrétien dans la *communio* christique.

<sup>575</sup> Luther, *Œuvres, op. cit.*, p. 317.

« La signification du sacrement et ce qu'il opère, c'est la communion de tous les saints, c'est pourquoi on le nomme couramment *syntaxis* ou *communio*, c'est-à-dire communion ; le mot latin *communicare* signifie recevoir cette communion, ce que nous traduisons en allemand par « aller prendre le sacrement » ; cela provient du fait que le Christ forme avec tous les saints un corps spirituel, de la même manière que la population d'une cité forme une communauté et un corps et que tous les bourgeois sont membres les uns des autres et de la cité entière.<sup>576</sup> »

La signification du sacrement eucharistique n'est donc rien d'autre que la simple communauté spirituelle des chrétiens en Christ. Si la rémission des péchés – qui constituera dans le *Sermon* de 1520, la référence et la signification directes du sacrement – est bien aussi incluse en un sens sous la signification de la communion, cette inclusion est en même temps médiate et secondaire – c'est par l'intermédiaire de la *communio* que le chrétien se prévaut de la grâce du Christ. C'est par l'incorporation communautaire que s'active *après coup* le bénéfice de la rémission. Plus loin, Luther décrira la nature plus précise de cette communion sous les traits figuratifs d'une *communauté bourgeoise* :

« Cette communion réside en ceci que tous les biens spirituels du Christ et des ses saints sont partagés et mis en commun avec celui qui reçoit ce sacrement ; en revanche, tous les péchés et souffrances sont également mis en commun ; ainsi l'amour enflamme en retour l'amour qui unit.<sup>577</sup> »

C'est sous une double allégorie que notre auteur conduit donc ici la description de la Parole divine dans le sacrement de la Cène : sous la simple comparaison de la communauté des fidèles avec la communauté civile « des bourgeois d'une ville » d'une part, mais plus généralement et plus essentiellement aussi, sous l'allégorie *juridique* de l'union maritale ou conjugale au Christ. Par delà ce double symbolisme – société bourgeoise et union conjugale – la communion des chrétiens se laisse donc finalement caractériser sous la figure générale de la *communauté civile des biens* et du partage des richesses. La *syntaxis* ou la *communio* spirituelle des fidèles n'opère ainsi que par une « fusion » des personnes et par une incorporation – un partage et une contagion des péchés et des justices respectives – dont on ne peut rendre compte que par la *médiation* seconde d'un symbole ou d'une allégorie empruntée à la sphère du *droit civil*. Et la réalité *civile* et *juridique* qui s'avoue comme l'esquisse et comme le point d'accès figuratif de l'exégète à la réalité spirituelle de la *communio* en Christ

---

<sup>576</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>577</sup> *Ibid.*, p. 311.

demeure par naissance toujours étrangère et étanche à la nature concrète de ce qu'elle vise à illustrer.

Dans le *Sermon* de 1520, au contraire, la catégorie juridique de l'*héritage* – qui se substituera définitivement à celle de l'union maritale et des noces christiques, comme à la métaphore de la société bourgeoise – ne se donne plus comme une métaphore filée ou comme une allégorie seconde de la promesse divine : mais elle se confond précisément rigoureusement, et au sens le plus littéral du terme, avec cette *promesse même*. Si la grâce est encore *symboliquement* une communauté des biens fin 1519, c'est littéralement que la justification devient une communauté des héritiers début 1520. C'est là le point nodal de la réforme luthérienne de la doctrine de l'eucharistie. Derrière le jeu du littéralisme ou du symbolisme de la référence juridique, ce qui se trame en effet sous l'apparence de cette subtilité discursive, c'est le geste d'une *inversion radicale* des ordres d'antériorité et de médiation qui ordonnent les rapports entre le *don* de la rémission et l'*institution* de la communauté chrétienne. Par delà cette inversion, Luther nous invite à ne plus penser la *communio* avec Christ comme la *cause* et comme *le principe premier* de la remise des péchés ; mais au contraire comme l'effet dérivé et comme le produit second de la *promesse de cette rémission*. Autrement dit, la signification réelle de la messe n'est plus la *communio* elle-même, mais la *promesse de l'héritage* : et la *communio* n'apparaît plus dès lors comme le terme central du processus sotériologique, mais seulement comme la secondarité de l'institution eucharistique. En bref, d'un modèle figuratif emprunté à la sphère de la société bourgeoise, la *syntaxis* christique devient littéralement, en 1520, *la communauté universelle des bénéficiaires de la mort de Dieu*.

La reconstruction de ce *mode de référentialité* n'est pas sans conséquences pour la théorisation de l'efficacité même du sacrement : si le pain n'est plus le *symbole* ou le *représentant* de la *communio* christique, mais *le sceau* et *l'attestation matérielle* de la validité de la promesse d'un héritage – *l'acte de décès* qui permet d'accéder à la remise notariale du legs promis – alors c'est aussi la rémission elle-même et la *grâce éternelle* qui luit et s'atteste *directement* dans la chair du pain eucharistique. Quant au prêtre qui prescrit le sacrement eucharistique, il n'est plus seulement le gouvernant d'une société bourgeoise et donc le dépositaire d'un ordre toujours et par principe hiérarchisant, mais le garant et l'attestateur indifférent – le *notaire* – d'un office notarial. Mais si le prêtre n'est plus que notaire et témoin de la validité d'un *acte de décès*, alors le statut même du ministère sacramentaire perd tout mobile de discrimination de *valeur* : c'est là le point de gènesie du principe du sacerdoce

universel, qui trouvera précisément, dans le *Sermon sur la Cène* de 1520, l'occasion de l'une de ses premières formulations<sup>578</sup>.

En bref, si à la fin de l'année 1519, Luther dispose déjà du modèle de la structure d'articulation « tridimensionnelle » du sacrement – signe, signification, foi – ; sa théorie de la messe n'en est pas moins encore étrangère à ce qui se formule, dans la théorie « finalisée », comme l'*essence* de la réalité sacramentaire : le fait que son signe soit toujours et par principe le *signe d'une promesse*. Malgré la latence et les pressentiments évidents de la « découverte réformatrice » dans ses écrits précoces, la théologie luthérienne n'est donc pas encore, jusqu'à l'aube de l'année 1520, et au sens le plus essentiel du terme, une *theologie der verheissung*. C'est à partir de la rénovation de la doctrine de l'eucharistie – rénovation déjà formalisée dans le *Sermon sur les bonnes œuvres* au mois de mai – que la théologie wittenbergeoise se dotera de l'outillage notionnel définitif de la théorie du sacrement. Et cette théorie sacramentaire, dont on trouve aussi une expression systématique dans le *locus de signis* du manuel théologique de Melancthon<sup>579</sup>, constituera par la suite l'arrière fond et le présupposé doctrinal constants de toutes les premières réflexions exégétiques à Wittenberg. C'est donc à la source de l'« analytique du testament » qu'il nous faut nourrir notre étude de l'exégèse mélanchthonienne.

§13. Le contexte discursif de l'analytique de la promesse dans le *Sermon sur le nouveau Testament* de 1520.

Le *Sermon sur le Nouveau Testament* de 1520 s'ouvre d'emblée sous les auspices de l'opposition de la Loi et de l'Évangile. C'est en effet à l'allure d'une discussion généraliste sur le ministère de la Loi, en amont de toutes ses distinctions et ramifications secondes (civile, divine, sacrificielle, etc.), que renvoient les deux premiers paragraphes du traité. Cette ouverture est l'occasion d'une accusation directe du foisonnement législatif et de la multiplication des prescriptions réglementaires :

« Moins il y a de commandements, plus les bonnes œuvres prospèrent. Une communauté aux lois nombreuses n'a jamais été bien gouvernée, du moins pas pour longtemps. C'est pour cette raison qu'avant l'antique Loi de Moïse, les patriarches anciens n'avaient en matière de culte divin que le seul sacrifice pour coutume et pour loi.<sup>580</sup> »

<sup>578</sup> Notamment dans la deuxième partie du traité.

<sup>579</sup> Voir Melancthon, *Loci communes*, *op. cit.*, p. 322 – 362.

<sup>580</sup> Luther, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 677.

On remarquera d'emblée le tour historique et la dimension « généalogique » du propos : de manière générale, l'originalité la plus remarquable du traité de 1520 tient peut-être, en regard des sermons antérieurs sur la messe, à cette intention manifeste de resituer « génétiquement » la promesse néo-testamentaire dans l'histoire longue des modes de révélation de la Parole. L'exégèse typologique exemplifiera évidemment aussi la reconstruction de cette histoire théologique en la référant à un centre et à un point de présence évènementiel unique – la Cène. Luther formule, directement après cette citation, sa doctrine canonique sur la *fonction mortifère* et la valeur accusatrice de la Loi<sup>581</sup> : la multiplicité prescriptive accusée ici est contemporaine de la constante inefficace de la parole législative. Si la Loi est luxuriante et expansionniste, c'est d'abord parce que son ministère propre n'opère que sous la condition de révéler à l'homme nu son péché et son impuissance : la prolifération des prescriptions légales participe donc directement du programme d'une « impossibilisation » de leur observance. Mais cette pullulation législative a aussi pour effet direct le progrès infini du morcellement des communautés :

« Un autre fruit de la multiplicité des lois, c'est qu'il en résulte beaucoup de sectes et de divisions au sein de l'Eglise. L'un adopte telle coutume, l'autre telle autre, et c'est ainsi que croît en chacun un amour secret et fallacieux à l'égard de sa secte, ainsi que haine, ou du moins mépris et manque d'attention à l'égard des autres sectes.<sup>582</sup> »

Par opposition à l'œuvre multiplicatrice de la Loi, l'office christique se présentera d'abord sous les traits du ministère de l'unification communautaire :

« Pour disposer d'un peuple qui lui soit agréable et chéri, uni par les liens d'un amour sans disputes, le Christ a donc aboli toute la loi de Moïse. Pour ne donner désormais aucun motif à la formation des sectes et divisions, il n'a institué qu'un seul usage et qu'une seule loi pour son peuple, à savoir la sainte messe.<sup>583</sup> »

L'unité de la communauté chrétienne est soumise à la condition historique de l'abolition de la Loi mosaïque. Nous avons déjà eu à rencontrer le thème de cette abolition à l'occasion de notre parcours du *locus de lege* des *Loci communes*. En 1520, cet énoncé a évidemment une portée directement stratégique : rattachant à la multiplicité des lois et à l'attachement aux coutumes la division des communautés chrétiennes, Luther marque aussi tacitement la *vertu réunificatrice* de la formalisation et de la profession même de la véritable

---

<sup>581</sup> *Ibid.*, p. 677.

<sup>582</sup> *Ibid.*, p. 678.

<sup>583</sup> *Ibid.*, p. 678.

doctrine de la messe. Si l'histoire des débuts de la Réforme a pu retenir la controverse sur la Cène comme le *site originare* de la division et du schisme chrétien – schisme de la Réforme, mais aussi, par la suite, divisions internes aux églises réformatrices – il nous faut rappeler que Luther conçoit au départ la confession de la doctrine eucharistique comme la *condition dernière* de la possibilité d'une unité de l'Eglise. Nous remarquerons que la messe est encore ici décrite dans les termes d'une « loi » et d'un « usage ». Il ne faut pas y voir là un motif de nier la prégnance et la systématisme de l'opposition doctrinale de la Loi et de l'Évangile : d'une part, le troisième paragraphe dont est tirée notre citation ne s'inscrit encore que dans l'espace d'une considération globalement introductive, et la terminologie en usage y relève donc aussi d'une certaine souplesse discursive ; mais d'autre part, et plus essentiellement, il nous faut noter que la modalité quantitative de cet ordre « législatif » – l'unicité – contredit et révoque déjà *par soi* son caractère « légal ». La *multiplicité* et la *tendance inflationniste* appartiennent toujours pareillement à l'essence même de la Parole réglementaire et à la sphère de la juridiction des œuvres : une « loi unique » est donc un non-sens et une rigoureuse contradiction dans les termes – l'unicité même rompt et abolit *par naissance* la logique propre de l'ordre de la légalité.

Plus loin, cette économie du multiple se verra réassignée à la sphère de l'extériorité : c'est de la diversité et de la divergence des vêtements, des décorations, des « objets sacrés » ou des chants – en bref du fonds de réserve de diversité du monde matériel – que se nourrit essentiellement la *division communautaire*. Par opposition à cette ressource « amplifiante » du règne de l'extériorité, l'unité du sacrement eucharistique trouvera son *lieu propre* dans l'attachement exclusif des fidèles à une méditation sur les *termes* de la Parole :

« Si nous voulons célébrer et comprendre la messe comme il convient, nous devons commencer par ne prêter aucune attention à ce que, dans cette affaire, nos yeux et nos sens peuvent nous montrer et nous exposer, que ce soit les vêtements, la musique, le chant, les décorations, la prière, des gestes tels que celui qui consiste à porter, élever, déposer ou quoi que ce soit de ce qui se passe pendant la messe. Et cela jusqu'à ce que nous ayons saisi et bien compris les paroles du Christ par lesquelles il a accompli et institué la messe et nous a ordonné de la célébrer.<sup>584</sup> »

Comprendre la messe dans l'originalité de son ministère – c'est-à-dire dans *sa contrariété fondamentale* avec l'ordre inflationniste de la Loi – c'est donc détourner le regard des formalités et des usages extérieurs de sa pratique pour le recentrer sur une attention exclusive aux paroles dans lesquelles se laissent formuler son institution. C'est au point exact

---

<sup>584</sup> *Ibid.*, p. 680.

de cette affirmation que s'ouvre réellement le traité de 1520. Le problème de la messe se confond – et doit se confondre – avec celui du sens des paroles du Christ. Mais de quelles paroles parle-t-on ? Luther nous dit :

« Ce sont ces paroles : « Prenez et mangez, ceci est mon corps, qui est donné pour vous. Prenez et buvez en tous. Ceci est la coupe de l'alliance nouvelle et éternelle en mon sang, qui est versé pour vous et pour beaucoup, en vue du pardon des péchés. » Chaque chrétien doit, lors de la messe, avoir en vue ces paroles et s'y tenir fermement comme à l'essentiel de la messe.<sup>585</sup> »

On trouvera, avec cette citation et le contexte antérieur de son énonciation, l'occasion d'attester une nouvelle fois de l'originalité luthérienne du sens de l'opposition de l'extériorité et de l'intériorité. C'est ici encore à la *Parole vivante* que l'extériorité des œuvres, des rites, des pratiques et des lois se voit d'abord opposée, et non, comme on aurait pu s'y attendre, à l'intériorité d'une âme ou d'une conscience « subjective ». En réalité, l'intériorité de la « conscience » luthérienne est précisément toujours l'efficience et l'investissement même de l'*homo exterior* par une Parole étrangère – l'inscription de l'autre spirituel dans les entrailles du propre et dans l'économie de la chair. Nous avons longuement discuté de ces points à l'occasion des quatrième et cinquième chapitres de cette étude : il n'est utile de formuler cette remarque que pour exhiber encore l'évidence de l'identité doctrinale de Melancthon et de Luther sur ce point là. Plus essentiel est de remarquer que cet énoncé du cinquième paragraphe du *Sermon* justifie une fois pour toute la stricte reconduction de la *discussion doctrinale sur la Cène* à un débat d'exégèse. Si l'« essentiel de la messe » tient en la formulation des paroles de son institution, alors l'essentiel de la dogmatique sacramentaire tiendra aussi dans l'interprétation même de ces paroles. Dans le sermon de la fin de l'année 1519, la réflexion sur l'eucharistie avait encore un tour très largement spéculatif et méta-scripturaire ; dans le traité de 1520, la formulation de la doctrine eucharistique de Luther tiendra exclusivement dans une *discussion exégétique* des paroles de l'institution de la Cène.

C'est donc autour d'une herméneutique des quelques fragments de la parole christique, relatée dans les évangiles de Matthieu, de Marc, et de Luc, que le propos se recentrera, notamment entre les sixième et douzième paragraphes du traité. Nous reviendrons plus loin sur la question de la traduction luthérienne des paroles de l'eucharistie : si cette traduction ici présentée en allemand est évidemment propre au réformateur, il est tout de

---

<sup>585</sup> *Ibid.*, p. 680.

même à noter que ce dernier y demeure encore globalement fidèle au canon de la Vulgate<sup>586</sup>. La question de cette traduction engage évidemment aussi le statut et la modalité énonciative que Luther entend faire porter à la parole christique. Si cette parole n'est accessible que par la *médiation textuelle* de l'œuvre des évangélistes, l'Évangile qui s'y énonce est pourtant bien d'abord, pour notre réformateur, une *parole vivante*. Nous avons déjà eu à mentionner le « phonocentrisme » radical de la théologie de Wittenberg : notons tout de même que cette hiérarchisation des modalités énonciatives ne s'affilie pas à une dépréciation de l'activité interprétative – c'est bien dans une *exégèse du texte* que se découvre le sens de la Parole vivante de l'Esprit.

§14. L'exégèse typologique du sixième paragraphe : l'*a priori* de la promesse.

Le sixième paragraphe s'attache à marquer l'antériorité de la formulation de la *promesse divine* dans le procès de la constitution de la relation entre Dieu et les hommes :

« Pour que l'homme puisse entrer en relation avec Dieu et obtenir quelque chose de lui, voici ce qui doit se passer : ce n'est pas à l'homme de commencer ni de poser la première pierre, mais il faut que Dieu, Dieu seul, hors de toute recherche et de tout désir de la part de l'homme prenne les devants et lui fasse une promesse. Cette Parole de Dieu est le commencement, le fondement, le rocher sur lequel, ensuite, peuvent s'édifier toutes les œuvres paroles et pensées de l'homme.<sup>587</sup> »

Le point de départ de la relation de l'Esprit avec les hommes est en Dieu ; et ce point de départ définit aussi les conditions constantes et les limites rigoureuses de ce rapport. Si rapport de Dieu à l'homme il y a bien dans l'histoire d'une révélation, c'est donc toujours aussi dans l'étroitesse d'un sentier dont Dieu lui-même établit les balises. Cet énoncé – sous l'interprétation duquel on pourrait déjà contester globalement l'idée d'une centralité luthérienne de la conscience subjective et d'une représentation de la religion personnelle – constitue aussi le mobile profond de l'accusation de la thèse d'une justification par les œuvres. Si la promesse divine est l'*a priori* de la relation que les hommes peuvent nouer avec la Parole vivante, et que cette promesse ne répond à aucun effort, à aucune « recherche » ou à aucun « désir » humain préalables, alors il nous faut dire aussi que l'homme ne peut « faire » par lui-même les conditions de son salut. C'est dans l'attente d'une relation dont l'impulsion

---

<sup>586</sup> La résonance du « nouveau » et de l' « éternel » notamment n'appartient pas au texte biblique lui-même, mais est tout à fait propre à la Vulgate de Jérôme.

<sup>587</sup> *Ibid.*, p. 680.

inaugurale est en Dieu que se tient l'humanité dans son rapport à son au-delà. A ce sujet, Luther nous dit encore :

« C'est pourquoi il n'est pas possible à un homme, par le moyen de sa raison et de sa propre force, par ses œuvres, d'escalader le ciel et de se porter au devant de Dieu pour se le rendre favorable : Dieu doit précéder toutes les œuvres et les pensées humaines, accorder une promesse claire et explicite en paroles, dont l'homme se saisit alors par le moyen d'une foi forte et juste.<sup>588</sup> »

L'ascension des cieux ne tolère aucune improvisation humaine : il n'est de voie praticable au-delà de l'échelle tendue par l'antériorité d'une promesse. Cette thèse contient évidemment le fond essentiel de la doctrine de la justification par la foi – la foi s'avouant déjà ici comme la simple *attitude de réceptivité et d'acceptation* vis-à-vis de la promesse révélée. Toutefois, nous devons nous garder de nous rendre ici coupable d'une stricte fixation doctrinale sur la problématique de la justification : cette fixation nous rendrait en partie étranger à l'originalité propre du mouvement discursif de ces quelques paragraphes, qui exhibe en réalité le programme d'une reconstruction absolument intégrale de la genèse de la révélation de la Parole. La problématique de la justification ne se déploie que dans l'horizon historique d'une humanité déjà accusée par l'œuvre de la Loi et de son ministère mortifère.

Or l'institution de la Parole de la *promesse* dont il est question ici n'est pas seulement antérieure à la prétention méritoire ou justificatrice d'une humanité *déjà condamnée* : elle se situe aussi *en amont* de l'institution de la Loi elle-même. La promesse est décrite comme l'*a priori* absolu de la *relation même* de l'homme à Dieu – donc aussi comme l'*a priori* de la *modalité accusatrice* de cette relation. Ce qui s'avoue ici, c'est donc en fait l'inchoativité radicale de la *modalité évangélique* de la Parole : et par là aussi la préexistence nécessaire de la promesse à la Loi. Ce qui s'énonce ici, c'est encore et finalement le fait que l'opposition même de la Loi et de la promesse se situe, en vérité, dans l'espace clos d'un jeu de la *promesse* avec elle-même. L'évangile précède la Loi en se précédant lui-même : le ministère de la Loi est pris par avance dans les glues du ministère de la consolation. Et si la promesse ouvre nécessairement toute modalité relationnelle de l'homme à Dieu – précédant donc aussi toute accusation – alors c'est d'abord à une *généalogie de la promesse* que doit se soumettre quiconque tente de restituer l'enchaînement évènementiel de l'histoire de la Parole.

C'est précisément à cette généalogie de la promesse – sens véritable de ce que nous désignons plus haut sous le titre de l'« exégèse typologique » – que Luther se soumet à

---

<sup>588</sup> *Ibid.*, p. 681.

l'occasion du septième paragraphe du traité. Notons que cette généalogie s'annonçait déjà l'usage du lexique de la clarté et de l'exactitude (« promesse claire et explicite en paroles »), sous lequel Melanchthon, nous l'avons vu, ordonnait aussi la hiérarchie et la gradation des anticipations de la promesse évangélique dans l'Ancien Testament. Nous citons longuement l'entrée de ce septième paragraphe :

« C'est ainsi qu'une promesse a été faite à Adam après sa chute, lorsque Dieu dit au serpent : Je mettrai une inimitié entre toi et la femme, entre ta postérité et ta postérité, elle t'écrasera la tête et tu guetteras son talon ». Par ce paroles, Dieu promet – quoique d'une manière obscure – une aide à la nature humaine : par l'entremise d'une femme, le diable sera vaincu à son tout. Adam et Eve, et tous leurs enfants, ont obtenu cette promesse de Dieu jusqu'à l'avènement de Noé, et ils lui ont accordé foi ; par cette foi ils ont été sauvés sans quoi ils eussent désespéré. De même, par la suite, c'est par une promesse que Dieu se lia à Noé et à ses enfants après le déluge, jusqu'à l'avènement d'Abraham, auquel il enjoignit de quitter sa patrie et auquel il promit que tous les païens seraient bénis en sa postérité. Abraham crut en cette promesse et il obéit, ce par quoi il fut justifié et devint l'ami de Dieu. Et dans ce même livre, cette promesse faite à Abraham se trouve être grandement et souvent citée, augmentée et expliquée, jusqu'à ce que Isaac lui fût promis, lequel devait être la semence dont devait sortir le Christ et toute bénédiction.<sup>589</sup> »

La généalogie de la promesse évangélique – et ses antécédents vétéro-testamentaires – se voit ici formulée, un an avant la publication des *Loci communes*, dans des termes quasiment identiques à ceux qui constitueront la chair du *locus de evangelio* dans le manuel théologique. L'ensemble des commentaires que nous formulons plus haut peuvent donc, tels quels, valoir pour le développement cité ici. L'évangile du serpent ou la promesse de la « bénédiction universelle » dans la descendance abrahamique inaugurent et anticipent littéralement la promesse christique de la rémission des péchés. C'est donc chaque fois ici à Christ – quoique sous des degrés de clarté divergents – que renvoie la parole de l'Ancien Testament. Et c'est encore dans la *foi anticipé en Christ* que les patriarches furent aussi sauvés par avance. La clause d'une assignation mono-événementielle de la grâce est donc encore préservée, de même que la logique de cette étrange préexistence à soi de l'évènement eucharistique. Dans le schéma de l'opposition des deux sens de la promesse vétéro-testamentaire – anticipation obscure du Christ, promesse temporelle d'un bien séculier – nous pouvons donc dire que c'est au sens du *testament spirituel* que se réfèrent toujours ici, comme plus tard chez Melanchthon, les promesses décrites.

---

<sup>589</sup> *Ibid.*, p. 681.

§15. L'analytique du testament et la performance du mot nu : *a priori* lexical de la doctrine et *a priori* doctrinal du temps théologique.

Poursuivons donc et tentons de voir ce que la suite du traité peut nous apporter en regard des difficultés précédemment exposées (polysémie de l'évangile, genèse scripturaire du schématisme de la contrariété de la Loi et de la promesse etc.). Nous citons en intégralité, le huitième paragraphe du traité :

« Dans le Nouveau Testament également, le Christ s'est engagé, faisant une promesse à laquelle nous devons prêter foi, par quoi nous accédons alors à la piété et au salut : ce sont les paroles précitées, quand le Christ dit : « Ceci est la coupe du Nouveau Testament... », paroles que nous allons examiner maintenant. Un testament n'est pas le nom donné à toute promesse, mais seulement aux dernières volontés de quelqu'un qui s'apprête à mourir, et par lesquelles il lègue ses biens à qui il veut les transmettre. Aussi comme le dit saint Paul aux Hébreux, un testament doit-il être confirmé par la mort et n'a pas de valeur tant que vit le testateur. Car des autres promesses, celles faites de son vivant, on peut en empêcher l'accomplissement, voire les rétracte, c'est pourquoi on ne les appelle pas des testaments. Pour cette raison, lorsque dans l'Écriture, les prophètes parlent du Testament de Dieu, il faut entendre par ce terme qu'il a été signifié aux prophètes que Dieu devait se faire homme, qu'il devait mourir et ressusciter afin que sa Parole, par laquelle il fait un tel testament, s'accomplisse et soit confirmée. Car s'il fait un testament, il doit, selon sa promesse mourir ; or s'il doit mourir, il faut qu'il soit un homme. Ainsi ce petit mot « testament » est-il un résumé de tous les prodiges et grâces accomplies en Christ.<sup>590</sup> »

Il est à peine utile d'insister sur l'importance de ce paragraphe dans le mouvement discursif du *Sermon sur le nouveau testament* – et plus largement, il faut le dire, pour toute la doctrine luthérienne de l'Évangile. Ces quelques énoncés constituent la chair de ce que nous décrivions plus haut sous le label de l'« analytique du testament ». La discussion citée ici peut fournir à l'interprète l'occasion d'ouvrir un champ de réminiscences et de renvois presque infini vers les principaux thèmes de la théologie de la première Réforme. Pour notre part, et dans le contexte de notre étude – qui est celui d'une réflexion sur le rôle de la coopération des sciences dans la formalisation de la *méthode de la théologie* à Wittenberg – nous nous attacherons d'abord à marquer ce qui, dans l'analytique du testament, atteste avec une pleine évidence de la « matrice dialectique » de la doctrine luthérienne en 1520. Au delà des mots et des sigles que peuvent revêtir après coup les procédures discursives dans le cercle de leur thématization réflexive, il nous faut avouer que c'est très précisément la méthode *dialectico-exégétique* des *lieux communs* qui se voit mise à l'œuvre à l'occasion de ce

---

<sup>590</sup> *Ibid.*, p. 682.

paragraphe. Tous les préceptes d'analyse terminologique – les règles du développement thématique d'un *terme simple* – formalisés à l'occasion du *Compendiaria* mélanchthonien sont rigoureusement appliqués ici dans le cercle d'une exégèse des paroles eucharistiques.

En particulier, le paradigme atomistique de la signification, la reconstruction définitionnelle ou terminologique de la théorie des inférences, et la centralité de l'analyse sémantique sur l'échelle du mot nucléaire, dans lesquelles nous avons vu les axiomes de la science dialectique wittenbergeoise, sont encore remarquablement patents dans la logique propre de l'extrait que nous commentons. Mais la portée de l'analyse luthérienne nous paraît excéder très largement celle d'une simple exemplification des principes dialectiques. C'est que le paradigme atomistique qui avait cours dans le contexte d'une formalisation des règles de la méthode de l'argumentation se voit ici réinvesti et réenrichi d'une méditation « pragmatique » sur le sens de la *performance* du mot « testament ». Bien au-delà d'une simple théorie de la doctrine et d'une réflexion sur le régime « argumentatif » du logos, c'est donc au point exact de la rencontre de la dialectique et de la rhétorique – point de jonction de la démonstration et de sa productivité effective – que se noue l'analytique du testament. Nous ordonnerons notre commentaire sous les trois séries de remarques suivantes. Chacune vise à décrire un *niveau de performativité*<sup>591</sup> du lieu testamentaire. C'est en effet, et en filigrane, à la théorie étrange d'une *performativité du mot nu* que Luther réfère assez expressément son analytique de l'Évangile :

a) La performativité du *mot* est d'abord celle de son *opérativité doctrinale*, c'est-à-dire celle des ressources de *positivités didactiques* qui s'ourdissent dans le sommeil de sa signification. C'est dans le contexte d'une lecture et d'une exégèse scripturaires que l'analytique du testament prend place. Luther expose à nouveau les paroles eucharistiques

---

<sup>591</sup> Le terme de « performatif » renvoie, comme on le sait bien, à la découverte d'Austin, dont le recueil de conférences sur les *speech acts* (*How to do things with words*) ont été traduits en français sous le titre *Quand dire c'est faire* (Paris, Seuil, 1970). Le problème du performatif, pour Austin, n'est certainement pas réductible au problème de l'existence d'une *fonction poïétique* ou productive comme telle, opérante au sein du langage. Qu'il existe un mode de discours qui soit immédiatement aussi une action – un discours qui produise en même temps un *fait*, ou qui constitue en lui-même un *acte* – c'est là une chose qui est bien connue depuis au moins Aristote, et, sa distinction célèbre de l'apophantique (énoncé déclaratif) et du non apophantique (comme la prière). Le performatif n'est pas étudié pour servir par exemple d'instrument conceptuel à l'élaboration d'une *théorie de l'impératif*, ou à une théorie de la prière, du serment etc. Ce qui intéresse Austin, c'est le fait que cet impératif *se dissimule* et se donne sous un mode *implicite* à même un *énoncé déclaratif*. C'est cette dissimulation, ce masque, cet être-implicite qui intéressent Austin au départ, plus que la productivité ou l'opérativité pratique du langage en tant que tels. Le performatif ce n'est pas la dimension *poïétique* du discours en général, mais c'est d'abord le *poïétique* de l'énoncé déclaratif. C'est ce thème de l'*implicite* (qui nous rappelle aussi la théorie pragmatique de l'implicature conversationnelle de Grice à laquelle nous avons déjà fait référence) qui justifie notre usage du terme : nous transférons ici seulement sa surface d'exercice ordinaire à l'échelle encore plus problématique du *mot atomique*.

déjà mentionnées dans le cinquième paragraphe, en coupant *net* sa citation après l'énoncé du mot « testament. » Ce dernier est alors soumis à une longue *analyse dialectique*, qui se poursuivra encore dans les trois paragraphes suivants, et qui s'engage d'abord ici selon le simple *locus* de l'essence ou de la définition. Qu'est ce qu'un testament ? « Un testament n'est pas le nom donné à toute promesse, mais seulement aux dernières volontés de quelqu'un qui s'apprête à mourir... » Le testament est d'abord décrit dans son rapport à la promesse, comme une *espèce*, ou comme une *particularisation* de celle-ci. En tant qu'espèce de la promesse, le testament inclut évidemment, dans la clôture de son essence, un certain nombre de propriétés communes avec les autres particularisations du genre. Et ces propriétés communes, ce sont notamment celles qui ont trait au fait de la garantie d'un don : toutes les promesses, et donc aussi les testaments, sont des « legs », des serments qui se réfèrent à l'offre d'une « ressource » ou d'un « bien », au sens le plus extensif de ces termes. Mais la *différence* du testament – ce qui le constitue dans sa spécificité propre en regard des autres modes d'exemplifications du genre « promesse » – c'est qu'il constitue aussi le serment d'un *mourant*, et sa « dernière volonté ». Or cette dernière volonté est encore de nature telle qu'elle ne se réalise que de manière *post-mortem*, et que sa validité et son activation requièrent donc la mort du testateur : « un testament doit être confirmé par la mort et n'a pas de valeur tant que vit le testateur ». Au sens très rigoureux, le testament est donc le *don d'un mort*, ou, ce qui revient exactement au même, la promesse d'un vivant qui anticipe un don dont l'effectuation s'active seulement le jour de sa mort. Mais de la mort du testateur, suit, pour la nature même du *don promis*, un certain nombre de conséquences importantes :

1) Si la promesse testamentaire est le don d'un mort, alors toutes les alliances et les dettes que le légataire avait *antérieurement* contractées avec ou vis-à-vis du testateur sont annulée et invalidées. En particulier, le destinataire du testament est donc sans créance vis-à-vis du testateur.

2) Si la promesse testamentaire est le don d'un mort, alors ce don est *par essence* aussi inconditionnel et *sans contrepartie*. L'alliance testamentaire est unilatérale, en ce sens où le legs n'engendre aucune *nouvelle* dette ni aucune *nouvelle* obligation<sup>592</sup>.

---

<sup>592</sup> Ce sur la base de quoi Luther accusera en partie la pratique de la « prière pour les morts » (*ibid.*, p. 685 et suiv.) et la doctrine du caractère sacrificiel de la messe. Si le testateur peut parfois soumettre à condition la remise du legs promis, c'est dans la joie et spontanément que les chrétiens recevront le sacrement – bien conscients de leurs avantages et du bénéfice inconditionnel qu'ils tirent de la mort de Dieu.

3) Si la promesse testamentaire est le don d'un mort, alors sa validité est *par principe* éternelle, et le don légué est strictement irrévocable – le testateur ne peut plus « revenir sur sa décision ».

Appliquant ces généralités au cas particulier du testament divin, nous pouvons déduire des trois points précédents, les conclusions suivantes :

1) La mort de Dieu enveloppe donc la remise de nos dettes, et la rémission de nos péchés. L'Évangile comme *testament* signifie, au sens premier, la promesse de cette rémission. Il est donc remarquable que la seule définition du mot « testament » inclut virtuellement déjà la caractérisation même de l'*objet légué*. En ce sens encore, le testament divin est doublement unique : unique non seulement en cela que sa formulation effective est par principe unique, mais unique aussi en cela que son objet se déduit déjà de sa *simple nature formelle*. C'est la « forme pure » du testament comme attestation de *la mort de Dieu* qui détermine pleinement la nature même du bien légué (la remise des dettes). L'objet du testament se déduit donc des seules conditions juridiques de sa réalisation. Ou, pour le dire autrement : le testament christique est au fond *sans objet* propre – le plus grand des biens, ce « grand, éternel, ineffable trésor en vérité, à savoir la rémission des péchés » n'est que la conséquence formelle de la *simple mort* du testateur : l'annulation et l'invalidation des dettes antérieures.

2) La mort de Dieu invalide l'efficacité des œuvres, et les ressources salvatrices du mérite propre : si Dieu est mort, ce n'est pas dans la tentative de nous ménager une faveur dans son estime, mais dans la seule confiance en la validité de son testament que nous pouvons espérer tirer parti de son *efficacité sotériologique*. Ce n'est pas au *jugement de Dieu* et à l'espérance d'une *rétribution des actes* que le fidèle doit s'attacher, mais à la simple possibilité d'une réception d'un bien déjà promis, et même, en vérité, déjà légué. Dieu n'est donc pas l'objet d'une crainte, mais le simple substrat d'un bénéfice. Et l'attachement aux prescriptions divines et aux « bonnes œuvres » n'est pas la suite de l'angoisse d'une justification possible, mais la joie spontanée qui suit d'un investissement et d'une affaire inespérée. Le mot « testament » enveloppe donc dans l'extension même de ses seuls développements définitionnels, la racine de la doctrine de la *justification par la foi*, et le principe de l'accusation de la thèse d'une justification par les œuvres.

3) La mort de Dieu fait de l'Évangile le *terme dernier* et la fin sans reste de l'histoire de la révélation de la Parole. En ce sens, l'évènement de sa proclamation – l'eucharistie –

apparaît à la fois aussi comme *l'évènement dernier* et comme *l'évènement central* de toute la chronologie des manifestations de l'Esprit. Autour de ce point de présence unique, convergent, s'abrègent et se contractent encore le sens et l'histoire intégrale de tout le christianisme.

Le mot testament renferme donc, en lui-même, et dans la seule clôture de ses ressources de sens, l'abrégé de toute la doctrine chrétienne. C'est à ce titre que Luther parle d'abord à ce sujet d'un « résumé de tous les prodiges et grâces accomplis en Christ ». Il n'est guère utile d'insister sur la profonde affinité que les thèmes de ce « résumé » et de cette *contracture doctrinale* viennent nouer avec la logique de la reconstruction topique de la théologie mélanchthonienne. Ici déjà le terme simple de « testament » apparaît, dans la nudité de sa borne lexicale, comme un *abréviateur doctrinal*, et comme un *point de contraction* des ressources thématiques du discours théologique. Ici déjà, Luther atteste avec la plus grande netteté de la *mise en œuvre théologique* de ce que nous avons décrit, dans notre troisième chapitre, sous les termes du *surcroît* et de l'*excédence* doctrinale de la terminologie. Le mot « testament » est en ce sens encore la première *monade* de la doctrine luthérienne, le premier point d'accès interne et clos à une *perspective intégrale* sur l'univers du discours théologique. Ce que l'analytique du testament exhibe, c'est la dialecticité et la force démonstrative du mot nu, sa ressource de surplus thématique, son fonds de surabondance dogmatique.

Le mot « testament » est donc, comme point d'accès, point de construction et point d'abréviation de la doctrine le véritable principe et le véritable *a priori* du christianisme. Et cet *a priori*, le *locus* testamentaire l'est au double sens d'un *point de référence* d'une construction discursive ou d'une inflation thématique – point à partir duquel prolifèrent les matières théologiques et la constitution du satellite de corrélats notionnels ; et d'un *point de départ* d'une déduction des principes doctrinaux. Le mot testament est en lui-même un fonds de réserve d'*inférences implicites*, le point de latence de *déductions masquées*. Or qu'est ce que le *point de départ* d'une série inférentielle systématique sinon précisément la somme des postulats d'une axiomatique ? Notre boucle se referme avec la mise en lumière de cette *nature axiomatique* de la topique implicite de Luther. Le *locus* théologique dont nous cherchions à éclaircir les mystères – et dont « ce petit mot » de « testament » est, en un sens, l'exemplification suprême – s'atteste finalement au terme de notre parcours comme une citerne axiomatique et comme un réservoir de prémisses syllogistiques : le *locus*, c'est ce qui contracte et résume en lui-même, dans le surplus des ses inflations thématiques et dans la latence de ses virtualités déductives, *tous les axiomes du système de la théologie chrétienne*.

b) La performativité du mot « testament » est aussi celle d'une *performativité programmatique*. Dans notre première remarque, nous en étions très largement resté – pour attester d'abord de l'« opérativité doctrinale » du *locus* testamentaire – au point de vue anhistorique de la dialectique et de la déduction « analytique » de la doctrine. Mais la performativité plénière du mot « testament » ne peut se comprendre qu'à ressaisir aussi avec une pleine clarté les conséquences qui s'attachent au fait que ce mot ait été, un jour dans l'histoire, *prononcé par Dieu*. C'est au point de vue de ces conséquences historiques que s'attache d'abord Luther dans le contexte de sa citation, qui est celui – rappelons le encore – d'une généalogie de la Parole évangélique. Or la première fonction productive de la déclaration du mot « testament », a d'abord été, dans les âges de sa première proclamation, d'anticiper et de « programmer » d'avance la série événementielle que constitue la christologie. C'est ainsi que Christ a été escompté et annoncé, bien avant l'évènement de son incarnation, dans la seule profession prophétique du mot « testament ». Concentrons-nous ici sur ces quelques mots de notre citation initiale :

« Pour cette raison, lorsque dans l'Écriture, les prophètes parlent du Testament de Dieu, il faut entendre par ce terme qu'il a été signifié aux prophètes que Dieu devait se faire homme, qu'il devait mourir et ressusciter afin que sa Parole, par laquelle il fait un tel testament, s'accomplisse et soit confirmée.<sup>593</sup> »

S'Il formule sa promesse dans les termes de l'annonce d'un « testament », alors Dieu annonce aussi déjà, et si l'on s'en tient à la rigueur de la définition du mot, l'évènement même de sa mort prochaine. Or cette mort suppose une mortalité, et donc aussi la condition préalable d'une incarnation. Mais Dieu est en même temps éternel et ne saurait « mourir » selon l'acception humaine et définitive du terme. Donc la mort divine coïncide aussi *par soi* avec l'évidence de sa résurrection. La série événementielle intégrale de la *christologie* – incarnation, passion, résurrection – est donc énoncée, avec une pleine clarté, dans la seule clôture définitionnelle de la profession du mot « testament ». Et la précéden- ce de la formulation de ce mot dans l'économie du texte vétéro-testamentaire témoigne ainsi déjà, à elle seule, de la littéralité de la référence à Christ chez les prophètes. Luther invente ici, à l'occasion de son analytique du testament, le concept de ce que nous pourrions décrire sous les traits d'un « prophétisme lexical » et d'une « programmation terminologique » de l'avenir.

---

<sup>593</sup> Voir la note précédente.

La proclamation du mot nu a déjà *en soi* la valeur d'un programme et même la charge de sa réalisation présomptive.

Ce prophétisme « terminologique » doit être, en vérité, de nature telle, qu'il constitue en même temps le fondement ultime de tout prophétisme légitime. Si la christologie se contracte en effet toujours dans une topique lexicale, et si l'anticipation de la christologie est la vérité dernière de tous les prophétismes vétéro-testamentaires ; alors il nous faut dire aussi que c'est toujours par la médiation de la proclamation d'un *locus* – c'est-à-dire d'un *terme nucléaire* – que le prophète et le visionnaire se prévalent d'un *point de contact anticipé* avec l'avenir théologique – l'avenir de l'évènementialité divine. Or l'avenir théologique, sous sa forme la plus radicale, c'est l'âge d'une phraséologie innovante et d'une réforme de la lexicalisation. Dans la clôture de l'âge mosaïque, la promesse ou l'alliance divine se manifeste et s'expose en effet – nous l'avons vu – sous la seule figure de la *promesse provisoire* d'un bien matériel. Dire « alliance » notamment, c'est toujours, dans la seule borne de l'économie du lexique mosaïque, professer l'évènement d'un legs temporel – pays de Canaan, institution des Juges, victoire sur les Assyriens etc. Lorsque le prophète parle de « testament », il anticipe donc un *certain sens* de l'alliance qui n'est, au jour de sa proclamation, *absolument pas lexicalisé*. Ce qu'il nous faut dire alors, c'est donc que l'évènement-Christ n'est accessible à l'âge mosaïque que dans l'abrégé d'un mot qui, dans la clôture de son temps, n'appartient, au sens le plus absolu, *qu'au système d'un lexique encore virtuel*. Le prophétisme et l'anticipation évènementielle se laissent donc d'abord indiquer comme la scansion et comme la disjonction radicales de la proclamation nue du *mot* et de l'évènement de son institution positive – l'abîme qui sépare la *ressource de sens d'une terminologie* de son *emplissage évènementiel* et de son institution lexicale. C'est par la *performativité anticipée du mot nu* que le prophète prophétise : la prophétie est la clairière qui perce les contraintes de sens et rompt les bornes des inerties lexicales.

Ce que nous découvrons chez Melanchthon, et encore dans le paragraphe précédent, comme l'« obscurité » des premières formulations testamentaires se retrouve ici selon l'acceptation plus précise d'une disjonction des âges de la phraséologie. Mais cette prophétie a pourtant bien encore, avec ou par delà son obscurité irréductible, une force de *conviction* absolue : quels que puissent être le défaut de lexicalisation et la carence d'institution et d'usage du terme, la valeur « dialectique » de sa définition n'en est pas moins intacte et opérante : malgré son non-sens institutionnel, c'est pourtant avec une pleine clarté que l'extension sémantique du mot « testament » résume d'avance le sens de toute la série christologique. Et en ce sens, le *locus* testamentaire s'avoue aussi, et rétrospectivement,

comme le fonds et la base de toute typologie. Il nous faut donc ajouter à la première figure de l'*a priori* doctrinal et axiomatique, ce nouveau sens programmatique et prophétique de l'*a priori* testamentaire : ce n'est plus seulement comme le point de départ d'un système d'inférences syllogistiques mais encore comme l'anticipation d'une série événementielle que se signale la performativité du mot « testament ».

c) La performativité du mot « testament » est enfin celle d'une *performativité rétrospective* et *réroactive*. La profession du *locus* testamentaire dans l'institution de l'eucharistie – et c'est là l'exact corollaire de notre point précédent – n'ouvre pas seulement une série événementielle *en avant* de sa formulation – passion, résurrection – mais aussi une série événementielle *en arrière* et à reculons. Lorsque Christ proclame l'institution du « nouveau testament éternel », c'est aussi la *fondation et la fixation réroactives* des événements-clés du régime vétéro-testamentaire qui se voient *après coup* déduits et justifiés dans leur nécessité. Si le *testament* christique énonce la promesse de la rémission des péchés et la remise des dettes, c'est qu'un régime d'*accusation* et de *dettes* a nécessairement dû précéder sa proclamation. Or un régime d'accusation et de dettes n'est rien d'autre, nous l'avons vu, qu'un régime législatif : dans le mot « testament » – et par l'application stricte de sa fonction « contraire » – est donc *a priori* inclus la nécessité historique *rétrospective* de l'institution du ministère de la Loi. Mais le testament christique est encore un testament, qui, dans sa proclamation, se laisse désigner sous les *modalités temporelles* de la « nouveauté » et de l'« éternité ». Si le testament christique est un « nouveau » testament, il faut donc qu'il ait été précédé aussi par un testament *temporel* et *révocable*, un *ancien testament*.

Or le régime de la Parole qui précède chronologiquement l'âge de la proclamation néo-testamentaire, c'est nous l'avons dit, le régime du *ministère de la Loi*. Ce que l'énoncé nu du terme « nouveau testament » dans l'évènement eucharistique inclus *a priori* dans l'extension de ses virtualités sémantiques, c'est donc la nécessité, pour la promesse de la rémission des péchés, d'*être ou d'avoir été précédée* par un testament subordonné au ministère de l'accusation : d'un testament contemporain et coextensif, dans sa validité temporelle et dans la logique même de sa fonction, de l'institution d'une Loi – ce que le « nouveau testament » énonce *a priori et réroactivement*, c'est donc la complicité historique de l'*Ancien Testament* et du *ministère du péché*. Par l'« analytique du testament », l'exégète est donc aussi autorisé à déduire *à reculons* et à dériver, *en arrière* de l'institution eucharistique, le sens et l'ossature générale des *grandes lignes événementielles* de l'âge de la Loi mosaïque.

L'exégèse typologique, dans sa nécessité dernière, n'est rien d'autre que la pratique de cette *démonstration rétrospective* de l'Ancien Testament<sup>594</sup>. Et cette démonstration rétrospective est autorisée, en son fond, par la performativité même du seul *locus* testamentaire : c'est l'architecture intégrale de la sémantique du terme « testament » – le réseau et l'entrelacement de ses *corrélations* thématiques et de ses *présupposés* notionnels – qui dessine aussi la *charpente évènementielle* de la temporalité historique. Les grandes lignes de l'histoire de la révélation ourdissent déjà la trame de leur épaisseur signitive dans le sommeil du mot nu : la succession évènementielle d'une série historique s'indexe à la série logique des antécédents et des conséquents de la syllogistique implicite d'un *locus* – *l'histoire se résout dans la borne de l'autorité de la dialectique*. Nous voici donc en possession du troisième sens de l'*a priori* testamentaire : cet *a priori*, c'est celui d'une préexistence à soi de l'évènement et d'une *emprise rétroactive* de son sens d'être sur les conditions effectives de sa réalisation – *a priori* rétrospectif et évènementiel de l'institution de l'eucharistie.

§16. L'*a priori* rétrospectif de l'évènement et la performance du mot « nouveau ».

C'est au point de rencontre avec la thème de cette *performativité rétrospective* du *locus* testamentaire que nous devons percer plus avant vers une résolution définitive des quelques questions qui motivaient au départ notre détour par le traité luthérien – quel est le sens et la condition dernière de la pratique de l'exégèse typologique ? Comment pouvons-nous rendre raison de la genèse scripturaire des *loci* théologiques ? Nous sommes parvenus à défricher en partie le sol conceptuel qui nous permettra de répondre, de manière satisfaisante, à la première question. En mettant au jour le sens de la double performativité *grammaticale* et *rétrospective* du *locus* testamentaire, nous avons, en effet, laissé dépendre la possibilité de la pratique de la typologie, d'une part de la condition d'une anticipation *vétéro-testamentaire* du lexique propre à la phraséologie christique – de l'acompte, chez les prophètes, de la référence à un *mot* dont le sens ne peut renvoyer qu'à l'âge néo-testamentaire de la lexicalisation – ; et d'autre part de la condition d'une « déduction à reculons » de la série des évènements qui structurent les temps de la loi mosaïque. L'exégèse typologique s'est ainsi vue doublement soumise à l'autorité dialectique et rhétorique : science de la

---

<sup>594</sup> C'est la précisément le sens de la « surdétermination » dialectique de la pratique de l'interprétation christocentrée de l'Ancien Testament : la typologie n'est rien d'autre qu'une *démonstration à reculons* de l'*ancien* par le *nouveau*. Voir à nouveau à ce sujet la problématisation de cet usage « dialectique » de la typologie par Ph Büttgen : « Doctrine et allégorie au début de la Réforme », *op. cit.* p. 307 – 310 notamment.

démonstration pour la déduction rétrospective ; science des figures pour la question de la lexicalisation anticipée du mot « testament ».

C'est en approfondissant et en résumant sous un mobile unique ces deux orientations de la performativité du mot « testament » que nous pourrions tenter aussi de répondre de manière compréhensive à notre deuxième question – le problème du mode de dérivation biblique des lieux. Poursuivons encore notre lecture du traité. Le neuvième paragraphe, qui suit donc immédiatement notre citation précédente, s'ouvre sur ces quelques considérations :

« C'est pourquoi le Christ distingue ce testament des autres et dit qu'il est un testament nouveau et éternel en son propre sang pour le pardon des péchés, supprimant par là le testament ancien. Car le terme « nouveau » rend le Testament mosaïque caduc, et l'annule. Il n'est désormais plus valable.<sup>595</sup> »

C'est toujours bien de performativité du *terme simple* qu'il s'agit donc ici, mais non plus pourtant de celle du mot « testament » lui-même, mais de celle du *marqueur de sa modalité temporelle* : le mot « nouveau ». Si *l'a priori* rétrospectif du terme « testament » incluait déjà l'énoncé de la nécessité d'une préexistence d'un testament « ancien », Luther nous dit ici encore bien plus : dans la bouche du Christ, la formulation même du mot « nouveau » n'enveloppe pas seulement une référence *notionnelle* au régime de l'ancienne alliance, mais équivaut déjà, en elle-même, à la révocation ou à l'abolition strictes de son champ de validité : « le terme « nouveau » rend le Testament mosaïque caduc, et l'annule. » L'efficience ou la performativité de la proclamation christique s'étend donc jusqu'à l'invalidation définitive d'un régime législatif. Et ici encore cette invalidation relève de la seule performance du *mot nu* : c'est dans la borne de la puissance propre de la proclamation du simple terme « nouveau » que le testament de Moïse se trouve révoqué. L'opérativité du terme s'étend donc jusqu'à l'« annulation » exhaustive d'un *ministère historique* et d'un régime temporel de prescription : par l'énoncé d'une nouveauté testamentaire, l'actualité ordinaire du testament passe dans l'ancienneté – devient « caduc ».

C'est sur ce point qu'il peut être utile de rattacher cette première thèse du *Sermon sur le Nouveau Testament* à un développement plus tardif de la *Cène du Christ* qui traite encore de cette même efficience du terme « nouveau »<sup>596</sup>. Nous verrons que la suite immédiate du neuvième paragraphe que nous citons ici, autorise très largement cette « anticipation

---

<sup>595</sup> *Ibid.*, p. 682.

<sup>596</sup> Nous nous référons ici à la traduction française publiée chez Labor et Fides : « De la Cène du Christ – Confession » in Luther, *Œuvres Tome 6*, Genève, Labor et Fides, 1964

doctrinale ». Que le lecteur nous pardonne donc l'apparence de détour : celle-ci se voit rigoureusement requise par la quête de l'intelligibilité de ce qui est en question ici.

§17. Un parcours anticipé dans le traité de la *Cène* de 1528 : performance du mot « nouveau », thèse de l'univocité scripturaire, conception « néologiste » des tropes.

La *Cène* de 1528 énonce, dans le contexte d'une réfutation de l'interprétation symbolique de l'Eucharistie, un certain nombre de considérations sur les tropes et sur les conditions de leurs identifications dans un contexte exégétique. Ces réflexions s'inscrivent dans le cadre conceptuel de la théorie rhétorique formalisée depuis 1519 à Wittenberg par Philippe Melancthon. Après avoir rappelé l'axiome général de l'intelligibilité de l'Écriture et l'impératif corrélatif d'unicité sémantique<sup>597</sup>, Luther en vient à radicaliser encore le sens de cet impératif en remarquant qu'il est *de fait* strictement impossible qu'« un même nom ou mot ait en même temps deux sens »<sup>598</sup>. La signification est au sens rigoureux une fonction, c'est-à-dire une application qui associe à l'ensemble des mots d'un système lexical un élément sémantique *toujours unique*. Sous la thèse radicalisée de cette unicité sémantique – qui ne constitue plus seulement une *norme méthodique* dans la construction des discours mais aussi un *factum* de la rédaction scripturaire –, Luther pourra condamner l'interprétation symbolique de la Cène. C'est dans ce contexte discursif que s'énonce ce que nous pourrions qualifier sous le titre de la doctrine de l'« omni-lexicalisation » du trope. Pour Luther, tout usage tropique ou figuratif légitime du langage équivaut nécessairement à l'institution d'une *nouvelle lexicalisation*. Accusant l'interprétation symbolique du « est » eucharistique chez les « esprits visionnaires », notre auteur notera ainsi :

« Il manque à ces grands esprits de considérer exactement l'art oratoire de la grammaire, ou, comme ils le nomment eux-mêmes, le « trope », tel qu'il est enseigné dans les écoles. Cet art enseigne comment un enfant doit, à partir d'un mot, en faire deux ou trois, ou bien comment il peut donner à un même mot une nouvelle utilisation et plusieurs significations. Je vais en donner quelques exemples. Le mot « fleur » désigne, selon son sens premier et ancien, une rose, un lis, une violette, et d'autres choses du même genre, qui poussent hors de terre et fleurissent. Mais maintenant, si je veux célébrer Christ par un beau chant de louange, en voyant quel bel enfant il est (...), je puis prendre le mot « fleur » et faire un trope, c'est-à-dire donner à ce mot un nouveau sens et un nouvel usage, et dire : Christ est une fleur. Ici tous les grammairiens et rhéteurs diront que la fleur est devenue un nouveau mot et a un nouveau sens : elle ne désigne plus la fleur dans les champs, mais l'enfant Jésus ; et le mot

<sup>597</sup> « Le texte doit être un et simple, et avoir un sens unique et certain s'il doit être clair et fonder un article certain. », *ibid.* p. 16.

<sup>598</sup> *Ibid.*, p. 16.

« est » ne doit pas prendre ici valeur de « signifie ». Car Christ ne signifie par une fleur, mais il est une fleur, seulement une autre fleur qu'une fleur naturelle. [...] Ainsi, « fleur » est un autre mot lorsqu'il désigne Christ que lorsqu'il désigne une fleur naturelle.<sup>599</sup> »

L'interprétation allégorique de la Cène pêche essentiellement en cela qu'elle situe l'*opération du transfert de sens* dans une double sémantique du mot « être ». Or cette double sémantique de l'être – « être » au sens littéral et « être » au sens de « signifier » – rend toutes les propositions scripturaires absolument équivoques, puisque l'« être » comme copule est présent explicitement ou virtuellement dans tous les énoncés. Par ailleurs l'interprétation qui assigne au terme « être » l'acception de « signification » présume corrélativement le sens du complément de la phrase comme *signe* du référent du sujet. Si « être » s'entend dans l'acception de « signifier », alors le pain dont il est fait mention dans la proclamation eucharistique devient lui-même un *signe* du testament – et c'est là d'ailleurs la substance et l'intention centrale de la décision interprétative de l'exégèse zwinglienne. Mais le problème est alors que le sens même de cet être-signe, et le mode d'articulation qui le rattache à son référent, deviennent finalement totalement indéterminés. En quel sens le pain signifie-t-il le testament ? Serait-ce par sa texture, sa matière, ses composants, son goût, sa fonction alimentaire etc. ?

Dans la théorie zwinglienne de la « signification », les modes de corrélations qui rattachent le signe à son objet deviennent strictement indécidables. Si au contraire l'*opération du transfert de sens* est située à la seule échelle du *nom*, alors le mode de substitution du sens originaire au sens nouveau est parfaitement déterminé selon le lieu qui opère cette substitution. Dans la synecdoque, le tout est substitué à sa partie, dans l'oxymore, la substitution s'opère selon le lieu de la contrariété etc. La multiplication du sens est donc réglée selon des schémas analogiques rigoureux, qui sont précisément configurés par ce que Melanchthon décrit comme les *loci finitionum* de la dialectique. Et le nouveau mot constitué dans ce nouvel usage du nom se laisse immédiatement identifier en tant que trope par le locuteur du discours ou par l'interprète du texte. Par exemple, lorsque nous disons que le « Christ est une fleur », le trope à l'œuvre est ici celui qui opère la substitution de la substance florale à l'un de ses accidents (en l'occurrence la beauté ou l'éclat) ; il est donc alors évident que le « est » ici mentionné ne fait office que de sa fonction copulative ordinaire – ce n'est pas au niveau du verbe mais c'est au niveau du nom qu'opère la substitution du sens : Christ *est* [littéralement] la beauté ou l'éclat du monde [fleur, selon sa nouvelle acception].

---

<sup>599</sup> *Ibid.*, p. 21.

Mais si l'allégorie ou l'interprétation figurative en général ne s'institue qu'à partir de l'échelle du tope, il nous faut dire aussi que c'est à partir de l'échelle du mot nu – et de lui seul – que l'on peut décider, dans le cadre de la pratique exégétique, du caractère figuratif de la signification. *Le sens figuratif, c'est l'être-figure du nom*. Le nom est la structure nucléaire à laquelle s'indexe la décision herméneutique. Si le nom ne se prête donc pas à être grammaticalement compris comme un trope – c'est-à-dire si l'on ne peut discerner aucun mode de construction d'un nouveau sens obtenu à partir de la substitution du référent à l'un de ses lieux dialectiques – alors l'on doit refuser strictement toute interprétation allégorique de l'énoncé. Par exemple, lorsque Christ dit : « Ceci est mon corps », le pain qui constitue la référence de l'indexical de l'énoncé n'est manifestement pas un trope. En effet, il paraît impossible de concevoir que l'orateur ait voulu ici construire un nouvel usage du mot « pain » par substitution de la substance initiale à l'un de ses caractères (définition, genre, tout, partie etc.) Pourtant une interprétation allégorique de la Cène ne pourrait être rien d'autre que la thèse de cette valeur tropique du sujet de l'énoncé christique (le pain). Si donc il y avait ici allégorie, cette allégorie devrait signifier quelque chose comme :

Mon corps est constitué à partir de farine et de levure

Mon corps est un aliment digestible

Mon corps est sec, tendre ou rassie

Mon corps est le composé d'une mie et d'une croute etc.

Or ces interprétations sont toutes rigoureusement intenable : le « pain » dont Christ fait mention doit donc être retenu selon son acception littérale.

#### §18. Le mot « nouveau » comme signature tropique.

Il est remarquable de noter que c'est donc la thèse de l'« omni-lexicalisation » du trope – thèse selon laquelle tout trope ou toute figure construit et institue une nouvelle *lexicalisation* du terme et donc un « nouveau mot » dans l'évènement même de son usage – qui constitue, en 1528, le nerf de l'accusation de l'interprétation allégorique des « esprits visionnaires ». Or il nous faut dire, que c'est déjà rigoureusement le présupposé de cette *lexicalisation* qui commande, en 1520, dans le *Sermon sur le nouveau testament*, la possibilité dernière de l'exégèse typologique de la « promesse ». Mais finissons-en avec cette anticipation historique sur le traité de la *Cène du Christ*. Nous avons dit que tout usage

tropique du langage commande implicitement la construction d'un *nouveau mot* dans l'opération même du transfert de la signification. Si l'on s'en tient au présupposé luthérien sur l'unicité sémantique du mot, dire que le trope institue un *nouveau mot*, cela revient rigoureusement au même que de dire que le trope institue un *nouveau sens*.

Quand Luther dit que le nom de « fleur » n'a pas le *même sens* quand il désigne Christ et quand il désigne une plante, cela revient à dire que le poète ou l'étudiant qui construisent des tropes construisent en fait aussi des nouveaux mots. Par delà, l'apparence de l'identité phonétique et graphique (orthographique) des deux occurrences du terme « fleur », c'est un terme distinct que ces occurrences *instancient*. C'est cette idée même que nous désignons plus haut sous le terme de la thèse d'une « omni-lexicalisation » du trope – idée selon laquelle tout trope est toujours et par essence *lexicalisée*. Nous avons vu que le grammairien ou l'exégète pouvaient discriminer et reconnaître l'usage du trope dans un discours selon l'évidence d'une *substitution topique* du sens (substance à accident, tout à partie, cause à effet etc.) Mais n'y aurait-il pas un *signe* ou une *marque* qui puisse nous permettre d'attester de cet usage tropique avec un plus grand degré de certitude ? Écoutons encore ce que nous dit la *Cène* de 1528 à ce sujet :

« Nous allemands nous avons l'habitude d'ajouter à ces mots nouveaux [les tropes donc] recht, ou ander, ou neu, et de dire : Tu es un vrai chien, les moins sont de vrais pharisiens, les nonnes sont de vraies filles de Moabites, Christ est un vrai Salomon. De même : Luther est un autre Hus, Zwingli est un autre Koré, Ocolampade est un nouvel Abiram. En parlant ainsi, nous tous, Allemand, nous témoignons et reconnaissons qu'il y a là de nouveaux mots. Et cela revient au même lorsque je dis : Luther est Hus, Luther est un vrai Hus, Luther est un nouveau Hus. De sorte que l'on sent comment, dans ces expressions, un mot nouveau est formé à partir d'un ancien.<sup>600</sup> »

Le locuteur allemand « témoigne », « reconnaît », ou « sent » que le mot est employé de manière figurative – c'est-à-dire qu'il est institué selon une nouvelle lexicalisation – lorsque le trope est précédé par des mots comme « vrai », « autre », ou « nouveau ». Le mot « nouveau » en particulier agit donc comme un *attestateur tropique* ou comme une *signature figurative*. Lorsque le locuteur laisse le sujet de son énoncé être précédé par ce terme de « nouveau », il fournit donc aussi, à son auditeur, un *signe* ou une *marque* décisive du caractère figuratif du *nom* qui suit cet attestateur. Il existe donc bien des marqueurs certains de *relexicalisation* du mot, et ces marqueurs agissent alors, au sens le plus strict comme, les opérateurs de la construction d'une innovation lexicale. L'opérativité du mot « nouveau » tient

---

<sup>600</sup> *Ibid.* p. 22.

d'abord à cette fonction d'innovation. Par son usage, l'orateur commande non seulement la construction d'un nouveau sens, mais aussi, et bien plus, la construction d'un nouveau système lexical et d'une nouvelle phraséologie. Reprenons, sur cette remarque, le fil de notre commentaire antérieur. Citons à nouveau l'extrait sur lequel nous nous étions précédemment arrêtés :

« C'est pourquoi le Christ distingue ce testament des autres et dit qu'il est un testament nouveau et éternel en son propre sang pour le pardon des péchés, supprimant par là le testament ancien. Car le terme « nouveau » rend le testament mosaïque caduc, et l'annule. Il n'est désormais plus valable.<sup>601</sup> »

Nous en étions restés à la fonction de *performativité historique* que semblait manifestement revêtir la formulation même du mot « nouveau », notamment vis-à-vis de l'abolition du régime mosaïque. Mais ce qu'il nous faut maintenant reconnaître, c'est que cette efficence historique s'affilie toujours aussi avec celle d'une *réforme lexicale* et d'une reconstruction *tropique* du mot « testament ». L'usage même du terme « nouveau », placé en amont de celui de « testament » atteste de cette rénovation figurative de la terminologie testamentaire. C'est d'abord un *nouveau mot* que Christ institue à l'occasion de l'évènement eucharistique – un mot dont le *sens* vient rompre avec la logique propre du *réseau notionnel* assigné à la mention de la *vieille alliance*. Si la référence au « pain » de la Cène, doit donc s'entendre en un sens pleinement littéral, la parole de la promesse de la grâce n'est pourtant pas démise de toute activité tropique et de toute opération de reconstruction lexicale. Cette relexicalisation porte sur le mot le « plus essentiel » de l'eucharistie : le *testament*.

Ce que Christ inaugure dans l'inauguration du Nouveau Testament, c'est donc d'abord et avant tout un nouveau sens et un nouvel usage du mot « testament ». L'évènement matriciel de l'histoire du christianisme s'avoue d'abord comme celui d'une *réforme grammaticale* – et l'efficence première du Christ s'atteste en fait à sa faculté de construire des *néologismes*. Ainsi se résorbe le problème du double-sens de l'Évangile, qui constituait en un sens, depuis l'entame de ce dernier chapitre, le fil problématique de notre discussion. Si l'Écriture est morcelée et lacérée, dans la césure même de l'opposition de son nouveau et de son ancien Livre, par une déchirure *lexicale interne* – par une polysémie qui dédouble irrésistiblement la sémantique propre de chaque *locus* doctrinal – cette déchirure appartient en fait au sens même du ministère christique. C'est pour assumer une fonction de *renovation lexicale et sémantique* que la Parole s'est faite chair, *un jour dans l'histoire* : le ministère du

---

<sup>601</sup> Luther, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 682.

Christ se décline dans la logique d'un artisanat grammatical – *la grâce est l'enfant d'un néologisme*.

§19. Le système des *lieux communs* théologiques et le réseau des néologismes du Christ.

La parole christique atteste donc de la construction d'un nouveau système lexical dans l'énoncé même de sa « nouveauté ». Nous avons vu, depuis notre chapitre précédent et nos considérations sur le *discrimen de l'Ancien et du Nouveau Testament*, que la reduplication sémantique des lieux de l'Écriture suivait les nervures propres de la scansion du sens temporel et du sens spirituel dans la Bible. La promesse évangélique notamment se mue, dans le passage à l'âge néo-testamentaire, d'une signification initiale du serment d'un bien matériel, provisoire et conditionnel, au sens du legs testamentaire d'un bien spirituel, irrévocable et sans contre partie. De la même manière, nous pourrions montrer que sous l'effet de la réforme christique de la *lexicalisation*, tous les *loci* de la théologie se transmutent selon le sens nouveau de la spiritualité et de l'éternité : d'un sens vétéro-testamentaire du *péché* comme transgression extérieure des prescriptions réglementaires, Christ construit le sens nouveau du *péché* comme *damnation* ; du sens vétéro-testamentaire de la loi comme *ensemble de règles* civiles, sacrificielles, judiciaires etc., Christ refonde l'usage nouveau de la loi comme *ministère de l'accusation* ; du sens ancien du *sacerdoce* comme *ordre lévitique* temporel du culte et du sacrifice ; Christ recrée le sens du mot *sacerdoce* comme ordre éternel du salut etc.

En ce sens, tous les *lieux* de la doctrine chrétienne sont *par essence* traversés par ces strates sémantiques qui les réfèrent alternativement à l'un ou l'autre des deux âges de la lexicalisation théologique. Bien, plus les *loci* sont précisément ce *déchirement même* : ils sont les produits, les résidus et les effets de la réforme *tropique* de la parole christique, l'ensemble des points de déchirure signitive de l'ancienne et de la nouvelle alliance – l'ensemble des *effets de sens* induits par la nouveauté de la proclamation eucharistique. Par là aussi, il appartient à l'essence même des lieux qu'ils puissent dessiner la *ligne de partage* de l'ancienne et de la nouvelle phraséologie scripturaire. Par là encore, il est inclus dans la logique intime de leur action propre qu'ils délimitent le champ d'une *polysémie objective*<sup>602</sup> dans l'économie du texte biblique. Le réseau des lieux théologiques se confond avec le système des *termes réformés* dans la rénovation néologiste du Fils de Dieu – l'ensemble de ce qui, dans la *parole du Christ*, échappe à la phraséologie et à la sémantique de la parole

---

<sup>602</sup> Ce qui revient à être, rappelons-le, pour Luther, une stricte polynomie.

mosaïque : les lieux théologiques, c'est la *différence lexicale* de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Mais si les *Lieux* sont bien cette différence lexicale de l'Ancien et du Nouveau Testament, il nous faut dire d'une part, que leur *double sens* se laisse finalement indiquer comme le critère même de leur certitude ; et d'autre part, et plus essentiellement, que leur déduction ou leur genèse scripturaires n'apparaît plus dès lors comme l'occasion d'une difficulté réelle : si les *loci théologiques* délimitent bien l'ensemble des *termes nus* qui ont subi, dans le cercle de la Parole christique, une opération de transmutation tropique, alors les lieux ne sont pas plus difficiles à reconnaître que n'importe quelle figure d'un discours ordinaire : les *lieux théologiques sont les figures mêmes du Nouveau Testament*, les figures lexicalisées de la parole du Christ. Partout où Christ énonce le terme « nouveau », l'exégète sait donc qu'il se trouve en présence d'un *locus* de la doctrine chrétienne : *nouvelle loi, nouveau sacerdoce, nouveau péché, nouveau testament* etc. On comprend dès lors tout l'enjeu que pouvait revêtir pour la première théologie de Wittenberg, la discussion rhétorique sur les figures de style, et la critique de l'allégorie. Si Zwingli avait eu raison de dire que le pain est un trope du corps de Christ, alors il aurait fallu dire que le pain était aussi à compter au rang des *loci doctrinaux*. Mais si les tropes s'attestent à la mention de la *signature de la nouveauté*, alors le recueil et l'engendrement scripturaire de la doctrine sont aussi enfantins que la simple lecture du sens historique d'une source textuelle : et c'est cela que signifie, en 1521, à Wittenberg, le principe de la *Scriptura Sacra sui ipsius interpres*.

#### §20. Solution au problème de l'exégèse typologique.

Mais si nous avons pu rendre raison, par le commentaire de cette thèse de la *lexicalisation tropique*, de notre problème inaugural de la genèse biblique de la doctrine, il nous faut dire que c'est encore cette même thèse qui éclaire, de manière définitive aussi, les fondements de la possibilité de l'exégèse typologique, et le sens de la fonction herméneutique des *lieux*. Christ, nous l'avons dit, institue, dans l'évènement eucharistique, un nouveau langage – langage dans lequel le mot « alliance » ne signifie plus « promesse d'un bien temporel » mais « testament » au sens fort. Poursuivons ici notre lecture du neuvième paragraphe. Nous lisons, immédiatement après notre citation antérieure :

« L'ancien testament était une promesse faite par Moïse au peuple d'Israël, auquel le pays de Canaan avait été promis. Ce n'est pas Dieu qui est mort pour cela, mais l'agneau pascal, qui dut mourir à la place du Christ, tel sa préfiguration. Aussi ce testament était-il un testament temporaire dans le sang de l'agneau pascal, versé afin que le pays de Canaan pût être atteint et pris en possession. Et de même que l'agneau pascal - qui, dans l'Ancien Testament dut mourir pour permettre la possession du pays de Canaan – était un animal éphémère et périssable, ainsi étaient éphémères et passagers l'Ancien Testament tout comme le bien qu'il léguait promettait, à savoir le pays de Canaan. Mais le Christ, l'authentique agneau pascal, est quant à lui une personne éternelle et divine, qui meurt afin de confirmer le Nouveau Testament. C'est pourquoi le testament et le bien qu'il lègue sont éternels et impérissables. Et c'est ce qu'il entend lorsqu'il oppose ce testament à l'autre, disant « un nouveau » afin de rendre l'autre caduc et afin de l'abroger, disant aussi un « testament éternel », non pas un testament temporaire comme l'autre, non pas en vue du legs d'un pays ou d'un bien séculier, mais pour transmettre des biens éternels ; « en mon sang », non pas dans le sang d'un agneau, mais pour que l'ancien soit complètement aboli et pour donner place au nouveau.<sup>603</sup> »

C'est sur fond d'un jeu de différence et d'identité que se déploie ici le cadre de l'exégèse typologique de la promesse vétéro-testamentaire du pays de Canaan. Cette *différence*, c'est celle, nous l'avons dit, des modalités temporaire ou éternelle de l'institution testamentaire. C'est au sens fort d'un *testament* – promesse dernière et irrévocable du mourant – que Christ réassigne l'usage du mot « alliance » dans la proclamation de l'eucharistie. En ce sens, le néologisme christique rompt durement avec la logique de la promesse temporelle mosaïque, génératrice de dettes et marquée, selon l'expression du huitième paragraphe « de nombreuses formes légales ». Le point de cette *différence* commence à être clair : la déchirure sémantique de l'ancien et du nouveau appartient à la matrice même de la chair de tous les *loci* doctrinaux. Mais le fond de cette différence ménage aussi en lui-même des espaces de similitude. Si l'« alliance » au sens strictement *testamentaire* est un trope de l'« alliance » au sens de la promesse mosaïque, les deux significations du *terme* doivent être aussi corrélées selon un certain mode de *coniunctio*.

La nécessité de cette corrélation est incluse dans la structure même de l'usage figuratif du langage : c'est le *factum* d'une certaine parenté entre les deux significations du mot qui rend possible la « fonctionnalité » du trope et l'emploi d'un *nom ancien* pour la construction d'un nouvel usage et d'un nouveau sens. Dans le cas du néologisme testamentaire, cette parenté se donne sous la figure de la relation du genre à l'espèce (ou du tout à la partie), et en ce sens, la parole eucharistique apparaît d'abord comme une *métonymie*,

---

<sup>603</sup> Luther, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 685.

c'est-à-dire un trope au sein duquel le sens générique de la promesse – serment d'un don – est transféré vers le sens particulier de l'espèce testament – dernière volonté et dernière promesse d'un mourant. C'est donc bien d'abord au nom d'une certaine *similitude* – celle que toute espèce entretient avec son genre – que Christ s'autorise à recycler le vieux nom d' « alliance » et à le réinvestir, à l'occasion du dernier repas, d'un sens et d'un usage nouveau.

Mais la permanence de cette circulation du *vieux nom*, par delà le geste de sa rénovation sémantique, ne doit pas faire oublier aussi que cette rénovation même est plus que la simple construction non-polémique d'un sens nouveau – plus que l'assimilation lexicale d'un sens qui pourrait simplement cohabiter et se superposer au sens ancien. Le principe d'*unicité sémantique* interdit formellement la coexistence et la cohabitation d'une telle pluralité *de sens* dans le site d'un nom unique : le sens nouveau chasse jalousement le sens ancien – et la relexicalisation christique annule et invalide donc aussi le « vieux sens » de l'alliance dans l'acte même de sa rénovation. L'exégète contemporain – *l'exégète post-christique* – travaille donc avec le *fonds de réserve* d'une phraséologie – les *loci* de la doctrine chrétienne – qui *n'appartient plus* à la logique du texte vétéro-testamentaire. Autrement dit, le mot « alliance » (sous lequel Luther traduisait encore les paroles de la Cène au cinquième paragraphe) ne peut, pour l'exégète chrétien, *plus rien vouloir dire* d'autre que *testament*. Si le sens formel du vieux terme « alliance » est bien en un sens encore accessible à l'interprète sous le mode de ce que nous qualifierions aujourd'hui d' « érudition historique », les *effets de sens réels* et la *performativité* du vieux mot sont perdus : et là réside précisément le nerf de la réforme christique de la phraséologie.

En ce sens, la logique de la lexicalisation tropique *inverse* l'ordre chronologique ou historique de l'apparition des significations. Si le sens mosaïque de l' « alliance » avait bien précédé *de facto*, dans l'histoire théologique et humaine, l'apparition du sens testamentaire et christique du nom ; c'est pourtant bien ce nouvel usage et ce nouveau sens qui s'institue à reculons et rétroactivement comme *usage originnaire*. En bref, si Christ est, au sens le plus profond du terme, le réformateur d'un système lexical soumis au principe d'unicité sémantique, il nous faut dire aussi que c'est moins l'usage institué et second qui s'avoue comme trope d'un usage antérieur que l'*inverse*. Le sens de la chronologie des significations et de l'institution du lexique est renversé dans l'acte de la relexicalisation : et le *vieux nom* se voit rétrospectivement constitué comme *trope* ou *métaphore* du nouvel emploi. C'est le jeu même de cette opération de *réversion* qui est au principe de la possibilité de connaître et d'appréhender l'Ancien Testament comme une préfiguration – comme une « esquisse » – du *Nouveau*.

L'exemple choisi ici est, à ce titre, particulièrement remarquable : le fond de la typologie luthérienne tient, dans le neuvième paragraphe du *Sermon*, à la comparaison de l'holocauste de *l'agneau pascal* et de la *mort sacrificielle du Christ*. Notre auteur nous dit ainsi : « Ce n'est pas Dieu qui est mort pour cela, mais l'agneau pascal qui dut mourir à sa place, tel sa préfiguration ». C'est ici la virtualité rétroactive du *locus* testamentaire qui encadre la mise en relation des deux ordres de réalités comparés. Le mode d'articulation qui unit la promesse du bien temporel du pays de Canaan à la figure sacrificielle de l'agneau pascal ne constitue pas un *testament* au sens propre : si le sang est bien « versé » dans la figure de l'agneau sacrifié, cet agneau n'est évidemment pas le *testateur*, et en cela déjà, le don du pays promis ne peut aussi refermer qu'une portée strictement temporelle. L'« alliance » dont les livres mosaïques rendent témoignage ne délimite que l'espace d'une promesse au sens *ordinaire* du legs d'un bien matériel et fini. Et en cela – mais Luther le sait et l'accepte – l'exégèse typologique de l'ancienne alliance *fait toujours violence* au vieux réseau lexical dans lequel circulait la Parole vivante à l'âge mosaïque.

Seulement l'exégète n'est précisément plus autorisé à se mouvoir dans le cercle des ressources sémantiques de ce vieux nom d'« alliance ». Se référer à ce sens disparu, c'est nier l'évènement même de la réforme christique du sens des *loci communes*. Depuis l'âge de cette réforme, « alliance » signifie *testament*, et ce n'est donc aussi que sous ce seul sens du *testament* que l'interprète peut conduire légitimement son interprétation des paroles de l'âge mosaïque. Mais si « alliance » ne signifie plus que *testament*, l'interprète n'est pas seulement autorisé mais encore contraint et nécessité à rechercher dans l'économie du texte vétéro-testamentaire *quelque chose qui s'apparente à la mort d'un testateur*. Le *locus* doctrinal – le terme réformé de la phraséologie christique – ne commande pas seulement le développement *possible* de comparaisons, d'analogies, ou de corrélations entre les textes de l'ancienne et de la nouvelle alliance : mais il en prescrit aussi la rigoureuse *nécessité*. C'est à ce titre – et en ce sens d'abord disciplinaire – que le *locus* apparaît comme l'unité de mesure comparatif et comme l'étalon des similitudes de l'Ancien et du Nouveau Livre. L'agneau pascal – figure qui surgit de l'application rétrospective du *locus* testamentaire à l'économie de la vieille alliance – est l'un des résidus et l'un des produits possibles de la recherche de ces antécédents. Et l'interprétation figurative de l'Ancien Testament, prise en ce sens rigoureux d'une recomposition du texte vétéro-testamentaire sous les *termes réformés* de la phraséologie christique (les *loci communes*), est non seulement toujours possible et légitime pour l'exégèse, mais elle est même, et plus radicalement, absolument *inévitabile et nécessaire*. Autrement dit

encore : l'interprète du vieux livre est toujours *par naissance*, et pour de simples raisons d'*équipement lexical*, un typologue. La typologie est *la norme* de l'interprétation scripturaire

## §21. Conclusion.

Si l'on s'attache à jeter un coup d'œil rétrospectif à nos quelques questions inaugurales, il nous faut dire que tant le problème de l'ancrage typologique de l'interprétation biblique et de la critique de l'allégorie, que les difficultés liées au thème de l'auto-exégèse de la Parole et à l'impératif d'une déduction scripturaire des *lieux doctrinaux* se sont vus finalement éclairés dans le même parcours du sermon luthérien sur la Cène. La possibilité de cette résolution a tenu presque toute entière à la condition du dégagement de la structure de l'*a priori* rétrospectif du *locus* testamentaire dans la proclamation de son site eucharistique. Il y a chez Luther quelque chose comme le paradoxe d'un *a priori* évènementiel, c'est-à-dire d'un *a priori* qui ne perdrait pas, dans le retard et le délai de l'historicité de son institution sa fonction et son statut de principe, la pureté de sa naissance et l'autorité de son commandement. A la structure de cet *a priori* évènementiel répond sans doute ce que nous pourrions encore qualifier comme l'axiome plus général d'une « réversibilité herméneutique » du temps luthérien. Cette réversibilité herméneutique devrait se concevoir comme le schématisme général sous lequel la nouveauté christique se constituerait, après coup et dans la positivité même de sa proclamation, comme *l'authentique et véritable origine* – étrange prétention de prégnance et d'antériorité de ce dont l'ordre seulement chronologique de l'histoire atteste pourtant du caractère second – étrange faculté pour la positivité évènementielle de se précéder et de préexister à elle-même dans l'éternité préalable d'un *sens* dont l'histoire dissémine, tout au long de son procès circulaire, des anticipations plus ou moins claires, et plus ou moins obscures.

Cette réversibilité herméneutique trouve évidemment sa racine dans la circularité dialectique ou logique des conditions de la Cène du Christ : si le testament dit la rémission des péchés, alors le péché doit précéder la rémission – et la fin évènementielle s'avoue alors aussi comme la condition de la condition de sa réalisation seconde. Mais cette réversibilité fait encore écho au sens plus général de l'encadrement évangélique de l'Ancien Testament, et plus largement peut-être de l'encadrement éternitaire du temps et de l'histoire – dont nous n'avons sans doute fait qu'entrevoir une partie des mystères. La méthode de l'exégèse luthérienne est l'enfant du cercle que dessine cet encadrement. Et les *loci communes* se laissent ici aussi

indiquer comme les modalités actives de cette procession. En elle réside peut être encore le sens dernier de leur office et de leur fonctionnalité : point de contraction de la doctrine théologique nous l'avons dit, fonds de réserve de l'axiomatique de la christologie, nous avons tenté de le montrer – mais aussi bien, et selon peut-être une portée plus native encore : mode de raccords de l'Ancien et du Nouveau Testament – connectique universelle de la *temporalité théologique*.

## CONCLUSION

C'est au terme de cette enquête sur les mobiles de l'accusation de l'exégèse allégorique que nous pouvons conclure notre survol doctrinal des premiers manuels pédagogiques de Philippe Melanchthon. Cette conclusion est assurément imparfaite. Et notre dernier chapitre atteste tout autant de la survivance de *difficultés* interprétatives que de la possibilité de dégager un sol provisoire – et toujours suspect – pour fixer un temps les bases de la résolution de nos problèmes inauguraux. Sans doute la problématique du sens de la *coopération des sciences* dans l'université wittenbergeoise, à laquelle nous indexions plus ou moins expressément l'ensemble de nos commentaires textuels, trouve-t-elle dans cette question de l'allégorie, le terrain de son engagement le plus radical. Sans doute l'intelligence des enjeux de cette critique engage-t-elle, par delà la reconstruction « théologique » de la théorie rhétorique des figures, le sens de *l'ossature dernière* de la construction de la première somme protestante. C'est en effet dans la décision de l'exclusion de l'interprétation figurative que s'entremêlent avec le plus de netteté l'autorité de principes issus de la formalisation des sciences du discours – principe de l'univocité sémantique, principe du littéralisme, principe de l'atomisme lexical – et des motifs propres à la production spécifiquement théologique – la thèse de l'auto-exégèse de la Parole, la tendance au soupçon de l'humain etc.

Si l'on s'en tient aux résultats de notre parcours textuel, et si l'on tient à assigner des ordres d'antériorité dans l'inventaire et dans l'ordonnement des principes discursifs qui peuvent s'y laisser découvrir, il nous faut dire que tout concorde à attester de la *prégnance* de la discipline *dialectique*, en 1521, dans le jeu des différentes sphères de formalisations doctrinales. Dans son versant systématique, et sous la perspective bien particulière d'une étude du *corpus* mélanchthonien, la Réforme de Wittenberg se laisse donc d'abord signaler comme l'enfant d'une *refondation de la logique*. Cette perspective est incontestablement partielle : mais nous croyons qu'elle méritait tout de même d'être aussi partiellement signalée. Tentons de rassembler ici en abrégé les résultats de notre étude, et d'en indiquer encore les conséquences et les prolongements possibles.

Nous étions partis, à l'occasion de notre premier chapitre, d'une lecture systématique de quelques uns des moments-clés du *De inventione* d'Agriola. Nous y avons

tenté de montrer en quel sens le cœur de la reconstruction agricoléenne de la dialectique se tenait sans doute tout entier dans la décision d'indifférencier la *logique de l'activité oratoire* et celle de la *production scientifique*. De cette décision découlait un certain nombre de conséquences remarquables, non seulement pour la théorisation des disciplines du discours, mais aussi pour la définition même des exigences de la science et de ses « figures de rationalité ». La première de ces conséquences touche aux déplacements des coordonnées des savoirs, au remodelage de leur articulation hiérarchique, et notamment à l'imputation d'un rôle fondationnel à la discipline dialectique. Si l'unité et la forme de la *scientia* s'identifient toujours à celles de l'*oratio*, alors les *arts du discours*, et plus spécifiquement leur moment dialectique, s'avouent en effet comme l'instance dernière d'une *juridiction épistémologique*. Et la science de l'argumentation en particulier devient aussi le lieu de l'assignation des fonctions des *artes*, de la délimitation de leurs domaines respectifs, et de la caractérisation de leurs règles générales de méthode. C'est la dialectique qui devient l'instance de la *juridiction des arts* : c'est en elle que se jugent leurs limites et les conditions de leurs validité – *la dialectique est une critique de la raison*.

La seconde conséquence, c'est que sous l'indistinction du discours et de la science se trame aussi le surgissement d'une nouvelle figure du *docere*, nichée dans l'entre-deux du *doctrinal* et du *didactique*, et toujours inscrite dans la surface publique et polémique d'une *audience* à convaincre. C'est alors la *doctrine* elle-même qui s'annonce finalement comme le moyen terme du rapprochement de l'*oratio* et des *studia* – comme la condition et la garantie de leur identification possible. Tout discours devient *doctrinal* ; et toute science essentiellement *pédagogique*. Les gestes de ces deux extensions tiennent ensemble dans la thèse – la décision – du primat didactique du discours. Nous avons eu à en démêler longuement les ressorts conceptuels, et à commenter les vocables variés de ses formulations.

Mais si toute science devient pédagogie ; c'est aussi à l'impératif d'une simplification, d'une vulgarisation ou d'une popularisation que s'ordonne encore l'effort de la production théorique. Nous avons eu à montrer en quel sens, cet impératif de simplicité finissait aussi, au détour de la théorie agricoléenne du style et des affects, par impliquer déjà la revendication tacite d'une brièveté discursive. C'est dans le *De inventione* que le cœur théorique de l'exaltation réformatrice du *bref* trouve son acte de naissance. A cet effort d'abréviation répond l'exigence pour le dialecticien et l'orateur de s'enquérir des *effets de persuasion* et de *l'efficacité affective* de leurs « oraisons doctrinales » : le vrai n'est vrai qu'à émouvoir, et l'émotion n'émeut qu'à être vraie. Sous l'unité de la science et de l'*oratio*

agricoléennes se profile donc encore l'indistinction stricte de la *logique fiduciaire* et de *l'économie de la preuve* – la bijection du *certain* et du *fiable*.

La troisième conséquence, c'est que l'unité rhétorique de la *quaestio* – le problème ou la thèse qui clôturent le développement oratoire – se substitue à l'unité ontologique du *genus* dans l'ordre des assignations des territoires des sciences. Contre l'unité aristotélicienne du *domaine objectif* – celle du genre de l'étant – Agricola se propose de redéfinir les clôtures des *artes* à partir du *domaine discursif* du problème. C'est l'*a priori* de la *quaestio* qui se donne alors comme le premier moteur de l'investigation scientifique. Et c'est comme l'investigation dialectique de la *causa* – thèse ou résumé du discours – que doit se concevoir le tout de l'activité épistémique. Ce n'est donc pas dans une succession de questions disputées, mais dans la dispute d'une question unique que s'enclot la théorisation positive des différents *artes*. Etre savant, c'est soulever un *problème*, soutenir une *thèse*, et inventer des *arguments*. Et inventer des arguments, c'est ce mouvoir dans le cercle du schématisme des lieux communs – la science ne transcende pas l'effort d'une domestication du système des corrélations lexicales.

Si l'ensemble de ces principes tendaient, chez Agricola, à se conjoindre aussi avec la tentative d'une refondation *entièrement analytique* de la dialectique – subordonnant l'ensemble des fonctions inventives, argumentatives et doctrinales de l'activité oratoire à la seule maîtrise de la procédure du *développement thématique d'une notion* – c'est chez Melanchthon, et dès le *Compendiaria* de 1520, que le programme de cette analytique trouvera l'occasion de sa formulation dernière. Reprenant l'ensemble des prémisses que nous venons d'esquisser, le réformateur y ajoutera dans sa dialectique la clause de l'*atomisme lexical* qui formule la réductibilité stricte de la *quaestio* ou du *thema* des doctrines à un réseau des *termes nucléaires* qui en constituent les *opérateurs d'abréviation*. La doctrine se contracte et se comprime dans un système de *mots nus*, dont chacun renferme d'avance, et dans la seule clôture de ses extensions signitives, la *somme intégrale* de l'enseignement affilié à un *domaine problématique* donné.

C'est par la procédure simple de la définition, dont les modes possibles sont encadrés par un ensemble de *lieux communs formels* – essence, causalité, partition, contrariété –, que le savant prolonge l'unité sémantique du mot dans le réseau organique de ses différents satellites notionnels. A la figure de la *summa theologicae* cumulative, Melanchthon substitue donc le modèle d'une *monadologie terminologique*, dont l'*exhaustivité* se répète et se reduplique intégralement dans chacun de ses atomes lexicaux. A cette monadologie dans

l'univers de laquelle le dialecticien pénètre par le *point de vue* complet d'un terme simple, s'indexe ce que nous visions à découvrir comme le sens de la *systematicité* du discours wittenbergeois. La systematicité de la science n'est rien d'autre que l'écho du jeu des *renvois analytiques* de ses corrélations conceptuelles. Et la procédure de la définition des termes simples devient donc, dans la diversité même de ses modes d'application possible, la cheville ouvrière de la constitution des doctrines.

Ce sont ces quelques axiomes, tirés du champ d'autorité des sciences oratoires, qui constituent encore le fonds de réserve méthodique de la première formalisation de la doctrine théologique à Wittenberg. Le principe de l'assignation réductive de la science à la clôture d'une question unique se laisse exemplifier, dans la somme de 1521, par le geste d'une réduction effective de la théologie à la question des *bénéfices du Christ*. Et le système des « lieux de la doctrine chrétienne » se profilera ainsi comme le simple inventaire des *termes* engagés dans les *quaestiones* corrélatives à ce premier domaine thématique – le chrétien peut-il être *justifié* par ses *puissances propres* ? Peut-on se rendre *juste* par l'observance de la *Loi* ? La suspension du *péché* requiert-il l'action arbitraire et inconditionnelle d'une *grâce* ? Qu'est ce donc que le *sacerdoce christique* peut-il apporter au chrétien ? La surdétermination « économique » – au sens d'abord d'une orientation utilitariste – de la théologie wittenbergeoise tient tout entière dans le programme de cette assignation thématique à l'investigation des *bénéfices* de la Parole divine. Et la théologie ne se donne plus alors comme que le parcours des aventures du *mot* – le jeu des variations de regard – dans la phraséologie qui commande l'accès au *problème et au programme sotériologiques*.

C'est cette atrophie du regard qui motive aussi le parcours exégétique de la Bible, et en commande le découpage *polarisé* et dichotomique. Nous avons pu voir en quel sens la polarisation des *lieux* était la condition et le pendant structurel de l'*efficience* affective de la doctrine. L'affect ne réagit qu'à la *contrariété* – celle du vicieux et du vertueux, celle de l'utile et du nocif. La réaction passionnelle de la chimie doctrinale suppose donc la constante surcharge oppositive de son ordonnancement thématique. Et la structure clivée de la doctrine luthérienne trouve dans cette *destination passionnelle* la première raison de sa mobilisation hyperbolique. C'est comme le *développement oppositif* des matières bibliques que se profilera alors l'entreprise théologique elle-même. Or l'opposition ou le *discrimen* doctrinal revêt, d'après la table des schématismes dialectiques, trois figures possibles. C'est par le réagencement des matières bibliques sous l'application de ces trois *schématismes* que le théologien peut rendre compte de l'engendrement étagé des couches successives de

*différences* qui traversent la production doctrinale. L'opposition de la Loi et de l'Évangile s'est ainsi avouée comme l'instanciation théologique du schème de la « contrariété » ; là où les distinctions de l'Ancien et du Nouveau testament et celle de l'homme intérieur et de l'homme extérieur sont encore apparus comme les exemplifications respectives des fonctions « partition » et de la catégorie de la « causalité » appliquées à la *materia* scripturaire.

C'est le mobile méthodique d'une simple *économie du discours* qui motive encore ce que nous avons longuement décrit sous le titre d'une *dispense de l'anthropologie*. Le statut de l'anthropologie dans la théologie luthérienne se voit d'avance décidé sous l'autorité unique d'un *principe de méthode*. C'est le programme d'une redéfinition des clôtures du discours, et l'assignation des régimes doctrinaux à la borne d'une *quaestio* thématique unique, qui commande la réduction du discours *de homines*. La thèse de l'*hétéronomie de l'homme*, dans la logique de la théologie luthérienne, est donc moins l'axiome d'une *Weltanschauung* sous-jacente ou le présupposé d'une dogmatique anticipé, que le reflet et l'écho second d'une *orientation prohibitive* du regard. C'est parce que le théologien se voit d'emblée confiné à la rigueur des limites d'une étude des modes des révélation de la Parole, que la réalité humaine lui apparaît aussi, par choc en retour, et dans le filtre de la *materia* doctrinale, comme le produit dérivé et comme l'*effectus* affectif du jeu de la Loi et de l'Évangile. De cette décision de méthode s'origine d'abord les thèses d'une réductibilité de l'homme à son moment affectif, et la contestation massive du concept faussaire du libre-arbitre. Le cas humain n'intéresse pas la doctrine chrétienne. Plus que d'une *anthropologie négative*, le luthéranisme atteste donc d'abord de la décision univoque d'une *économie de l'anthropologie*. Celle-là n'est que *l'ombre doctrinale* que celle-ci projette : si *l'homme luthérien* se voit finalement dénuer aussi de toute réserve de mérites propres, c'est d'abord parce que *l'étude de son cas* tombe sous la décision d'une réduction discursive.

Dans le champ de la problématique exégétique ouverte par les considérations de notre dernier chapitre, nous avons eu à remarquer que la question de l'exégèse ne se formulait, à Wittenberg en 1521, que dans la perspective bien particulière d'une critique de l'interprétation figurative de la Bible. Nous avons aussi montré en quel sens cette critique trouvait finalement son sens le plus profond dans le champ d'une réflexion presque entièrement centrée sur la question des conditions de l'exégèse typologique. Ces conditions ont été finalement elles-mêmes référées, par le biais d'une étude de l'analytique luthérienne du « testament » à ce que nous avons pu nommé l'« herméneutique du temps » et la logique de sa construction *réversible* et *rétrospective*. La possibilité pour l'interprète d'apercevoir

dans les textes vétéro-testamentaires, une série de préfigurations ou d'« esquisses » de l'avènement du Christ est tout entier suspendue à la thèse de l'existence de quelque chose de tel qu'un *a priori* évènementiel et rétrospectif. Nous avons vu dans l'évènement de l'eucharistie – occasion hyperbolique de la révélation de l'Évangile – la figure matricielle d'un évènement de ce type. Nous avons enfin tenté de montrer en quel sens la réversibilité du temps luthérien n'était que l'écho de l'architecture « dialectique » de l'histoire théologique. C'est le *locus* qui, dans le surcroît de son programme syllogistique masqué, commande de loin le développement du procès de l'histoire. C'est les réserves de sens du *testament* qui programment et appellent *d'avance* le ministère de la Loi et de la mort comme les conditions logiques et les antécédents chronologiques de sa réalisation dernière. Le *locus* théologique dont nous cherchions à éclaircir les mystères – et dont « ce petit mot » de « testament » est, en un sens, l'exemplification suprême – s'est ainsi attesté, au terme de notre parcours, comme une citerne axiomatique et comme un réservoir de prémisses syllogistiques : le *locus*, c'est ce qui contracte et résume en lui-même, dans le surplus des ses inflations thématiques et dans la latence de ses virtualités déductives, *tous les axiomes du système de la théologie chrétienne*. Et cette axiomatique est d'emblée performante : elle commande, *comme l'ombre de ses ordres de successions logiques*, l'enchaînement chronologique et historique des séries évènementielle de l'« économie de la grâce ».

Au-delà de l'intérêt que ce travail pourra peut-être – nous l'espérons – présenter pour ses quelques traductions et son « débroussaillage » explicatif de la matière textuelle du premier *corpus* mélanchthonien, nous croyons que certains de ses résultats font signe aussi vers l'ouverture possible de chantiers importants dans la perspective plus *topique* et moins corpusculaire d'une histoire des idées :

\* Dans le champ de l'histoire de la *dogmatique* protestante, il faudrait sans doute tâcher de repenser les mobiles de la conceptualisation précoce de la *loi naturelle* en se gardant du *réflexe comparatif* qui pousse ordinairement l'interprète à ne remarquer que l'originalité ou la discordance de l'innovation mélanchthonienne en regard des doctrines de Luther. Si nous nous en tenons aux quelques résultats de cette étude, c'est plutôt l'apparence d'une « hyperbole luthérienne » qui semble s'annoncer d'abord sous le programme d'une formalisation ternaire du *locus* de la Loi (loi divine, loi naturelle, loi humaine). Bien loin d'apparaître comme l'occasion d'une *régression philosophique* de la doctrine, le *locus* de la

*lex naturae* s'est finalement plutôt indiqué comme le *point extrême* de l'accusation de la phraséologie philosophique et de sa déteinte illégitime en théologie. Seulement là où les premiers lieux de la somme manifestaient plutôt la décision d'une opposition lexicale directe, et d'un rejet frontal des faux lieux de la « sophistique » théologique ; c'est au contraire par la stratégie du chiasme, de l'inversion sémantique, et de la contamination immanente des *effets de sens* « scolastiques » que Melanchthon entend finalement mené, dans le *locus de lege*, l'œuvre de sa « purification doctrinale ».

C'est au détour de la théorisation de la loi naturelle que les termes d' « a priori », de « jugement », de « principes » ou de « conscience », d'abord hérités du champ du lexique philosophique, finissent aussi par être reconduits à l'originalité d'une signification théologique *étanche* et inversée. De la même manière, Melanchthon renversera encore le sens de la doctrine de l'*habitus* en déplaçant d'une part le lieu canonique de son usage de la doctrine de la justification vers celle du péché et en prêtant, d'autre part, au terme d'héritage aristotélicien le sens restrictif de *la connaissance accusative de la Loi*. Ce qui se donnait comme le nom de l'instrument possible d'une auto-justification, s'avoue finalement comme la signature du principe même de la permanence du péché dans la nature humaine, *le lieu de l'inscription de l'extériorité dans la clôture de la chair*.

Mais le *locus* de la loi naturelle est encore le site de l'anti-augustinisme des *Lieux*, et le point d'achèvement de ce mouvement qui consistait depuis les premières considérations sur les puissances humaines, à dérober la doctrine du péché à la sphère de l'anthropologie en la reconduisant progressivement à l'étude *de l'efficience de la Parole divine*. C'est comme la permanence de l'inscription allogène de la Loi, et comme la suite de l'évènement historique du retrait de l'assistance de l'Esprit Saint que Melanchthon tend à interpréter l'évènement peccatif contre toute conception qui situerait son fait dans l'évènement d'une *corruption* héréditaire ou d'une dégénérescence *génétique* de l'arbitre. L'originalité dogmatique des *Loci communes* tient peut-être tout entière dans cette thèse selon laquelle le *péché* est, tout autant que la *grâce*, à concevoir sur le modèle d'une *greffe* et d'une *prothèse* étrangère. Or cette greffe, c'est précisément celle de l'impression allogène de la *lex naturae*. Il est remarquable que Melanchthon se fait donc « plus luthérien que Luther » au point exact où l'on pouvait soupçonner au contraire une certaine dérive « philosophique » de sa théologie : précisément au point du *locus* de la loi naturelle.

Ce point est évidemment remarquable au-delà d'un intérêt strictement interprétatif pour le premier manuel théologique, en cela que le recours à l'hypothèse de la loi naturelle a évidemment pour fonction stratégique et doctrinale première de rendre compte du

*prolongement post-mosaïque* du ministère de la Loi, et donc de soutenir et supporter le dogme luthérien du *semper iustus et semper peccator*. Le « légalisme » qu'on a pu attribué à Melanchthon et qui semblait faire signe vers le rapprochement du réformateur wittenbergeois avec la doctrine de Calvin, est donc au départ, motivé par une fidélité rigoureuse à la figure de Luther. C'est alors peut-être en suivant le fil doctrinal de la *lex naturae depuis sa première occurrence en 1521*, que l'historien de la Réforme pourrait tenter d'ouvrir une nouvelle perspective sur le jeu des divergences et des identités qui commandent les relations natives des différentes confessions réformatrices dans le premier seizième siècle (et même au-delà).

\* Dans le champ de l'histoire de la *pragmatique* et de la *logique*, il faudrait tâcher de comprendre – dans un contexte interprétatif qui ne serait pas d'emblée alourdi par des orientations trop strictement confessionnelles – le sens de l'anti-aristotélisme *logique* et *dialectique* de Philippe Melanchthon. Il s'agirait notamment de montrer en quel sens le cadre esquissé par le présupposé de l'*atomisme sémantique* constitue aussi le principe d'une rénovation de l'analytique et de la formalisation des modes d'inférences valides. Par là encore, il faudrait tâcher de déterminer avec rigueur jusqu'où le programme d'une « analytique totale » – programme d'une réduction de la dialectique à l'étude des modes de la définition – contraint le cadre de la syllogistique aristotélicienne, en en prescrit l'urgence d'une reconfiguration. Plus généralement, on pourrait tenter de situer avec plus de précision le sens et les effets théoriques du « moment » Melanchthon dans la réforme de la gnoséologie et de la représentation des formes du vrai, depuis la critique anti-scolastique d'Agricola, jusqu'aux influences françaises du réformateur, et peut-être même jusqu'au point d'horizon cartésien. Il s'agirait alors de comparer d'abord les enseignements précoces de notre auteur avec ses formulations plus tardives, puis d'étudier historiquement les conditions de la réception de ses manuels dialectique et rhétorique en Europe<sup>604</sup>, en les raccordant enfin à une étude du jeu de leurs influences et de leurs inflexions progressives.

Selon une orientation plus « pragmatique » de l'histoire de la logique, on pourrait encore s'intéresser aussi à la théorie mélanchthonienne des figures, et tenter de montrer en quel sens l'idée d'une identification des *logiques fiduciaires* et des *logiques argumentatives* a pu motiver aussi la constitution mi-théologique mi-dialectique de ce que nous avons désigné comme la thèse de la « surabondance doctrinale de la terminologie ». Les théories wittenbergeoises sur l'« excédence dogmatique » du terme élémentaire, pourraient ici

---

<sup>604</sup> Un certain nombre de travaux de Kees Meerhoff portent notamment sur ce point. Voir le recueil *Entre logique et littérature, op. cit.*

suggérer un déplacement de l'échelle d'interprétation du phénomène de la performativité et susciter une étude plus actuelle sur les modes de *performance* du mot nu. Si la recherche contemporaine en pragmatique tend à débusquer et à théoriser, derrière toutes les formes discursives apparemment apoïétiques, la logique et les mécanismes pratiques de leurs *effets communicationnels*, rarement pourtant cette étude ne semble s'être portée jusqu'au niveau du *terme élémentaire*. Il s'agirait alors d'interroger ce qui, par delà les effets de sens et les fonctions de vérité *primaires* du lexique – par delà donc aussi la clause logique de substitution *salva veritate* des synonymes – engage aussi, dans le seul choix du mot, des suggestions d'action ou même des performances langagières effectives.

Que le jeu du mot porte, chez Luther et Melanchthon, sur l'idée de ses ressources et de son excroissance doctrinales ; ou qu'il s'avoue à même la construction des figures de style et des tropes, c'est partout sous l'idée d'une argumentation « abrégée » et d'un raccourci argumentatif que nos auteurs tentent de décrire la performance du terme atomique. Comme si l'atome lexical comprimait déjà en soi, dans son institution figurative ou dans ses simples latences de réserves thématiques, la forme la plus nucléaire de *preuve* et de ressources démonstratives. Cette thèse qui lie le trope et le mot atomique à une « argumentation compressée » a été redécouverte récemment par Sperber et Wilson dans *La Pertinence* (traduit en français : Paris, Minuit, 1989). L'ouvrage doit beaucoup à la linguistique pragmatique de Paul Grice et notamment à la notion d'*implicature conversationnelle* qui constitue en un sens aussi le nerf de notre propre travail interprétatif. De manière générale, s'il fallait retenir une seule « implication actuelle » de la théorie mélanchthonienne du discours, ce serait certainement cette idée selon laquelle le *mot* aussi, dans sa nudité même et dans son atomicité discursive, renferme déjà en soi un jeu d'*inférences implicites*. L'« inférentialité du mot », voilà sans doute un mot d'ordre – un simple programme en l'état – qu'une recherche en *linguistique pragmatique* pourrait tenter de développer plus avant.

Les résultats et les études que nous présentons ici ne devaient au départ constituer que la première partie de notre mémoire. Celui-ci était appelé à se prolonger dans la direction d'une étude en partie historique, et en partie aussi spéculative sur les effets *communautaires* et sur les conséquences *institutionnelles* de la reformalisation topique et abrégative de la doctrine luthérienne. La mutation de la forme doctrinale ne peut assurément, dans le champ d'un savoir aussi immédiatement *pratique* que la théologie, demeurer sans conséquences sur les règles de l'institution de la communauté ; sur les modes de son organisation ; mais surtout

sur son rapport représentationnel au *temps présent* et à la sphère de la réalité politique. En même temps, le jeu des incidences réciproques de la *doctrine* et de son *efficience communautaire* ne semble pas se plier au schéma uniforme des clivages canoniques de la théorie et de la pratique ; de la science et de l'histoire ou des quelques couples qui leur sont plus ou moins directement apparentés. Nous avons eu à voir combien le cas de la doctrine théologique semblait contraindre et renverser le cadre étroit de l'opposition classique de la *pensée* et de la *vie*. C'est dans les termes – encore problématiques en soi – d'une étude des modes de *performativité doctrinale* que nous entendions donc prolonger cette étude. Le point de raccord des deux sphères doctrinales et pratiques était évidemment d'abord suggéré dans le cœur même de *la doctrine luthérienne des sacrements*, et plus spécifiquement aussi dans la dernière partie des *Loci communes* qui touche à une série de questions corrélées à des enjeux directement « communautaires ».

Nos derniers développements sur la performance du *locus* testamentaire font déjà signe, bien qu'encore trop discrètement, vers cette question de l'*opérativité* institutionnelle du lieu commun. Comprendre la *communauté* du *locus* comme *l'infrastructure doctrinale* de la communauté des confessants – mais aussi comme le principe contraignant de sa délimitation effective – c'est là sans doute une des pistes de réflexion qui s'offre à l'étude approfondie de la première topologie réformatrice. Il nous aurait fallu pour cela comprendre aussi en quel sens la doctrine de la synchronie de la Loi et de l'Évangile, et la thèse d'une architecture dialectique et rétrospective du temps pouvaient pareillement présider à *l'herméneutique luthérienne de l'actualité*<sup>605</sup> et régir les modes de ses représentation de l'avenir – jusqu'à l'horizon dernier de sa figure eschatologique. Nous avons esquissé une piste de réflexion à ce sujet en montrant que les lieux communs théologiques, et notamment la figure nourricière de la contrariété du commandement et de la promesse, constituaient sans doute aussi pour les premiers réformateurs, les clés de l'interprétation de leur époque, et les étalons de sa valeur événementielle. Sans doute l'idée luthérienne de *l'ambivalence* des temps présents, peut-elle apparaître alors comme l'écho second de la doctrine théologique de la synchronie de la Loi et de l'Évangile – et donc comme la figure actuelle de la rémanence de leur contrariété. Clés de la doctrine, clés de l'exégèse et clés de la prédication : les lieux apparaîtraient finalement aussi comme les clés de l'herméneutique sotériologique de l'actualité – les guides du jugement du chrétien dans les vicissitudes du siècle. Ces ébauches ne constituent encore que

---

<sup>605</sup> Ces quelques expressions nous sont inspirées de la lecture des articles de Ph. Büttgen sur le rapport de Luther aux temps présents, et notamment « Eschatologie et temps présent chez Martin Luther », déjà cité.

des chemins possibles pour la recherche. Il s'agit d'en déterminer la praticabilité et éventuellement par suite de se risquer à les parcourir.

Au-delà des contraintes de temps et peut-être d'espace – dont il faut bien avouer que nous nous sommes tout de même partiellement affranchis – auxquelles s'est vue soumise la rédaction de ce travail, l'insertion de ces études plus historiques a été surtout compliquée par un certain nombre de limites et d'hésitations de méthode. Comment donc une étude sur l'efficacité représentationnelle et communautaire de la doctrine peut-elle bien s'impliquer concrètement dans le prolongement d'une interprétation textuelle d'un *corpus* ? Sous quel schéma peut-on bien penser l'articulation de cette *efficacité* historique de la doctrine avec le fonds de son épaisseur strictement théorique ? Prolonger l'étude positive et textuelle d'une doctrine d'un excursus sur ses « effets de communauté », n'est-ce pas d'emblée supposer une forme de relation unilatérale entre le système et l'histoire ? N'est-ce pas avouer d'emblée l'idée d'une problématique « déduction idéaliste » de la vie ? N'est-ce pas référer l'entrelacement forcément complexe des productions discursives et de leurs effets historiques au schéma uniforme d'une *procession des idées* – secondarité de l'ingression et de l'incarnation historiques d'une doctrine préalablement constituée dans la pureté d'un éther étanche aux tribulations terrestres ?

C'est pour éviter d'avoir à trancher trop hâtivement dans le jeu des alternatives ouvertes par ces quelques interrogations que nous en sommes finalement restés au plan non-ambigu d'une interprétation doctrinale. Sans doute la question des ordres d'antériorités dans le surgissement de la doctrine et de la vie figure-t-elle au nombre des problèmes philosophiques insolubles. Sans doute l'abstraction « positiviste » du cloisonnement des « régimes de discours » à laquelle nous nous sommes finalement résignés ne représente-t-elle pourtant qu'une solution toujours bien médiocre. Elle nous a paru toutefois plus sage. De là – nous l'annonçons d'emblée – une certaine redondance du propos. Cette redondance était bien inévitable. Elle tenait à la figure même de la systématisme du *corpus*. Elle disait le progrès circulaire d'un discours qui consolide et confirme sans fin son *fondement* dans le jeu même de son enrichissement thématique – la complicité profonde de ses tendances à l'inflation de soi et au retour infini à son centre. De là encore une certaine abstraction. Cette abstraction participe à la fois des limites et de la discernabilité de notre étude. Elle permet d'en assurer l'homogénéité et d'en garantir l'uniformité *de nature*. Elle permet encore d'en assigner avec fermeté une place univoque dans le système des figures philosophiques identifiables.

Si c'est sans finesse, c'est aussi sans réserve que nous pourrions donc conférer, à l'étude qui précède, une *identité* et une *situation strictes* dans le champ formaliste des « types » de productions philosophiques possibles ; c'est sans mal et sans mauvaise intention que nous pourrions décliner aussi son état civil : comme extraction des formalisations discursives d'un instantané *doctrinal* dans l'histoire longue des révolutions de la science de la *doctrina sacra*, le travail qui précède situe l'*objet* de sa recherche – la première théologie luthérienne – dans le fil dynastique des figures éparses et contrastées de la rationalité et de la scientificité de l'université occidentale : en propre, et au sens – nous le croyons – le plus strict du terme, notre étude s'est donc voulue comme une modeste contribution à *l'histoire de la logique*.

## BIBLIOGRAPHIE

### TEXTES-SOURCES :

Les écrits, lettres et manuels de Philippe Melanchthon nous sont essentiellement accessibles par l'édition du *Corpus reformatorum*, publiée en 28 volumes entre 1834 et 1860. Nous mentionnons la référence intégrale pour les *Loci communes*, puis nous abrégeons par la suite, comme il est d'usage, par les initiales « CR », en référant seulement le numéro du volume et les pages. Dans certain cas (le *Corpus* n'étant pas une édition intégrale), nous mentionnons seulement l'édition originale. Ces éditions originales sont désormais souvent numérisées et accessibles par le biais du site « Googlebooks ». Nous référençons les liens vers ces numérisations dans une rubrique à part. Pour les textes luthériens, nous nous en tenons à l'édition de la Weimar (abrégée « WA ») : *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, Böhlau, 1883 – 2009.

« Phil. Mel. Loci communes rerum theologicarum seu Hypotyposes theologicae » in (éd.) C. G. Bretschneider et H. E. Bindseil, *Corpus Reformatorum : Philippi Melancthonis Opera quae supersunt Omnia*, XXI (81 – 227), Halle, Schwetschke, 1854.

Melanchthon, *Compendiaria dialectices ratio*, CR XX (709 - 764).

Melanchthon, *De rhetorica libri tres*, Basel, Froben, 1519.

Melanchthon, *Elementa Rhetorices libri duo*, CR XIII (413 - 506).

Melanchthon, *Institutiones graecae grammaticae*, Tübingen, Anshelm, 1518.

Melanchthon, *Institutiones rhetoricae*, Wittenberg, Lotter, 1521.

Melanchthon, *Integrae graecae grammatices institutiones*, CR XX (3 - 180).

Melanchthon, *Grammatica latina*, CR XX, (195 - 336).

Melanchthon, *Syntaxis*, CR XX (337 - 390).

Rodolphe Agricola, *De inventione dialectica*, Köhln, Knobloch, 1521.

Martin Luther, *De captivitate babilonica ecclesiae praeludium*, WA 6 (484 - 573).

Martin Luther, *Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren leichnams Christi und von den Bruderschaften*, WA 1 (742 -758).

Martin Luther, *Ein Sermon von dem Neuen Testament, das ist von der heiligen Messe*, WA 6 (349 - 378).

Martin Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, WA 7 (20 - 38).

Martin Luther, *Von Abendmahl Christi*, WA 26 (261 - 509).

## REFERENCES ANTIQUES ET MEDIEVALES CITEES :

Aristote, *Catégories/Sur l'interprétation*, Paris, GF, 2007.

Aristote, *Premiers Analytiques*, Paris, Vrin, 2001.

Aristote, *Seconds Analytiques*, Paris, Vrin, 2001.

Aristote, *Topiques*, Paris, Vrin, 2004.

Aristote, *Rhétorique*, Paris, GF, 2007.

Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1990.

Aristote, *De l'âme*, Paris, Vrin, 2003.

Aristote, *Métaphysique*, Paris, Vrin, 1991.

M. Patillon (éd.), *Corpus Rhetoricum. Tome II: Hermogène - Les états de cause*, Paris, Belles Lettres, 2008.

Augustin, *Oeuvres de Saint Augustin. 23, Première polémique contre Julien*, Paris, Desclée de Brouwer, 1974.

Augustin, *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 1998.

Augustin, *La cité de Dieu*, Paris, Seuil, 1988.

Cicéron, *De l'invention*, Paris, Belles Lettres, 1991.

Quintilien, *Institution oratoire Tome II (Livres II-III)*, Paris, Belles Lettres, 1978.

Quintilien, *Institution oratoire Tome III (Livre IV-V)*, Paris, Belles Lettres, 1978.

Pierre Lombard, *Les Quatre livres des Sentences*, Paris, Cerf, 2012.

Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils. Livre IV : La révélation*, Paris, GF, 1999.

Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 2011.

## TEXTES-SOURCES (RESSOURCES NUMERIQUES)

Melanchthon, *Compendiaria dialectices ratio*, Wittenberg, Lotter, 1520, La bibliothèque de l'Etat de Bavière, GoogleBooks, [En ligne], [http://books.google.fr/books?id=yfRUAAAACAAJ&pg=PR492&hl=fr&source=gbs\\_selected\\_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false](http://books.google.fr/books?id=yfRUAAAACAAJ&pg=PR492&hl=fr&source=gbs_selected_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false) (Numérisé le 18 février 2013)

Melanchthon, *De rhetorica libri tres*, Cologne, Fuchs, 1523, La bibliothèque de l'Etat de Bavière, GoogleBooks, [En ligne], [http://books.google.fr/books?id=1\\_hRAAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.fr/books?id=1_hRAAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false) (Numérisé le 5 juillet 2012).

Melanchthon, *Institutiones graecae grammaticae*, Tübingen, Anshelm, 1518, La bibliothèque nationale d'Autriche, GoogleBooks, [En ligne], [http://books.google.fr/books?id=utRYAAAACAAJ&pg=PT4&hl=fr&source=gbs\\_selected\\_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false](http://books.google.fr/books?id=utRYAAAACAAJ&pg=PT4&hl=fr&source=gbs_selected_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false) (Numérisé le 20 septembre 2013).

Melanchthon, *Institutiones rhetoricae*, Tübingen, Anshelm, 1521, la Bibliothèque de l'Etat de Bavière, GoogleBooks, [En ligne], [http://books.google.fr/books?id=yz48AAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.fr/books?id=yz48AAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false) (Numérisé le 25 juin 2009).

Rodolphe Agricola, *De inventione dialectica*, Köhln, Knoblouchus, 1521, Disponible dans l'édition Knoblouchus, 1521, La Bibliothèque de l'état de Bavière [En ligne], [http://books.google.fr/books?id=qiE8AAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.fr/books?id=qiE8AAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false) (Numérisé le 18 juin 2009).

## TRADUCTIONS CONSULTEES :

Dans le cas du *corpus* de Melanchthon, et plus particulièrement des *Loci communes* de 1521, nous avons toujours fait le choix de traduire le texte à partir de sa version originale en latin ; et nos préférences lexicales s'écartent souvent des options retenues par les traducteurs allemands ou anglais dont nous avons toutefois régulièrement consulté les travaux. De la même manière, nous nous sommes presque systématiquement écartés de la traduction française (partielle) de M. Van der Poel du *De inventione dialectica* d'Agicola qui a pu, pourtant, nous servir aussi, au départ, de première lecture. Dans le cas de nos (rares) références à Luther, nous nous en sommes en revanche souvent tenus aux traductions référencées ici. Quant aux premiers écrits dialectique, grammaticaux et rhétorique de Melanchthon, ils ont été entièrement traduits - lorsque nous les citons - par nos soins : à notre connaissance il n'existe à l'heure actuelle aucune traduction contemporaine du *Compendiaria* ou des premières rhétoriques mélanchthoniennes, y compris en langue allemande (sans doute des traductions allemandes doivent-elles exister en revanche qui datent de l'époque même de leurs premières publications).

Philippe Melanchthon, *Loci communes 1521 (Lateinisch-Deutsch, Übersetzt von Horst Georg Pöhlmann)*, München, Gütersloher Verlagshaus, 1993.

« Melanchthon Loci communes » in Wilhelm Pauck, *Melanchthon and Bucer*, Philadelphia, Westminster Press, 1969.

Melanchthon, *Commonplaces - Loci communes 1521 (Translated with Introduction and Notes by Christian Preus)*, Saint Louis, Concordia Publishing House, 2014.

« Philipp Melanchthons Elemente der Rhetorik » in Joachim Knape, *Philipp Melanchthons Rhetorik*, Tübingen, Niemeyer, 1993.

« De l'invention dialectique » in Rodolphe Agricola, *Ecrits sur la dialectique et l'humanisme*, éd. Marc Van der Poel, Paris, Champion, 1997.

Wilhelm Risse, *De inventione dialectica libri tres. Mit einem Vonwort*, Olms Verlag, 1976.

« Sermon sur le Nouveau Testament » (trad. M. Weyer) in Martin LUTHER, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1999.

« Sermon sur le très vénérable sacrement du corps du Christ et sur les confréries » (trad. M. Lienhard), in Martin LUTHER, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1999.

Martin LUTHER, *De la liberté du chrétien (Traduction et commentaires par Philippe Büttgen)*, Paris, Seuil, 1996.

« De la Cène du Christ – Confession » in Luther, *Œuvres Tome 6*, Genève, Labor et Fides, 1964.

« Commentaire de l'épître aux Romains », in Luther, *Œuvres, Tome 11 et 12*, Genève, Labor et Fides, 1985.

#### **ETUDES CITEES :**

Ernst Bizer « Romisch-katolische Messe und evangelisches Abendmahl » in *Ecclesia semper reformanda* (numéro spécial), Munich, 1952.

Ernst Bizer, *Theologie der Verheissung*, Neukirchen, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1964.

Quirinus Breen, « The Terms *Loci communes* and *Loci* in Melanchthon » in *Church history*, vol.16, 1947.

Alfons Brülls, *Die Entwicklung der Gotteslehre beim jungen Melanchthon 1518-1535*, Bielefeld, Luther-Verlag, 1975.

Philippe Büttgen, « Doctrine et allégorie au début de la Réforme » in *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de*

*l'Antiquité à la Réforme*, recueil publié sous la direction de Gilbert Dahan et Richard Goulet, Paris, Vrin, 2005, p. 289 - 322.

Philippe Büttgen, « Eschatologie et temps présent chez Martin Luther » in Éric Alliez, Gerhart Schröder, Barbara Cassin, Gisela Febel, Michel Narcy (dir.), *Metamorphosen der Zeit*, München, Wilhelm Fink (Ursprünge der Moderne, 2), 1999, p. 343 - 361.

Philippe Büttgen, *Luther et la philosophie*, Paris, Vrin/EHESS, 2011.

Marie-Dominique Chenu, *La théologie comme science au XIIIème siècle*, Paris, Vrin, 1969.

Gerhard Ebeling, *Introduction à une réflexion théologique*, Genève, Labor et Fides, 1983.

Werner Elert, « Humanität und Kirche. Zum 450. Geburtstag Melanchthons » in *Zwischen Gnade und Ungnade*, München, Evangelischer Presseverband für Bayern, 1948.

Francis Goyet, « La métamorphose du docere chez Agricola et Melanchthon » in *Rhetoric-Rhétoriciens-Rederijkers, Proceedings of the Colloquium, Amsterdam, 10-13 November 1993*, Amsterdam, 1995.

Francis Goyet, *Le sublime du « lieu commun ». L'invention rhétorique dans l'Antiquité et à la Renaissance*, Paris, Champion, 1996.

Martin Greschat, *Melanchthon neben Luther : Studien zur Gestalt der Rechtfertigungslehre zwischen 1528 und 1537*, Witten, Luther-Verlag, 1965.

Martin Greschat, *Philippe Melanchthon : théologien, pédagogue et humaniste*, Paris, P.U.F., 2011.

Franz Hildebrandt, *Melanchthon : Alien or Ally*, Cambridge, University Press, 1946.

Hartmut Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlsschriften*, Zurich, Theologischer Verlag, 1971.

Karl Holl, « Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewissheit » in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, vol.1 : Luther*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1932.

Paul Joachimsen, « Loci communes. Eine Untersuchung zur Geistesgeschichte des Humanismus und der Reformation » in *Gesammelte Aufsätze*, Aalen, 1970, p. 393 - 412.

Ghislain Lafont, *Structure et méthode dans la « Somme théologique » de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 1996.

Marc Lienhard, *Martin Luther : un temps, une vie, un message*, Genève, Labor et fides, 1991.

Peter Mack, *A history of Renaissance Rhetoric 1380-1620*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

Peter Mack, *Renaissance argument*, New York, EJ Brill, 1993.

Wilhelm Maurer, *Die junge Melanchthon (Band 1 der Humanist)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.

Kees Meerhoff, *Entre logique et littérature : autour de Philippe Melanchthon*, Paris, Paradigme, 2001.

Hans B. Meyer, *Luther und die Messe*, Paderborn, Bonifacius, 1965.

Olivier Millet, *Calvin et la dynamique de la parole*, Genève, Skaktine, 1992.

Ann Moss, *Le recueil des lieux communs*, Genève, Droz, 2002.

Wilhelm H. Neuser, *Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons*, Neukirchen, Verlag des Erziehungsvereins, 1957.

Hermann Pfister, *Die Entwicklung der Theologie Melanchthons unter dem Einfluss der Auseinandersetzung mit Schwarmgeistern und Widertäufern*, Freiburg, Deutsche Pax-Christi-Bewegung, 1968.

Otto Ritschl, *System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und die der philosophischen Methodologie*, Bonn, 1906.

Aldo Scaglione, « La nouvelle pédagogie humaniste », in *L'époque de la Renaissance, tome III Maturations et mutations (1520-1560)*, (sous la dir.) Eva Kushner, Philadelphie, John Benjamins, 2011, p.186.

Wolfgang Schwab, *Entwicklung und Gestalt der Sakramententheologie bei Martin Luther*, Franfort, Herbert Lang, 1976.

Heinz Scheible, *Melanchthon : eine Biographie*, München, C.H. Beck, 1997.

Adolf Sperl, *Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*, Munich, C.Kaiser, 1959.

Robert Stupperich, *Melanchthon*, Berlin, De Gruyter, 1960.

T. J. Wengert, *Philip Melanchthon, Speaker of the Reformation*, Burlington, Ashgate Variorum, 2009.

T. J. Wengert, *Philip Melanchthon's Annotationes in Johannem*, Genève, Droz, 1987.

## TABLE DES MATIERES

<b>CONSIDERATIONS PRELIMINAIRES.....</b>	<b>5</b>
§1. PERSPECTIVES.....	5
§2. MÉTHODE.....	10
<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>19</b>
§1. PREMIÈRE PERSPECTIVE PROBLÉMATIQUE.....	19
§2. ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES.....	21
§3. MELANCHTHON ET LUTHER.....	23
§4. LES <i>LOCI COMMUNES</i> : BREF PARCOURS DE L'ÉPÎTRE DÉDICATOIRE.....	29
§5. L'IMPÉRATIF D'ABRÉVIATION DISCURSIVE.....	33
§6. LA FORME TOPIQUE ET LA CRITIQUE DU COMMENTAIRE.....	35
§7. BRÈVE ANNONCE DU PLAN DU MÉMOIRE.....	38
<b>CHAPITRE I</b>	
<b>FONCTION STRUCTURELLE ET FONCTION INVENTIVE DES <i>LOCI COMMUNES</i> :</b>	
<b>UN PARCOURS DANS LE <i>DE INVENTIONE DIALECTICA</i> D'AGRICOLA.....</b>	<b>41</b>
§1. MELANCHTHON ET LE <i>DE INVENTIONE DIALECTICA</i> : CONTEXTE D'UNE RÉCEPTION.....	41
§2. LE <i>DE INVENTIONE</i> ET LE PROJET DE RÉFORME DES <i>ARTES DISSERENDI</i> : PERSPECTIVES D'UNE ÉTUDE DU TRAITÉ.....	45
§3. STRUCTURE DE L'OUVRAGE ET FONCTION DE L'ART ORATOIRE : LA DOUBLE CHARGE PRODUCTIVE ET RECTRICE DE LA DISCIPLINE DIALECTIQUE.....	49
§4. INVENTION ET JUGEMENT.....	52
§5. STATUT ET SITUATION DE LA DIALECTIQUE DANS LE SYSTÈME DES SCIENCES.....	55
§6. CLÔTURE DE LA <i>QUAESTIO</i> ET JURIDICTION DIALECTIQUE DES DOMAINES DES <i>ARTES</i> .....	59
§7. LA <i>QUAESTIO</i> CONTRE LE <i>GENUS</i> : LA REFONDATION ORATOIRE DU <i>SUBJECTUM</i> DES SCIENCES.....	62
§8. OFFICE DU DISCOURS ET PRIMAT DU <i>DOCERE</i> : L'INDEX DOCTRINAL DE L' <i>ORATIO</i> .....	64
§9. L'INCORPORATION DIALECTIQUE DU <i>MOVERE</i> ET DU <i>DELECTARE</i> .....	67
§10. LA DIALECTIQUE ET LE MINISTÈRE DE LA <i>FIDES</i> : LA « SURDÉTERMINATION » FIDUCIAIRE DU LEXIQUE DE LA PREUVE.....	70
§11. <i>EXPOSITIO</i> ET <i>ARGUMENTATIO</i> .....	72
§12. LES LIEUX COMMUNS ET LEURS FONCTIONS INVENTIVES.....	74
§13. LOGIQUE DU PEUPLE, LOGIQUE DE L'AFFECT, LOGIQUE DE LA DOCTRINE.....	79
§14. LE LIEU COMMUN ET LA CORRÉLATION UNIVERSELLE DES ARGUMENTS.....	81
§15. LIEU COMMUN ET SCHÉMATISME ARGUMENTATIF.....	85
§16. LIEU COMMUN ET CATÉGORIES DE L'ÉTANT : LE STATUT DE L'ONTOLOGIE DANS LE <i>DE INVENTIONE</i> .....	89
§17. L'ANALYTIQUE MULTIFORME ET LA MÉTHODE DE CONSTRUCTION DES RÉSEAUX NOTIONNELS.....	92
<b>CHAPITRE II</b>	
<b>LA GRAMMAIRE ET LA DIALECTIQUE DE MELANCHTHON EN 1520 : L'IMPÉRATIF DE</b>	
<b>CERTITUDE ET LA RECONSTRUCTION TERMINOLOGIQUE DE LA DOCTRINE.....</b>	<b>97</b>
§1. L'ŒUVRE ORATOIRE DE MELANCHTHON ET LE CONTEXTE DE SA PREMIÈRE CARRIÈRE PROFESSORALE.....	97
§2. LA CONTROVERSE ÉRASMIENNE ET LES ENJEUX THÉOLOGIQUES DE LA FORMALISATION DES ARTS DU DISCOURS.....	101
§3. LA STRUCTURE DE LA SCIENCE GRAMMATICALE.....	107
§4. DIALECTIQUE, CERTITUDE, DOCTRINE, DISCOURS, THÈME, TERME : LES SATELLITES LEXICAUX D'UN NOUVEAU RÉSEAU D'IDENTITÉS.....	112
§5. L'ANALYTIQUE DES TERMES SIMPLES ET LA MONADOLOGIE LEXICALE.....	115
§6. LE SIMPLE ET LE COMPOSÉ : L'ASSIGNATION « QUESTIONNANTE » DE LA <i>DOCTRINA</i> .....	117
§7. LA <i>DISPOSITIO</i> DE LA DIALECTIQUE ET LES « GENRES » DE LA DÉFINITION.....	118

§8. LE SCHÉMATISME DÉFINITIONNEL DES PRÉDICABLES.....	120
§9. LE SCHÉMATISME DÉFINITIONNEL DES PRÉDICAMENTS (OU CATÉGORIES).....	122
§10. LE TABLEAU DES CATÉGORIES.....	125
§11. LA REFONDATION SCHÉMATIQUE DE L'ANALYTIQUE : LES TROIS GENRES DE LA DÉFINITION RÉELLE.....	131
§12. LA PROCÉDURE DE LA DIVISION ET LE DÉVELOPPEMENT INTERROGATIF DU THÈME.....	134
§13. L'HOMOLOGIE DES SCHÈMES CATÉGORIAUX ET DES MODES DES ÉNONCÉS.....	137
§14. LA REFONDATION SCHÉMATIQUE DE LA SYLLOGISTIQUE ET LA PROBLÉMATIQUE DE LA LOGIQUE PROPOSITIONNELLE (STOÏCIENNE).....	140
§15. L'AMBIGUÏTÉ APPARENTE DU <i>LIEU COMMUN</i> .....	143
§16. LES LIEUX COMMUNS DIALECTIQUES COMME <i>LOCI FINITIONUM</i> : LA REFONDATION ANALYTIQUE DE LA SCIENCE DE L'ARGUMENTATION.....	145
§17. CONCLUSION.....	148

### CHAPITRE III

#### COORDONNÉES ET MINISTÈRE DE LA RHÉTORIQUE DANS LE SYSTÈME DE L'ARS

#### **DISSERENDI : INTERPRÉTATION, THÉORIE DE L'ÉLOQUENCE ET CONSTRUCTION TOPIQUE DE L'AFFECTIVITÉ.....151**

§1. LA COOPÉRATION DE LA RHÉTORIQUE ET DE LA DIALECTIQUE : LA FORMULE D'UN PROBLÈME.....	151
§2. LA FORMALISATION PRÉCOCE DE LA RHÉTORIQUE MÉLANCHTHONIENNE.....	154
§3. DOCTRINE ET NATURE : LA RHÉTORIQUE EST-ELLE UN ART ?.....	160
§4. PRODUCTIVITÉ DISCURSIVE ET PRODUCTIVITÉ HERMÉNEUTIQUE DE LA RHÉTORIQUE.....	162
§5. IMITATION, SAGESSE ET ÉLOQUENCE.....	165
§6. DIALECTIQUE ET RHÉTORIQUE : LE PROBLÈME D'UN <i>DISCRIMEN</i> .....	167
§7. LA RHÉTORIQUE : SCIENCE DES DOCTRINES ORATOIRES OU SCIENCE DE L'ORNEMENT DISCURSIF ?.....	170
§8. LE PROBLÈME DU GENRE DIDASCALIQUE.....	173
§9. LE GENRE DIDASCALIQUE ENTRE DOGMATIQUE ET HOMILÉTIQUE.....	176
§10. LA RÉSURGENCE RHÉTORIQUE DE LA CATÉGORIE DE LA <i>QUAESTIO</i> .....	179
§11. LE PROBLÈME DE L'UNITÉ DU CONCEPT DE <i>LOCUS</i> .....	182
§12. LIEU COMMUN ET CRITIQUE DE L'ACCUMULATION DES SENTENCES.....	183
§13. CONFLIT DES MODÈLES DE SOMMES ET CONFLIT DES MODÈLES D'EXHAUSTIVITÉ : FONDATION DIALECTIQUE ET FONDATION HERMÉNEUTIQUE DE LA DÉCISION DE L'ABRÉGÉ.....	186
§14. CONTRACTION DE LA DOCTRINE ET COMPRESSION DU TEXTE : RÉDUCTION INTERPRÉTATIVE À LA THÈSE ET SURABONDANCE DOGMATIQUE DU <i>TERME NU</i> .....	189
§15. L'ABRÉVIATION INTERPRÉTATIVE ET LE « CERCLE DU TOUT ET DES PARTIES ».....	193
§16. LES LIEUX COMMUNS DES DIFFÉRENTS GENRES ORATOIRES.....	194
§17. LES GENRES JUDICIAIRE ET DÉMONSTRATIF.....	197
§18. LE SCHÉMATISME DIALECTIQUE DES LIEUX COMMUNS DES DOCTRINES ORATOIRES.....	199
§19. CONCLUSION PROVISOIRE SUR L'ARTICULATION DES THÉORIES DIALECTIQUE ET RHÉTORIQUE DU LIEU COMMUN.....	203
§ 20. TRANSITION VERS LA QUESTION DE L' <i>ELOCUTIO</i> ET DE LA CONSTRUCTION DES FIGURES.....	203
§21. LA PERMANENCE DE L'OFFICE DIDACTIQUE DANS LE CŒUR DE LA THÉORIE DE L'ÉLOQUENCE.....	205
§22. TROPES ET SCHÉMAS.....	208
§23. SCHÉMATISME DIALECTIQUE ET THÉORIE DE LA CONSTRUCTION NORMÉE DES FIGURES TROPIQUES.....	209
§24. LA THÉORIE DES SCHÉMAS.....	211
§25. THÉORIE DU STYLE, THÉORIE DU SCHÉMATISME, ET THÉORIE DE L'AFFECT : LA CONSTRUCTION DOCTRINALE DE LA PASSION.....	214
§26. CONCLUSION.....	217

### CHAPITRE IV

#### LES *LOCI COMMUNES* DE 1521 :

#### **LES BÉNÉFICES DU CHRIST ET LA DISPENSE DE L'ANTHROPOLOGIE.....219**

§1. LES <i>LOCI COMMUNES</i> DE 1521 ET LA QUESTION DE LA DOGMATIQUE LUTHÉRIENNE.....	219
§2. LES DIFFICULTÉS DE LA THÈSE D'UNE FORMALISATION SYSTÉMATIQUE : LIMITES ET PORTÉE DES <i>LOCI</i> .....	222
§3. LA DIMENSION POLÉMIQUE DE LA SOMME ET LE STATUT DE SON ANTI-PHILOSOPHIE.....	227
§4. CONSTRUCTION OPPOSITIVE ET STRUCTURE POLARISÉE : LA QUESTION DU SENS DE.....	231
LA <i>DIFFÉRENCE</i> DANS LA SOMME.....	231
§5. IMPÉRATIF D'ABRÉVIATION ET CRITIQUE DU COMMENTAIRE.....	235

§6. JEAN DAMASCÈNE LE PHILOSOPHE ET LOMBARD LE SENTENTIAIRE : LES FIGURES DE LA DOCTRINE DÉGÉNÉRÉE.....	238
§7. ORIGÈNE ET LA SOUCHE DE L'INTERPRÉTATION ALLÉGORIQUE : UNE GÉNÉALOGIE DE LA CORRUPTION DOCTRINALE.....	241
§8. LE PREMIER INDEX DES <i>LIEUX</i> ET LES ASCENDANCES DE LA STRUCTURE DES <i>LOCI</i> .....	246
§9. LE SENS DE L'ÉCONOMIE DE LA MÉTAPHYSIQUE : <i>CONTEMPLATIO</i> DE LA CHAIR ET CLÔTURE DE LA <i>FRAGILITAS</i> . .....	248
§10. LA FOLIE DE LA PRÉDICATION ET LA SAGESSE DES HOMMES : QUELQUES REMARQUES AUTOUR DU THÈME DE L'OPPOSITION DE LA THÉORIE ET DE LA PRATIQUE.....	251
§11. LES BÉNÉFICES DU CHRIST ET L'« UTILITARISME » DE LA DOCTRINE CHRÉTIENNE.....	253
§12. PREMIÈRE POSITION DE LA QUESTION ANTHROPOLOGIQUE : LA QUESTION DE LA SIGNIFICATION DU <i>VIS</i> <i>HUMANAE</i> DANS LA SOMME.....	254
§13. L'ACCUSATION DU <i>LIBERUM ARBITRIUM</i> .....	257
§14. <i>VIS AFFECTI</i> ET <i>VIS COGNOSCENDI</i> : LA SIMPLICITÉ D'UNE PARTITION.....	261
§15. L'INDISTINCTION DE L'AFFECT ET DE LA RÉOLUTION : LES RESSORTS THÉORIQUES DE LA DOCTRINE DE LA SERVITUDE HUMAINE.....	265
§16. LES INSTANCES RÉELLES DE LA PREMIÈRE PARTITION ANTHROPOLOGIQUE : LA LOI ET LE PÉCHÉ.....	267
§17. LES TROIS LIBERTÉS ET L'ÉCONOMIE DE LA LIBERTÉ EXTÉRIEURE : LE COUP DE FORCE DE LA PRÉDESTINATION ET DE L'INTÉRIORITÉ.....	269
§18. CONCLUSION.....	273

## CHAPITRE V

### LA MATRICE DIALECTIQUE DES *LOCI COMMUNES* : HISTOIRE ET PHYSIQUE DE LA PAROLE RÉVÉLÉE.....

§1. L'AFFECTIVITÉ, L' <i>AMOR SUI</i> ET L'AUTO-RÉFÉRENTIALITÉ.....	275
§2. LA POLARITÉ ÉCONOMIQUE ET LE MÉPRIS DE DIEU.....	277
§3. L'ÉCONOMIE DE LA GRÂCE ET LA DISPENSE DE LA MORALITÉ.....	279
§4. LA PHRASÉOLOGIE SCRIPTURAIRE ET LA SYNECDOQUE PAULINIENNE DE LA « CHAIR ».....	282
§5. NUDITÉ DE LA CHAIR ET DÉMISSION DE L'ESPRIT SAINT : LE PÉCHÉ ORIGINEL COMME ÉVÈNEMENT DU RETRAIT DIVIN.....	284
§6. LA LOI NATURELLE ET LA STRATÉGIE DU CHIASME.....	288
§7. LA LOI NATURELLE ENTRE PAUL ET LES <i>KOINAI ENNOIAI</i> .....	291
§8. L' <i>HABITUS</i> DE LA LOI NATURELLE COMME <i>INSCRIPTION ÉTRANGÈRE</i> DE L'ACCUSATION.....	295
§9. LA LOI NATURELLE COMME FONCTION « D'IMPOSSIBILISATION » DES PRESCRIPTIONS.....	298
§10. LA MONADOLOGIE THÉOLOGIQUE ET LA REDONDANCE DOCTRINALE DES LIEUX.....	302
§11. L'ARCHITECTURE FORMELLE DES <i>LOCI</i> ET LE STATUT DE L'OPPOSITION DE LA LOI ET DE L'ÉVANGILE.....	305
§12. PREMIER SURVOL DU <i>LOCUS DE EVANGELIO</i> : L'ÉVANGILE COMME PROMESSE.....	309
§13. LA FIGURE DIALECTIQUE DE L'OPPOSITION DE LA LOI ET DE L'ÉVANGILE : SYNCHRONIE ET SCHÉMATISME DE LA CONTRARIÉTÉ.....	312
§14. LE STATUT DIALECTIQUE DE L'OPPOSITION DE L'ANCIEN ET DU NOUVEAU TESTAMENT : LA FONCTION DE PARTITION SCRIPTURAIRE.....	317
§15. PARTITION DE L'ANCIEN ET DU NOUVEAU TESTAMENT ET COUPURE OBLIQUE DANS LA CONTRARIÉTÉ DE LA LOI ET DE L'ÉVANGILE : LA PARTITION DES DEUX ÂGES COMME FONCTION DE REDUPLICATION ET DE REDOUBLEMENT SÉMANTIQUE DES <i>LOCI</i> .....	320
§16. L'ABOLITION DE LA LOI MOSAÏQUE ET LA SURVIVANCE DE LA LOI NATURELLE.....	323
§17. LE STATUT DIALECTIQUE DE LA DIFFÉRENCE DE L' <i>HOMME EXTÉRIEUR</i> ET DE L' <i>HOMME INTÉRIEUR</i> : LE SCHÉMATISME <i>CAUSAL</i> APPLIQUÉ À L'ANALYSE DES EFFETS AFFECTIFS DE LA PAROLE.....	325
§18. CONCLUSION.....	328

## CHAPITRE VI

### CLÔTURE DE LA DOCTRINE ET HERMÉNEUTIQUE DU TEMPS : LA CRITIQUE DE L'ALLÉGORIE ET L'EXÉGÈSE DE LA CÈNE.....

§1. LA POSITION DU PROBLÈME DE LA GENÈSE SCRIPTURAIRE DES <i>LOCI</i> .....	331
§2. L'ORIENTATION ET LA FORMULATION DE LA QUESTION DE LA MÉTHODE EXÉGÉTIQUE EN 1521.....	334
§3. UNIVOCITÉ OU LITTÉRALISME ? LES FLOTTEMENTS DES MOBILES DE L'ACCUSATION DE L'EXÉGÈSE QUADRUPLE DANS LES <i>ELEMENTA</i> DE 1531.....	337
§4. PROBLÈME DES FIGURES ET PROBLÈME DE LA TYPOLOGIE : LE JEU D'UNE IDENTIFICATION LATENTE.....	340

§5. LES EXCEPTIONS DE L'ANTI-ALLÉGORIE : L'INFLATION <i>TOPIQUE</i> DU SENS TEXTUEL.....	343
§6. RETOUR AUX <i>LOCI COMMUNES</i> DE 1521 : LA CRITIQUE DE L'ALLÉGORIE DANS LE <i>LOCUS DE EVANGELIO</i> ET LE PROBLÈME DE L'ANTICIPATION VÉTÉRO-TESTAMENTAIRE DE L'ÉVANGILE.....	346
§7. LE DOUBLE ÉVANGÉLISME VÉTÉRO-TESTAMENTAIRE ET L'ORIGINE MONO-ÉVÉNEMENTIELLE DE LA GRÂCE.....	352
§8. LE DOUBLE SENS SPIRITUEL ET MATÉRIEL DE LA PROMESSE : LA POLYSEMIE SCRIPTURAIRE CONTRE L'AMBIGUÏTÉ SPÉCULATIVE.....	355
§9. <i>LOCUS</i> DU SACERDOCE (LOIS SACRIFICIELLES) ET CLAUSES DU DÉVELOPPEMENT ALLÉGORIQUE.....	359
§10. LE FILON PROBLÉMATIQUE DU DOUBLE-SENS SCRIPTURAIRE.....	364
§11. LA QUESTION DE LA TYPOLOGIE DANS LE <i>CORPUS</i> PRÉCOCE DE LUTHER : LES LIEUX DE L' « ANALYTIQUE DU TESTAMENT ».....	366
§12. LE TOURNANT 1520 : BREF PARCOURS DU SERMON SUR LA MESSE DE 1519.....	369
§13. LE CONTEXTE DISCURSIF DE L'ANALYTIQUE DE L'HERITAGE DANS LE <i>SERMON SUR LE NOUVEAU TESTAMENT</i> DE 1520.....	373
§14. L'EXÉGÈSE TYPOLOGIQUE DU SIXIÈME PARAGRAPHE : L' <i>A PRIORI</i> DE LA PROMESSE.....	377
§15. L'ANALYTIQUE DU TESTAMENT ET LA PERFORMANCE DU MOT NU : <i>A PRIORI</i> LEXICAL DE LA DOCTRINE ET <i>A PRIORI</i> DOCTRINAL DU TEMPS THÉOLOGIQUE.....	379
§16. L' <i>A PRIORI</i> RÉTROSPECTIF DE L'ÉVÈNEMENT ET LA PERFORMANCE DU MOT « NOUVEAU ».....	388
§17. UN PARCOURS ANTICIPÉ DANS LE TRAITÉ DE LA <i>CÈNE</i> DE 1528 : PERFORMANCE DU MOT « NOUVEAU », THÈSE DE L'UNIVOCITÉ SCRIPTURAIRE, CONCEPTION « NÉOLOGISTE » DES TROPES.....	389
§18. LE MOT « NOUVEAU » COMME SIGNATURE TROPIQUE.....	392
§19. LE SYSTÈME DES <i>LIEUX COMMUNS</i> THÉOLOGIQUES ET LE RÉSEAU DES NÉOLOGISMES DU CHRIST.....	394
§20. SOLUTION AU PROBLÈME DE L'EXÉGÈSE TYPOLOGIQUE.....	396
§21. CONCLUSION.....	399
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>402</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>415</b>