

LE VOLONTARISME SCOTISTE: CONSTITUTIONS ET USAGES D'UNE CÉSURE HISTORIQUE À L'ÂGE MODERNE

Catherine KÖNIG-PRALONG

Abstract

This paper addresses 19th- and 20th-century reconstructions and evaluations of Scotist voluntarism. Although the opposition between Scotist voluntarism and Thomist intellectualism has been studied from the very first reception of Scotus' thought and the 14th-century debates between Scotists and Thomists, nevertheless around 1800 a new reading of this opposition appeared in the intellectual context of the German Protestant universities. 19th-century German historians of philosophy depicted Scotist voluntarism as a radical novelty and as a detour in the development of modern reason. At the beginning of the 20th century this reading spread to the French-speaking world, where, however, Scotist voluntarism was evaluated in a different light: instead of an obstacle on the road to modern rationality, for francophone historians Scotist voluntarism was the first appearance of modern subjectivism and indifferentism, that is, the beginning of a long-lasting decline in the history of reason.

Le volontarisme¹ scotiste s'est imposé comme thématique philosophique dans le scotisme médiéval. Il est devenu un objet de l'histoire de la philosophie et de la théologie dès les premières réceptions de Scot. Il a constitué un lieu d'affrontement dans les controverses qui

1 Mon approche n'est pas celle de l'histoire des notions (*Begriffsgeschichte*): je ne recherche pas les premières occurrences et définitions du terme «volontarisme», et je ne nie pas qu'il soit opportun d'appliquer l'étiquette «volontariste» à des auteurs qui n'en usaient guère. S'il ne fallait parler que dans les termes des auteurs que nous étudions, il serait impossible par exemple de faire l'histoire des «religions». D'autre part, je n'ai pas de soupçon envers les termes en «-ismes», qui peuvent être d'excellents outils, dans une première approche au moins, pour clarifier et décrire des positions.

ont opposé thomistes et scotistes du XV^e au XVIII^e siècle. La présente étude enquête sur l'apparition d'un certain usage du volontarisme scotiste dans l'historiographie philosophique². Elle reconstruit les conditions d'émergence d'une évaluation historique du scotisme qui fut et est encore contestée aujourd'hui, et qui a adopté des formes narratives, des fonctions théoriques et des colorations idéologiques très diverses depuis sa première conception.

Autour de 1800, dans l'historiographie universitaire allemande protestante d'orientation rationaliste, le volontarisme scotiste est conçu comme un moment de *discontinuité historique* par rapport à la scolastique du XIII^e siècle, qui est caractérisée par sa dimension intellectualiste aristotélicienne. Avec l'«indéterminisme» scotiste, la volonté s'est soustraite à la direction de la raison; elle a quitté le champ de la nature pour basculer dans celui de l'arbitraire. Ce volontarisme constitue un événement de l'histoire de la philosophie, qui est envisagée comme l'histoire des développements de la raison. Une telle lecture relève en effet de stratégies de légitimation de la *raison européenne moderne*. Au XIX^e siècle, l'histoire philosophique de la constitution de la raison moderne interagit avec l'histoire politique de la création de l'Europe des nations. Le moyen âge devient un objet central de l'histoire de la philosophie. Les moyens âges des futures nations, avec leurs langues vulgaires et leurs cultures propres d'une part, le moyen âge un par la religion chrétienne et la pensée scolastique d'autre part, sont porteurs d'enjeux patrimoniaux qui en font des objets prioritaires de la nouvelle historiographie philosophique et politique.

Dans sa majorité, l'historiographie rationaliste allemande du XIX^e siècle n'envisage cependant pas le moment de discontinuité scotiste comme un progrès de l'histoire de la raison, mais plutôt comme un temps d'arrêt ou une déviance. Contrairement à certains défenseurs célèbres de la lecture discontinuiste au XX^e siècle, exemplairement

² Cette recherche s'inscrit dans le contexte du projet ERC-2013-CoG 615045 MEMOPHI (*Medieval Philosophy in Modern History of Philosophy*), financé par l'*European Research Council* (FP7). Je remercie Olivier Boulnois, William O. Duba, Guy Guldentops, Sylvain Piron et les lecteurs anonymes des *RTPM* pour leurs critiques et suggestions.

Étienne Gilson³ en histoire de la philosophie et Michel Villey⁴ en histoire de la pensée juridique et politique, les historiens de la philosophie allemands du XIX^e siècle ne faisaient pas du volontarisme scotiste le départ de la subjectivité moderne. Leurs reconstructions du volontarisme scotiste présentaient plutôt un accident de parcours, un accroc dans l'histoire de la formation de la raison moderne. Dans les deux lectures discontinuistes, l'évaluation historique globale du scotisme est bien la même: le volontarisme scotiste signifie un changement d'orientation par rapport aux cadres généraux de la pensée philosophique antérieure. Dans les deux lectures, ce changement est évalué de manière plutôt négative. La différence des deux lectures relève de leurs conceptions radicalement divergentes de la raison moderne. Chez les historiens rationalistes allemands du XIX^e siècle, la raison moderne se reconnaît des ancêtres dans les propositions scolastiques intellectualistes ou rationalistes. Chez Gilson et Villey, au XX^e siècle, la raison moderne, envisagée comme règne de la subjectivité pure, serait née avec Scot, son volontarisme, son individualisme

3 Au XX^e siècle, en histoire de la philosophie, l'un des plus grands promoteurs de cette conception du scotisme comme seuil historique et changement d'orientation intellectuelle global est en effet Étienne Gilson, qui envisage la théorie scotiste de la volonté comme une anticipation de Descartes: «Si Dieu veut une chose, cette chose sera bonne; et s'il avait voulu d'autres lois morales que celles qu'il a établies, ces autres lois eussent été justes [...]. On ne peut aller plus loin sans aboutir au cartésianisme [...]» (É. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, Paris 1986² [1922], p. 599.) Selon Gilson, le scotisme est une «victoire de la théologie sur la philosophie», alors que le thomisme était une «victoire de la théologie dans la philosophie». Pour continuer à exister après Scot, la philosophie n'a plus d'autre choix que le «divorce» avec la théologie (*o.c.*, p. 608).

4 Dans les années 1950, Villey fait connaissance avec Ockham en lisant Georges de Lagarde. En 1962, il formule la thèse de la naissance de la modernité et de l'apparition des droits subjectifs avec le tournant volontariste et absolutiste que signifient les pensées de Scot et d'Ockham. Parlant de «Scott» (*sic*) et d'Occam, Villey écrit: «Le volontarisme juridique n'est-il pas tout entier déjà dans cette rupture avec le droit naturel d'Aristote?» (M. VILLEY, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Paris 1962, p. 274.) J'attire l'attention sur le terme «rupture». Dans *Le droit et les droits de l'homme* (Paris 1983), Villey critique la théorie moderne des droits de l'homme. Scot y est présenté comme le premier concepteur de la théorie de la «nature humaine» comme essence générique de l'homme, théorie qui fonde le contractualisme et le volontarisme modernes. Le libéralisme contemporain – qui afflige Villey – aurait trouvé ses premières formulations et fondations dans la doctrine volontariste et absolutiste de certains théologiens franciscains du début du XIV^e siècle. Au sujet de la genèse de la pensée de Villey, voir S. PIRON, «Congé à Villey», dans: *L'Atelier du centre de recherches historiques. Revue électronique du CRH* 1 (2008), <http://acrh.revues.org/314>.

et son indifférentisme⁵. Considérées de manière très globale et axiologique, les deux approches s'opposent principalement sur leurs conceptions de la raison moderne, que l'une défend, l'autre critique. Ni l'une ni l'autre ne veulent du «volontarisme». Dans l'une, le volontarisme scotiste signifie une discontinuité de courte durée, au début du XIV^e siècle; dans l'autre, un déclin qui se prolonge jusque dans la modernité. Dans les deux, l'histoire de la philosophie et l'histoire de la pensée politique s'entrecroisent par endroits⁶.

À l'étude de ce cas exemplaire – le volontarisme scotiste comme nouveauté ou césure de l'histoire de la philosophie –, j'esquisserai d'abord les conditions d'émergence des discours historiographiques discontinuistes (1). Je présenterai ensuite le dossier allemand, la constitution de la lecture discontinuiste et historiciste⁷ dans l'historiographie universitaire autour de 1800 (2) et ses développements au XIX^e siècle (3).

5 En histoire des idées philosophiques, la lecture de Gilson, sa comparaison de Scot à Descartes, demeure efficiente. Voir, par exemple: M. KOBAYASHI, «Création et contingence selon Descartes et Duns Scot», in: J. BIARD – R. RASHED (éds.), *Descartes et le moyen âge*, Paris 1997, pp. 75-90, en particulier pp. 83-89; A. DE MURALT, *Le jeu de la philosophie médiévale*, Leiden / New York / Köln 1991, pp. 79-80. On pourrait en outre rapprocher des entreprises de Gilson, celles de K. MICHALSKI dans le domaine restreint de la théorie de la connaissance. Selon Michalski, Scot signifie le début d'une voie sceptique qui conduit au scepticisme moderne («Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle», dans: *Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres. Classe d'histoire et de philosophie* [1925], pp. 67-150). Pour une réfutation de cette lecture de Scot, voir K.H. TACHAU, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics*, Leiden / New York 1988, pp. 75-81.

6 Pour ne donner que deux exemples du succès des thèses politiques de Villey dans l'histoire de la philosophie écrite par des historiens de la philosophie: M. BASTIT, *Les principes des choses en ontologie médiévale (Thomas d'Aquin, Scot, Occam)*, Bordeaux 1997 (voir en particulier, p. 262, où la «contradiction» scotiste se retrouve chez Hobbes; p. 279, où Scot mine la prudence naturelle, que Kant éliminera définitivement par ses «critiques acerbes»); A. DE MURALT, *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suarez au libéralisme*, Paris 2002.

7 Par «historicisme» j'entends le nouveau régime scientifique qui s'est imposé dans les sciences humaines (*Geisteswissenschaften*) au XIX^e siècle, dans l'université allemande, et qui a conféré à l'approche historique de la culture, y compris de la philosophie, un rôle prééminent. Au sujet de l'historicisation de la philosophie en contexte universitaire, en particulier en Allemagne, voir: U.J. SCHNEIDER, *Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*, Hamburg 1999; H.E. BÖDEKER – P. BÜTTGEN – M. ESPAGNE (éds.), *Die Wissenschaft vom Menschen in Göttingen um 1800. Wissenschaftliche Praktiken, institutionelle Geographie, europäische Netzwerke*, Göttingen 2008 (version française: *Göttingen vers 1800. L'Europe des sciences de l'homme*, Paris 2010). Sur le transfert et l'adaptation des pratiques scientifiques allemandes en France: J. QUILLIEN (éd.), *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX^e et XX^e siècles*, Lille 1994; et surtout: M. ESPAGNE, *En deçà du*

Enfin, je présenterai, de manière non exhaustive, quelques exportations, reformulations et usages de cette lecture, en France et en Allemagne, du XIX^e au XXI^e siècle (4). Je documenterai notamment l'apparition d'un thème islamo-scotiste, qui associe l'arbitraire de la volonté divine au despotisme politique oriental.

1. *Conditions théoriques et historiques d'une nouvelle approche historiciste autour de 1800*

Deux conditions d'ordres épistémiques très différents permettent d'expliquer l'apparition, vers 1800, d'un discours historiographique discontinuiste dans lequel le volontarisme scotiste est envisagé comme une césure.

D'une part *la longue durée des oppositions doctrinales entre scotistes et thomistes* a cristallisé et travaillé des contenus doctrinaux au rang desquels figure la question de la motion de la volonté, par elle-même ou par le bien connu intellectuellement. Les polémiques néoscolastiques, les *Clypei* et *Scuta*⁸, constituaient un important réservoir doctrinal dans lequel les doxographes et les historiens pouvaient puiser des matériaux. Le *Wegestreit* et ses ramifications modernes opposaient synchroniquement des positions doctrinales. Par ailleurs, il ne faut pas négliger certaines approches de thomistes ou scotistes éclectiques, dans lesquelles la question de la volonté était elle-aussi prioritaire⁹.

Rhin. L'Allemagne des philosophes français au XIX^e siècle, Paris 2004; W. KUDRYCZ, *The Historical Present. Medievalism and Modernity*, London / New York 2011.

8 Pour une présentation synthétique des guerres de tranchées néoscolastiques du XVI^e au XVIII^e siècle: J. SCHMUTZ, «*Bellum scholasticum*. Thomisme et antithomisme dans les débats doctrinaux modernes», dans: *Revue thomiste* 108 (2008), pp. 131-182. Pour la postérité de la pensée de Scot, du XIV^e au XVII^e siècle ainsi qu'au XX^e et XXI^e siècles, voir le numéro 8 de la revue *Quaestio (La posterità di Giovanni Duns Scoto)*, éd. par P. PORRO – J. SCHMUTZ, (2008).

9 O. BOULNOIS («Le refoulement de la liberté d'indifférence et les polémiques anti-scotistes de la métaphysique moderne», dans: *Les études philosophiques* 61 (2002), pp. 199-237) a documenté l'existence d'une strate scotiste sous-jacente à la néoscolastique du XVII^e siècle. Certains thomistes officiels, comme André du Val, en venaient à défendre la thèse scotiste de l'indifférence de la volonté par rapport à son objet, si bien que «ce qui est en cause dans le thomisme moderne n'est pas l'authenticité de la pensée thomasiennne, mais une sédimentation complexe où l'augustinisme et le scotisme sont décisifs.» (p. 201) Voir aussi O. BOULNOIS, «À la recherche d'un Duns Scot introuvable», dans: S.-Th. BONINO, *Saint Thomas au XX^e siècle*, Paris 1994, pp. 218-232, en particulier pp. 221-223. D. FERRARO (*Itinerari del volontarismo. Teologia e politica al tempo di Luis*

Dans ces entreprises néoscholastiques, qu'elles appartiennent à la culture des oppositions d'écoles (*viae*) ou qu'elles témoignent de développements éclectiques de ces oppositions, l'approche est synchronique. L'intellectualisme (conçu comme prémotion de la volonté par l'intellect) et le volontarisme (conçu comme auto-motion de la volonté) sont des propositions théoriques toujours praticables, non pas les moments d'un processus historiques. Dans la première moitié du XVIII^e siècle, Charles-René Billuart rédige un cours en dix-neuf volumes qui «accommode» Thomas d'Aquin aux standards de l'enseignement du temps présent¹⁰.

La deuxième condition de l'émergence d'une lecture discontinuiste et diachronique qui oppose le volontarisme scotiste à un rationalisme *antérieur* relève par contre d'une progressive reconnaissance du passé comme tel: autour de 1800, *la pratique de l'histoire de la philosophie s'historicise* en contexte universitaire allemand¹¹. Elle présente des narrations qui rationalisent l'histoire de la philosophie, tout en autorisant des schémas discontinuistes et accidentés. Ces nouvelles lectures se sont peu à peu construites sur la base des matériaux sédimentés dans les sources ecclésiastiques, les productions néoscholastiques et les doxographies du XVII^e siècle, qui adoptaient quant à elles le modèle synchronique et encyclopédique des «vies et œuvres des philosophes». Au XIX^e siècle, l'édition et la description de sources nouvelles connaîtra en outre une accélération notoire. La lecture discontinuiste, la perception d'un seuil de transition avec Scot vers 1300, relève d'un long processus d'historicisation et de rationalisation de l'histoire de la philosophie. Il faut attendre la fin du XVIII^e siècle pour qu'apparaissent des segmentations fines à l'intérieur des grands schémas de périodisation de l'histoire de la philosophie médiévale qui s'étaient imposés à partir du XVII^e siècle¹².

de León, Milano 1995) décrit quant à lui une tendance des thomistes du XVI^e siècle à affirmer une conception volontariste de la loi (par opposition au jusnaturalisme).

10 Ch.-R. BILLUART, *Summa Sancti Thomae, bodiarnis academiarnum moribus accommodata, sive Cursus Theologiae juxta mentem, et in quantum licuit, juxta Ordinem et litteram Divi Thomae in sua Summa, insertis pro re nata Digressionibus in Historiam Ecclesiasticam*, Liège 1746-1751, 19 vols.

11 Voir U.J. SCHNEIDER, *Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*, Hamburg 1999.

12 Au sujet de ces schémas, des macrostructures qui découpent généralement le moyen âge en trois âges, voir R. QUINTO, *Scholastica. Storia di un concetto*, Padova 2001, pp. 221-

La nouvelle historiographie philosophique sécularisée du début du XVIII^e siècle, l'histoire « critique » qui succède aux doxographies du XVII^e siècle, ne thématise en effet pas encore de césure scotiste ou ockhamiste au début du XIV^e siècle. Dans les premières histoires de la philosophie du temps des Lumières, la modernité ne connaît pas de prémices antérieures à l'humanisme; elle naît avec la redécouverte des belles lettres et les processus de laïcisation au XVI^e siècle. La première histoire de la philosophie en langue française qui consacre d'importants développements au moyen âge, l'*Histoire critique de la philosophie* publiée anonymement par le libertin André-François Boureau-Deslandes en 1737, ignore complètement la notion de rationalisme scolastique. Fidèle au rationalisme de son propre temps, Boureau-Deslandes regarde l'ensemble de la scolastique médiévale comme une philosophie dévoyée parce que soumise à une théologie de la toute-puissance divine. Les tentatives d'Abélard pour rationaliser la théologie furent vaines et sans lendemain¹³. Toute la scolastique médiévale est volontariste. Dans la vision dépréciative et anticléricale de Deslandes, la théologie catholique, qui est assimilée à une affirmation de l'arbitraire divin et qui est encore en vigueur dans les écoles religieuses de son propre temps, ne peut que faire obstacle à toute tentative de rationalisation. Par principe, il ne peut y avoir de voie rationaliste en théologie.

Dans le même temps, en Allemagne, le pasteur protestant Jacob Brucker, qui influencera l'histoire de la philosophie bien au-delà du XVIII^e siècle, produit la première grande histoire critique de la philosophie traitant extensivement du moyen âge¹⁴. Brucker consacre

230; G. PIAIA – G. SANTINELLO (éds.), *Models of the History of Philosophy. II: From Cartesian Age to Brucker*, Heidelberg 2011; J. VOSS, *Das Mittelalter im historischen Denken Frankreichs*, München 1972, pp. 22-100.

13 A.-F. BOUREAU-DESLANDES, *Histoire critique de la philosophie*, Amsterdam 1756, t. 3, Livre IX, pp. 308-309. Au sujet de Boureau-Deslandes et de son entreprise historiographique: C. KÖNIG-PRALONG, « Découverte et colonisation françaises de la philosophie médiévale (1730-1850) », dans: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 96 (2012), pp. 663-701. (On trouvera là des indications bibliographiques supplémentaires.)

14 Au sujet de Brucker, voir pour commencer: M. LONGO, « A "Critical" History of Philosophy and the Early Enlightenment: Johann Jacob Brucker », in: G. PIAIA – G. SANTINELLO (éds.), *Models of the History of Philosophy. II: From Cartesian Age to Brucker*, Heidelberg 2011, pp. 477-577; ainsi que le volume collectif W. SCHMIDT-BIGGEMANN – Th. STAMMEN (éds.), *Jacob Brucker (1696-1770). Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung*, Berlin 1998.

900 pages de son *Historia critica philosophiae* publiée entre 1742 et 1744 à la philosophie médiévale¹⁵. Il défend une vision similaire à celle de Deslandes quant à l'inféodation de la philosophie à la théologie: la philosophie scolastique est tout entière léthargique et corrompue, car elle est soumise à la théologie et à l'idéologie pontificale. Cependant, Brucker se démarque de Deslandes dans l'évaluation qu'il donne de la théologie scolastique: elle n'est pas une théologie de la toute-puissance, comme chez Deslandes mais, au contraire, une théologie spécieuse qui ratiocine, une théologie contaminée par l'aristotélisme et l'averroïsme¹⁶, qui se perd dans les subtilités sophistiques d'une «*pseudophilosophia*» délirante¹⁷. Brucker perçoit bien une minime différence entre scotistes et thomistes sur la question de l'efficace de la grâce («*efficacia gratiae*»)¹⁸, mais il ne thématise et ne perçoit aucun tournant au début du XIV^e siècle. Au cours des 900 pages qu'il consacre au moyen âge, la question de la volonté ne reçoit pas d'attention particulière.

Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, une tendance nouvelle apparaît dans les reconstructions historiographiques du moyen âge. Une approche plus différenciée de l'histoire de la philosophie fait peu à peu jouer des découpes fines et sectorielles à l'intérieur du moyen âge et des grandes périodisations. Les historiens de la philosophie perçoivent des progrès et des régressions, des phases et des transitions à l'intérieur du long âge scolastique, qui va souvent d'Abélard à Gabriel Biel. La scolastique

15 J.J. BRUCKER, *Historia Critica Philosophiae*, t. 3, Leipzig 21766 [1744].

16 J.J. BRUCKER, *Historia Critica Philosophiae*, t. 3, Leipzig 21766, p. 704: «Et ita non victoria modo, sed imperio quoque Aristoteles potitus est, cunctaque in servitutum seculo XIII et XIV redegit. Ita qui ad seculum usque XII ex scholis exulabat Aristoteles postliminio admissus et in intima penetralia deductus est. Ab hoc enim tempore ubique locorum Stagirita principatum obtinuit, tantumque abest, ut vel conciliorum canonibus vel pontificum constitutionibus eiiceretur, ut in eius potius philosophia, methodo Arabico-Scholastica adornata et theologiae adplicata prora puppisque consisteret hierarchiae Ecclesiasticae. Certe quae interdum contra eius philosophiam movebantur, levia fuere murmura sine grandine, sine fulmine.»

17 Le terme «Pseudophilosophia» apparaît comme intertitre *in margine* (J.J. BRUCKER, *Historia Critica Philosophiae*, t. 3, Leipzig 21766, p. 687) à l'endroit où Brucker commence une énumération des erreurs de la philosophie scolastique. Il énonce ensuite le jugement suivant: «[...] exemplumque esse potest luxuriantis et ineptientis seculi, et deliramentorum ex scholastico philosophandi genere exortorum.» (p. 688).

18 J.J. BRUCKER, *Historia Critica Philosophiae*, t. 3, Leipzig 21766, p. 826. L'historien catholique U. HUHNDORFF (*Historia philosophiae*, Salzburg 1745, p. 173) oppose quant à lui Scot à Thomas sur la question de la distinction formelle *ex natura rei*, sans développer cependant la thématique d'une rupture, encore moins d'une annonce de la modernité.

tique médiévale ne ressemble plus à l'imposant monolithe de Brucker. Avec le processus d'historicisation de l'histoire de la philosophie, la pensée scolastique est décomposée en phases, dont les vitesses, accélérations, décélérations et rétrogradations sont mesurées en fonction du but ultime, l'avènement de la raison moderne. Dans le même temps, le moyen âge philosophique rencontrera ses premières évaluations résolument positives dans l'historiographie universitaire.

2. *Dans Scot dans l'historiographie universitaire allemande autour de 1800*

À ma connaissance, Dietrich Tiedemann est le premier historien de la philosophie professionnel qui a fait du volontarisme scotiste une césure historique. Il est considéré comme un rénovateur de l'historiographie philosophique¹⁹. Rompant avec l'érudition de Brucker qui évaluait toute entreprise du passé en fonction de critères wolffiens préétablis, le lockéen Tiedemann, qui fut élève de Meiners et de Heyne à Göttingen, préconise une méthode plus empirique, d'observation et d'analyse des entreprises successives de la raison. Selon Tiedemann l'histoire de la philosophie n'a pas de terme, car la raison est susceptible d'évoluer toujours. Le schème du progrès place la raison moderne en position de supériorité, mais il n'y a pas de philosophie définitive, d'achèvement du processus de rationalisation dans un moment critique – à la différence de la lecture kantienne de l'histoire de la philosophie.

Entre 1791 et 1797, professeur à Marburg, Tiedemann publie son cours d'histoire de la philosophie: le *Geist der spekulativen Philosophie* en six volumes²⁰. Cette entreprise se singularise par une revalorisation de la philosophie scolastique dont l'image avait souffert des critiques de Brucker²¹. Selon Tiedemann, on observe au moyen âge un progrès de

19 Au sujet de la position philosophique de Tiedemann: L. BRAUN, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris 1973, pp. 184-201; B. SASSEN, *Kant's Early Critics. The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy*, Cambridge 2000, pp. 11-14, 33-34 et 47.

20 D. TIEDEMANN, *Geist der spekulativen Philosophie*, 6 vols, Marburg 1791-1797. Le volume 4 (*Von den Arabern bis auf Raymund Lullius*, 1795) est consacré à la philosophie médiévale.

21 Au sujet de Tiedemann et de la scolastique médiévale: M. LONGO, «L'immagine della Scolastica tra 'tempi bui' e idea di progresso. Il contributo di D. Tiedemann», dans: *Itinerari e prospettive del personalismo. Scritti in onore di Giovanni Giulietti*, Milano 1986, pp. 429-455.

la raison, une marche en direction de la philosophie moderne: le moyen âge se caractérise par une recherche d'exactitude et une discussion critique des principes métaphysique découverts dans l'antiquité. Les Arabes d'abord, les scolastiques latins ensuite ont précisé les concepts et les propositions philosophiques, rendant ainsi possible les entreprises de «grands hommes» modernes comme Descartes et Leibniz:

Nun habe ich von den Arabern bewiesen, dass sie mehrere metaphysische Begriffe schärfer gefasst, und genauer definiert; dass sie mehrere Sätze entweder ganz neu bewiesen, oder besser bewiesen; dass sie endlich auch ein neues System aufgestellt haben [...]. Nun ist ferner ausgemacht, dass die Scholastiker die Begriffe und Sätze der Araber noch mehr berichtigten, und verbesserten; ausgemacht auch, dass Descartes, Leibniz, und andere große Männer der neuern Zeit, theils aus den Scholastikern, theils aus den Arabern selbst, ihre Begriffe herübernahmen, um sie noch mehr zu verbessern²².

Duns Scot lui-même participe à ce progrès. Anticipant la métaphysique moderne, il a distingué deux genres de choses: les choses intelligibles et les choses étendues existant hors de l'esprit²³. Sur la question du vide, Scot peut être regardé comme un précurseur de Descartes²⁴. La métaphysique et la physique de Scot vont sans conteste dans le sens du progrès de la raison. Cependant, lorsque Tiedemann ouvre le volet psychologique, il entame une phase critique. Lorsque Scot affirme la supériorité de la volonté sur l'intellect, il fait comme si la volonté était réellement distincte des autres puissances de l'âme, ce qu'il nie ailleurs avec sa distinction formelle *ex natura rei*. Par sa propre faute, sa doctrine a été mal interprétée par ses successeurs²⁵. Puis, traitant de la volonté divine, Tiedemann décrit un *moment* de l'histoire de la philosophie. Selon lui, Scot est *le premier* concepteur d'une théologie dans laquelle la volonté de Dieu se détermine sans raison. Tiedemann qualifie le régime théologique scotiste de «despotisme absolu»:

Von diesem absoluten Despotismus Gottes, der an keine Regel des Rechts und der Vernunft gebunden ist, sondern diese Regeln selbst macht, scheint Scotus *erster Urheber*²⁶.

22 D. TIEDEMANN, *Geist der spekulativen Philosophie*, t. 5, Marburg 1797, pp. XIV-XV.

23 D. TIEDEMANN, *Geist der spekulativen Philosophie*, t. 4, Marburg 1795, p. 603.

24 D. TIEDEMANN, *Geist der spekulativen Philosophie*, t. 4, Marburg 1795, p. 617.

25 D. TIEDEMANN, *Geist der spekulativen Philosophie*, t. 4, Marburg 1795, p. 629.

26 D. TIEDEMANN, *Geist der spekulativen Philosophie*, t. 4, Marburg 1795, p. 643.

(Je souligne.)

Ce constat clôt le quatrième volume du *Geist der spekulativen Philosophie*, qui englobe la période scolastique allant des Arabes à Raymond Lulle. Lorsqu'il présente la théorie scotiste de la création, Tiedemann insiste exclusivement sur la *potentia absoluta* divine, qui aurait pu vouloir un autre ordre que celui qui est actuellement voulu. Tiedemann n'aborde pas la dimension intellectuelle de la création – la théorie scotiste du possible –, et il ne développe pas le thème de la *potentia ordinata*. Sa présentation du volontarisme scotiste est aussi succincte que partielle. Elle institue une césure scotiste dans l'histoire de la philosophie et de la théologie: Scot est le premier théoricien de l'absolutisme théologique.

L'histoire de la philosophie de Tiedemann exerce une influence majeure sur l'historiographie philosophique du XIX^e siècle. Elle se substitue à Brucker comme ouvrage de référence pour l'enseignement universitaire. En 1800 Johann Gottlieb Buhle, professeur de philosophie à Göttingen, suit l'ordre d'exposition de la doctrine scotiste proposée par Tiedemann dans son propre manuel d'histoire de la philosophie. À l'endroit de la question de la volonté divine, Buhle confesse son incompréhension de la théorie scotiste. La prédestination et la connaissance éternelle par Dieu de tout le possible qui sera créé semblent contredire sa volonté indifférente et absolument libre²⁷. Quant à la thèse d'une volonté divine qui œuvre indépendamment de toute détermination de la raison, elle est saugrenue aux yeux de Buhle:

Soll aber die Bestimmung des göttlichen Willens vom Verstande ganz unabhängig gedacht werden, so will Gott etwas ohne allen Grund, welches zu behaupten, ebenfalls ungereimt sein würde²⁸.

Tiedemann a institué un schème volontariste scotiste. Buhle, qui appartient au cercle de ses premiers lecteurs, manifeste une incompréhension incrédule. Chez lui, le motif du despotisme divin perd en

27 J.G. BUHLE, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Göttingen 1800, p. 539: «[...] sondern es lässt sich auch gar nicht einsehen, wie ausser dem Nothwendigen, was natürliches Object des göttlichen Willens ist, das heisst, ausser dem eigenen unendlichen Wesen Gottes, noch etwas Zufälliges, diesem Wesen seiner Natur nach Entgegengesetztes, von ihm gewollt werden kann. Abstrahirt aber auch von diesen Schwierigkeiten wird dennoch die Vereinigung der Zufälligkeit der Weltereignisse mit dem untrüglichen Vorwissen des göttlichen Verstandes auf diese Weise nicht im geringsten erklärbar.»

28 J.G. BUHLE, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Göttingen 1800, p. 540.

virulence. Selon Buhle, il est tout simplement impossible de concevoir une volonté divine absolument indépendante de l'entendement divin. La théologie scotiste selon Buhle est une théorie incomplète et fragile; elle recèle virtuellement des contradictions qu'il eût été incongru de défendre.

Après Tiedemann et Buhle, l'histoire de la philosophie connaît un essor sans précédent dans l'université allemande, alors qu'en France elle n'a pas encore gagné le statut de discipline universitaire²⁹. Le kantien Wilhelm Gottlieb Tennemann³⁰, professeur à Marburg, est l'auteur d'une monumentale histoire de la philosophie en onze volumes, qu'il compose et publie entre 1798 et 1819³¹. Sa présentation de Scot est relativement différente de celle de ses prédécesseurs. Tennemann ne met en effet pas en évidence la question de la volonté. Au sujet de la volonté divine, il attribue certes à Scot la conception d'une volonté absolument libre, qui n'est cependant pas arbitraire, car ordonnée³². Son approche kantienne est plutôt intéressée par un progrès signifié par l'entreprise scotiste, qui anticipe la modernité: la stricte distinction des sphères de la théologie révélée et de la raison naturelle. Selon Tennemann, Scot était sur la bonne voie³³, mais il n'a pas réussi à mener son entreprise à terme, car il était encore trop captif de l'aristotélisme scolastique³⁴. Le kantien Tennemann introduit une interprétation macro-historique qui oriente résolument Scot dans le sens de l'histoire. Comme Gilson un siècle après lui, Tennemann perçoit un divorce possible entre théologie et philosophie chez Scot, ainsi

29 La deuxième histoire française de la philosophie, celle du baron J.-M. DEGÉRANDO, paraît en 1804 (*Histoire comparée des systèmes de philosophie, considérés relativement aux principes des connaissances humaines*, Paris 1804: première édition en 3 vols; Paris 1822-1823: deuxième édition, revue, corrigée et augmentée, en 4 vols).

30 Sur Tennemann: G. MICHELI, *Tennemann: Storico della Filosofia*, Padova 1992.

31 W.G. TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, 11 vols, Leipzig 1798-1819. La pensée de Scot est exposée dans le tome 8.2, 1811, pp. 700-787. Scot est présenté comme un esprit subtil, fécond, en opposition à Thomas d'Aquin, bien qu'il poursuive les mêmes buts ultimes que lui. Scot est loué pour son réalisme et sa claire distinction entre connaissance philosophique, rationnelle d'une part, et connaissance révélée d'autre part (p. 704). Scot n'est pas l'initiateur du scepticisme; il a au contraire œuvré dans le sens d'une auto-nomisation de la raison philosophique (p. 706).

32 W.G. TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, t. 8.2, Leipzig 1811, pp. 775-776.

33 W.G. TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, t. 8.2, Leipzig 1811, p. 708, p. 755 (où Tennemann affirme que Scot hésite entre les deux options, «er schwankt»).

34 W.G. TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, t. 8.2, Leipzig 1811, pp. 704-705.

qu'un possible tournant de l'histoire de la raison occidentale par rapport à l'aristotélisme du XIII^e siècle, mais, au contraire de Gilson, il pense que la séparation n'a pas été effective au XIV^e siècle, et surtout il le regrette.

3. *Duns Scot dans l'historiographie universitaire allemande de 1845 à 1900*

Deux générations après Tennemann, au milieu du XIX^e siècle, un acte décisif se joue pour l'interprétation du volontarisme scotiste en moment de discontinuité de l'histoire de la philosophie. L'acteur en est l'historien de la philosophie Heinrich Ritter, qui suivit les leçons de Schleiermacher et de Fichte à Berlin dans les années 1811-1820, puis fut nommé professeur de philosophie à Kiel en 1833, avant d'accepter une chaire à Göttingen en 1837. Ami de Ranke, Schleiermacher et Savigny, Ritter est le grand historien de la philosophie de l'École historique³⁵. Fondée sur une nouvelle collation et lecture des sources, sa *Geschichte der Philosophie*³⁶ fournit la base de l'érudition historique allemande de la seconde moitié du XIX^e siècle. Grâce aux traductions françaises, son influence s'étendra aussi hors du monde germanophone³⁷. Concernant la connaissance historique de Duns Scot, la quatrième des huit parties

35 Au sujet de la lecture ritterienne de la philosophie médiévale: J. INGLIS, *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*, Leiden / Boston / Köln 1998, pp. 53-55. Sur d'autres aspects de l'historiographie de Ritter: L. GELDSETZER, *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert. Zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichte*, Meisenheim am Glan 1968, pp. 196-199; U. DIERSE, *Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs* (*Archiv für Begriffsgeschichte, Supplementheft 2*), Bonn 1977, pp. 164-165; Ch. ADORISIO, «The Debate between Salomon Munk and Heinrich Ritter on Medieval Jewish and Arabic History of Philosophy», dans: *European Journal of Jewish Studies* (6) 2012, pp. 169-182.

36 Huit volumes, les tomes 5 à 12 de cette monumentale *Geschichte der Philosophie* publiée par Ritter entre 1829 et 1853 constituent la *Geschichte der christlichen Philosophie* (H. RITTER, *Geschichte der Philosophie*, 12 vols, Hamburg 1829-1853). «Philosophie chrétienne» désigne très largement la philosophie en Occident de l'avènement du christianisme jusqu'à Rousseau, et n'exclut pas des pensées non-théologiques (comme David Hume par exemple).

37 Les deux premiers tomes de l'*Histoire de la philosophie chrétienne* furent traduits en français par J. TRULLARD à Paris en 1844, puis d'autres tomes en traduction française suivirent (H. RITTER, *Histoire de la philosophie moderne*, trad. et introduction par P. CHALLEMEL-LACOUR, 3 vols, Paris 1861). Au sujet de l'influence de Ritter sur l'univers intellectuel francophone: M. ESPAGNE, *En deçà du Rhin. L'Allemagne des philosophes français au XIX^e siècle*, Paris 2004, p. 110.

dédiées à l'histoire de la philosophie chrétienne livre une présentation d'ensemble de la pensée de Scot obéissant à des critères méthodologiques qui prévaudront encore au XX^e siècle. Ritter consacre cent-vingt pages à Scot³⁸. Sa présentation est beaucoup plus fine, précise et nuancée que celles de ses prédécesseurs.

Le volontarisme scotiste donne lieu à de longs développements³⁹. Ritter utilise les catégories d'indifférentisme⁴⁰ et d'absolutisme, et il thématise la question de l'indétermination de la loi morale par tout objet extérieur à la volonté⁴¹. Au sujet de la volonté en général, humaine comme divine, Ritter présente en détail la théorie de la contingence synchronique, selon laquelle la volonté peut vouloir le contraire de ce qu'elle veut actuellement⁴². Selon Ritter, la motivation intellectuelle de Scot est une opposition farouche au nécessitarisme des philosophes⁴³.

Lorsqu'il résume l'attitude intellectuelle de Scot, Ritter réalise deux opérations historiographiques que l'on retrouvera dans certaines lectures discontinuistes d'obédience catholique au XX^e siècle. Scot est antithomiste et il est l'initiateur d'un nouveau paradigme philosophique, l'indifférentisme:

So entscheidet sich Duns Scotus gegen den Determinismus des Thomas, für den Indifferentismus. [...] *Er ist der erste*, so viel ich weiss, welcher dies für den Indifferentismus geleistet hat⁴⁴.

Par ailleurs, Ritter développe une comparaison promise à un certain succès, entre absolutisme théologique scotiste *et* absolutisme

38 H. RITTER, *Geschichte der christlichen Philosophie*, Vierter Teil, Hamburg 1845 (= *Geschichte der Philosophie*, t. 8), pp. 354-472.

39 H. RITTER, *Geschichte der christlichen Philosophie*, Vierter Teil, Hamburg 1845, pp. 389-461.

40 H. RITTER, *Geschichte der christlichen Philosophie*, Vierter Teil, Hamburg 1845, pp. 443-460.

41 H. RITTER, *Geschichte der christlichen Philosophie*, Vierter Teil, Hamburg 1845, p. 391: «Nicht des Guten wegen hat Gott die Welt gemacht, sondern alles ist gut, weil es Gott gemacht hat; das Gute ist nur das, was dem Willen Gottes entspricht.»

42 H. RITTER, *Geschichte der christlichen Philosophie*, Vierter Teil, Hamburg 1845, pp. 441-450.

43 H. RITTER, *Geschichte der christlichen Philosophie*, Vierter Teil, Hamburg 1845, pp. 390.

44 H. RITTER, *Geschichte der christlichen Philosophie*, Vierter Teil, Hamburg 1845, p. 446. (Je souligne.)

théologique des Mutakallimūn, qu'il qualifie de «dogmatiques orthodoxes arabes» :

Aber sie [Scotus' Lehre] trägt auch die Spuren eines Streites an sich, in welchem sie sich entwickelt hat. Sehr nahe kommt sie den Ergebnissen, welche die orthodoxen Dogmatiker unter den Arabern gefunden hatten, weil sie gegen dieselben Gegner dieselbe Lehre, die Lehre von dem allmächtigen Willen Gottes über seine Schöpfung, zu verteidigen suchten⁴⁵.

À cet endroit pointe le danger de l'arbitraire divin et de la destruction de tout ordre moral⁴⁶. Cependant, Ritter démarque le Dieu de Scot, qui agit conformément à un ordre établi, du Dieu arbitraire des Mutakallimūn. Grâce à sa doctrine de la *potentia ordinata*, Scot sauve la volonté divine de l'arbitraire⁴⁷. Dans son évaluation finale, Ritter propose une image contrastée de Scot. Scot est l'esprit le plus subtil et le plus fécond du moyen âge, mais il demeure impossible de le défendre contre un reproche majeur: il a disjoint la nature de la raison et il a relégué le bien et le mal dans l'ordre de la pure subjectivité⁴⁸. Scot a combattu le nécessitarisme des philosophes et l'aristotélisme médiéval pour des raisons essentiellement religieuses que Ritter considère comme inadmissibles dans les standards de la science moderne. Ritter juge en effet les entreprises intellectuelles du passé à l'aune de son propre rationalisme.

Ritter expose trois thèses qui composent le thème du volontarisme scotiste: l'antithomisme, l'idée d'une césure avec la tradition antérieure

45 H. RITTER, *Geschichte der christlichen Philosophie*, Vierter Teil, Hamburg 1845, pp. 392-393. Au moment où il travaille à l'histoire de la scolastique, Ritter compose d'ailleurs un ouvrage en deux tomes sur la philosophie arabe médiévale: H. RITTER, *Über unsere Kenntnis der Arabischen Philosophie und besonders über die Philosophie der orthodoxen Arabischen Dogmatiker*, Göttingen 1844.

46 H. RITTER, *Geschichte der christlichen Philosophie*, Vierter Teil, Hamburg 1845, p. 394: «Wenn man diese Sätze mit den Sätzen der Motakhallim und den Folgerungen, welche aus diesen gezogen wurden, zusammenstellt, wird man das Gefährliche derselben nicht verkennen.»

47 H. RITTER, *Geschichte der christlichen Philosophie*, Vierter Teil, Hamburg 1845, pp. 395-396: «Daher stammt es, dass dieser Plan, welchen der absolute Wille Gottes ergreift und welcher seinem geordneten Willen zum Grunde liegt, doch keineswegs ohne allgemeines Gesetz ist. Hierin unterscheidet sich nun die Lehre des Duns Scotus wesentlich von der orthodoxen Dogmatik der Araber. [...] So sucht Duns Scotus den Willen Gottes [...] der Willkür zu entziehen.»

48 H. RITTER, *Geschichte der christlichen Philosophie*, Vierter Teil, Hamburg 1845, pp. 452-453.

et la ressemblance avec une théologie du kalām qui défend l'arbitraire divin. La conception du volontarisme scotiste comme *moment décisif et accident de l'histoire de l'avènement de la raison moderne* n'est pas née en contexte catholique néothomiste, mais en Allemagne du Nord, sous la plume d'historiens universitaires rationalistes qui démarquaient méthodiquement les entreprises de la raison de tout motif religieux. L'appropriation de ce thème par l'historiographie catholique semble d'ailleurs sauter quelques générations. Ni le jésuite Joseph Kleutgen⁴⁹, ni l'historien de la philosophie thomiste Albert Stöckl n'adoptent le paradigme du volontarisme scotiste comme innovation historique, même lorsque Scot est vivement déprécié – par Stöckl notamment⁵⁰. En 1865, dans sa *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Albert Stöckl produit en effet une image de Scot en antithomiste⁵¹. Il sélectionne ainsi la première des trois thèses interprétatives de Ritter et imprime une couleur sombre à sa présentation de Scot. Le franciscain est cependant regardé comme un antithomiste primaire qui fait rétrograder la théologie et la philosophie à des stades qu'avait dépassés Thomas d'Aquin. Dans la lecture historique de Stöckl, Scot ne sera paradoxalement pas un novateur, l'instigateur d'un nouveau paradigme, mais un réactionnaire. La deuxième thèse de Ritter ne trouve pas d'écho chez Stöckl.

49 J. KLEUTGEN (*Die Philosophie der Vorzeit verteidigt*, Münster 1860, pp. 836-891) introduit le motif volontariste dans le cours de discussions avec des théologiens rationalistes contemporains, notamment avec Anton Günther et Georg Hermes. Il préconise un retour à la salutaire philosophie de Thomas d'Aquin, mais passe Scot sous silence. De la même école que Kleutgen, F.J. CLEMENS loue lui aussi la synthèse thomiste entre foi et raison, sans pour autant signaler quelque danger nouveau qui aurait été introduit par le scotisme (*De Scholasticorum sententia 'Philosophia theologiae ancilla' Commentatio*, Münster 1856, pp. 75 sqq.)

50 Assez longuement, Albert Stöckl expose la doctrine de Scot dans sa *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. 2.2, Mainz 1865, pp. 778-868. Le portrait est très dépréciatif. Scot est le résultat des polémiques antiphilosophiques de 1277 et des polémiques antithomistes qui s'ensuivent. Il est présenté comme un antithomiste idéologique. La théorie de la liberté et de la volonté divines sont exposées dans les mêmes termes et articulations que chez Ritter (pp. 830 sqq.), qui sert manifestement de source. Idem pour le volet psychologique, qui traite de la volonté en général (pp. 847 sqq.). Cependant, les thèmes de la césure historique scotiste et de l'entrée dans la modernité sont absents. Stöckl réfute Scot en rappelant la théorie thomiste de l'âme et de ses puissances. Le seul «danger» réel d'ordre théorique imputé à la doctrine scotiste est son réalisme excessif: «[...] eine gefährliche Annäherung an den Standpunkt des excessiven Realismus» (p. 867).

51 A. STÖCKL, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. 2.2, Mainz 1865, pp. 778-781, 849, 866.

Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, l'idée d'une rupture («Bruch») historique signifiée par le scotisme s'impose par contre dans l'historiographie protestante allemande. En 1864, le fils de pasteur protestant Friedrich Ueberweg présente Scot comme le fondateur d'une école antithomiste porteuse d'une forme de scepticisme théologique associée à un volontarisme et à une théorie de l'arbitraire divin. Chez lui, Scot n'est cependant que le préparateur de cette rupture par rapport à l'«orthodoxie» et à la scolastique, rupture qui sera réalisée par Ockham :

Aber dieser Bruch mit der strengkirchlichen Orthodoxie ist in der That nicht durch ihn, sondern erst durch Wilhelm von Occam, den Erneuerer des Nominalismus, begründet worden [...]. Obschon daher die auf die Gültigkeit der Argumente gerichtete skeptische Kritik des Scotus den Bruch vorbereiten konnte und musste [...], ist doch der Scotismus immer noch denjenigen Systemen zuzurechnen, in welchem die Scholastik culminiert⁵².

En 1889, dans sa propre histoire de la philosophie, le néokantien Wilhelm Windelband tentera un recadrage dans le sens historique opposé; il proposera d'anticiper l'apparition du volontarisme. L'absolutisme de l'arbitraire divin est formulé d'abord par Henri de Gand, qui vient historiquement en premier («am ersten»)⁵³. La nouveauté de Scot relève plutôt de la distinction entre philosophie et théologie, celle-ci n'étant plus qu'une science pratique, sans légitimité ni prétention spéculatives⁵⁴.

4. *Développements et exportations des lectures universitaires allemandes*

Au début du XX^e siècle, la question du volontarisme scotiste donne lieu à une importante production de thèses et d'essais en contexte universitaire allemand⁵⁵. Le parti franciscain s'efforce de rétablir

52 F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Zweiter Theil: Die patristische und scholastische Zeit*, Berlin 1866 [1864], p. 223.

53 W. WINDELBAND, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1907 [1889], p. 276.

54 W. WINDELBAND, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1907 [1889], p. 278.

55 Voir, par exemple: H. GOMPERZ, *Das Problem der Willensfreiheit*, Jena 1907; J.M. VERWEYEN, *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik*, Heidelberg 1909; F. EHRLE, «L'agostinismo e l'aristotelismo nella scholastica del secolo XIII», dans: *Xenia Thomistica* (3) 1925, pp. 517-588; W. SCHÖLLGEN, *Das Problem der Willensfreiheit bei*

l'image d'un Scot critiqué par les thomistes sur la base de son prétendu indéterminisme moral et de son volontarisme théologique et psychologique – griefs classiques de l'antiscotisme, auxquels les lectures historiennes proposées en contexte universitaire protestant avaient conféré une virulence supplémentaire. Dans la première décennie du XX^e siècle, le franciscain munichois Parthenius Minges combat sur deux fronts, contre les adversaires catholiques de Scot (l'Abbé Vacant notamment⁵⁶) et contre les lectures protestantes qui lui attribuaient la thèse de l'indétermination de la volonté (notamment les lectures de Ferdinand Christian Baur et d'Adolf von Harnack). La stratégie consiste à estomper l'indéterminisme attribué à Scot et à relativiser l'idée d'une césure historique⁵⁷.

Le thème du volontarisme scotiste envisagé comme césure historique semble s'exporter en mondes francophones, en France et au Québec, durant les premières décennies du XX^e siècle. En 1924, dans une apologie et défense de Duns Scot, le franciscain Ephrem Longpré attribue explicitement cette lecture de Scot à des rationalistes protestants d'Outre-Rhin:

Car le jour où l'on connaîtra le véritable Duns Scot, non pas seulement le Duns Scot truqué, étrié et calomnié que nous ont dépeint, trop souvent à la suite de *rationalistes et de protestants*, des manuels contemporains [...]⁵⁸.

Heinrich von Gent und Herveus Natalis. Ein Beitrag zur Geschichte des Kampfes zwischen Augustinismus und Aristotelismus in der Hochscholastik, Düsseldorf 1927 (cette thèse de doctorat établit une comparaison entre le conflit qui oppose Hervé de Nédellec et Henri de Gand et celui qui opposera thomistes et molinistes après le concile de Trente); J. AUER, *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus*, München 1938 (qui nie que Scot soit un volontariste et défend plutôt une vision concordiste de Scot et de Thomas). En contexte francophone: L. DE SESMA, *La volonté dans la Philosophie de J. Duns Scot*. Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Fribourg [sic] (Suisse) pour obtenir le grade de Docteur, Barcelona 1927 (voir surtout pp. 1-2, où il survole la littérature de C. González à D. Mercier, et p. 53: «[...] en réservant soigneusement à l'intelligence le rôle de guide, d'illuminateur de la volonté, Duns Scot reste essentiellement séparé des modernes volontaristes, qu'ils s'appellent Descartes, Spinoza, Kant, Secrétan ou Bergson»). En contexte anglophone: J. CARRERAS Y ARTAU, *Treatise on the Voluntarism of John Duns Scotus. A Contribution to the History of Medieval Philosophy*, Gerona 1923.

56 Voir A. VACANT, «D'où vient que Duns Scot ne conçoit point la volonté comme saint Thomas d'Aquin», dans: *Compte-rendu du IV^e Congrès scientifique international des catholiques*, Fribourg 1898, pp. 631-645.

57 P. MINGES, *Der angeblich exzessiv indeterministische Gottesbegriff des Duns Scotus*, München 1905; ID., *Ist Duns Scotus indeterminist?*, Münster 1905; ID., *Der Gottesbegriff des Duns Scotus auf seinen angeblichen exzessiven Indeterminismus geprüft*, Wien 1907.

58 E. LONGPRÉ, *La philosophie du B. Duns Scot*, Paris 1924, p. 196. (Je souligne.)

Trop longtemps, on a répété que, d'après lui, Dieu est essentiellement et premièrement volonté, liberté, détermination aveugle et arbitraire. Ces accusations, mises en honneur, la plupart du temps *par des protestants d'Outre-Rhin* [...]⁵⁹.

Le motif du volontarisme scotiste comme moment de discontinuité historique est perçu comme un produit d'importation allemand et protestant. Le volontarisme scotiste ne fut en effet pas un objet prioritaire de l'historiographie universitaire française du XIX^e siècle, qui s'était beaucoup plus intéressée à la question des universaux qu'aux thèmes psychologiques⁶⁰. Durant la première moitié du XIX^e siècle, je n'ai pu identifier qu'une occurrence du volontarisme scotiste dans sa nouvelle évaluation historique, chez Victor Cousin, qui était un grand lecteur des Allemands⁶¹. Dans son cours en Sorbonne de 1828-1829, Cousin mobilise le schème volontariste pour égratigner en passant certains de ses contemporains:

Une autre théorie de Scott et d'Occam, moins séduisante, et qui pourtant a encore aujourd'hui de nombreux partisans et se rattache à l'esprit général du nominalisme, est la théorie qui fait reposer la morale non sur la nature de Dieu, ce qui serait très vrai ontologiquement, mais sur sa volonté, ce qui détruit à la fois et la morale et Dieu même⁶².

59 E. LONGPRÉ, *La philosophie du B. Duns Scot*, Paris 1924, p. 200. (Je souligne.)

60 La manière dont le baron Degérando aborde la question de la théologie scotiste est symptomatique du peu d'intérêt qu'elle suscite alors en contexte français. Voici tout ce qu'il en dit: «La lutte entre les Thomiste et les Scotistes trouva son principal aliment dans les questions théologiques relatives à la liberté, à la grâce, à la prédestination, et leur dut aussi sa principale célébrité. Ces questions, étrangères à notre sujet, se liaient cependant sous quelques rapports aux doctrines philosophiques des deux partis: des questions du même genre, mais considérées dans le domaine de la théologie et de la morale naturelles, avaient aussi partagé les sectes de l'antiquité» (J.-M. DEGÉRANDO, *Histoire comparée des systèmes de philosophie, considérés relativement aux principes des connaissances humaines*, Paris 1822-1823, p. 524). Après cette remarque, Degérando passe immédiatement aux disciples de Scot.

61 La quatrième édition (1825) de l'abrégé d'histoire de la philosophie composé en 1816 par Tennemann est traduite en français par Victor Cousin et son équipe en 1829, précisément lorsque Cousin entreprend d'institutionnaliser l'histoire de la philosophie dans l'université française et d'en faire une discipline de première importance. Voir W.G. TENNEMANN, *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht*, Leipzig 1816; *Manuel de l'histoire de la philosophie*, Traduit de l'allemand de TENNEMANN par V. COUSIN, 2 vols, Paris / Bruxelles 1829. Au sujet du transfert culturel qui s'opère entre cultures universitaires allemande et française durant ces années: M. ESPAGNE – M. WERNER, «La construction d'une référence culturelle allemande en France: genèse et histoire (1750-1914)», dans: *Annales HSS* (42) 1987, pp. 969-992.

62 V. COUSIN, «Neuvième leçon du cours de 1828-1829», in: *Fragments philosophiques. Philosophie scolastique*, t. 2, Paris 1840, p. 38.

Cousin use du paradigme volontariste pour signifier l'inconséquence et les dangers de la pensée des «partisans» modernes de la théorie de Scot et d'Ockham. À la recherche des partisans modernes de Scot et d'Ockham critiqués par Cousin, il est possible de postuler des candidats dans deux camps très opposés, selon que l'on retienne la dimension «nominaliste» ou la composante volontariste du grief cousinien. Cousin affrontait en effet les attaques de deux fronts opposés⁶³. D'une part des Idéologues, sensualistes en philosophie et défenseurs des idéaux de la Révolution en politique; les Idéologues vitupéraient le ralliement de Cousin à la Charte, ses concessions aux clergés regardant l'éducation des enfants et du peuple⁶⁴, et son spiritualisme chrétien en philosophie. D'autre part, Cousin rencontrait l'opposition des royalistes théocrates, qui lui reprochaient son libéralisme et une politique de sécularisation du savoir. Dans les écrits de Cousin le terme «nominaliste» caractérise souvent le premier groupe: les Idéologues sensualistes. Cousin écrit par exemple à Schelling que son interprétation d'Abélard en réaliste va fâcher le parti des nominalistes sensualistes, «l'école de Condillac et de M. de Tracy»⁶⁵. Cependant la critique du volontarisme scotiste et du nominalisme ockhamien permet à Cousin de toucher les deux fronts à la fois, les nominalistes certes, mais aussi et surtout les traditionalistes chrétiens, qui en appellent à une dérationnalisation de la religion.

En 1817, Félicité Robert de Lamennais avait publié le premier volume de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*. Cette œuvre antirationaliste, aux inspirations rousseauistes, préconisait un retour à l'obéissance pieuse. Le traditionalisme de Lamennais veut substituer l'autorité de la révélation à la philosophie, la volonté d'obéir à la

63 Voir l'étude de P. VERMEREN, «Le baiser Lamourette de la philosophie. Les partis philosophiques contre l'éclectisme de Victor Cousin», dans: *Corpus* (18-19) 1991, pp. 61-83.

64 Le 29 juin 1832, Cousin écrit à Schelling: «Vous n'avez pas été surpris de me voir défendre la part nécessaire de la religion dans l'éducation du peuple, et par conséquent l'intervention du clergé dans le gouvernement de cette éducation.» («Correspondance Schelling-Cousin 1818-1845 éditée par Ch. MAUVE et P. VERMEREN», dans: *Corpus* (18-19) 1991, pp. 199-249, p. 218).

65 V. COUSIN, *Lettre du 22 juin 1836 à Schelling*, in: «Correspondance Schelling-Cousin 1818-1845 éditée par Ch. MAUVE et P. VERMEREN», dans: *Corpus* (18-19) 1991, pp. 199-249, p. 241: «Vous verrez qu'après tout je me prononce pour le réalisme, ce qui va mettre dans une belle colère toute l'école de Condillac et de M. de Tracy.»

raison, pour restaurer le christianisme au fondement de la société. Pour le prêtre Lamennais, la philosophie est la pire ennemie du christianisme; après la réforme, la philosophie est la dernière persécution en date du catholicisme. La seule raison qui soit droite, celle de Dieu, nous est ici-bas inaccessible. Ce contexte antiphilosophique voit réapparaître les thèmes de la contingence et de la volonté divine:

Hors de Dieu tout est contingent, hors de lui rien n'existe que par sa volonté; lui seul est nécessairement: lui seul donc possède en lui-même la certitude⁶⁶.

Cette citation muette (et sans doute inconsciente) d'un thème avicennien élaboré par la scolastique médiévale⁶⁷ complexifie l'histoire des oppositions intellectuelles et idéologiques. Les catholiques antimodernes ne s'affilient pas à une pensée ou à un théologien médiéval, alors que Victor Cousin, qui œuvre à séculariser l'enseignement de la philosophie, évoque en passant le volontarisme scotiste parce qu'il détruit «la morale et Dieu lui-même»⁶⁸. Dans les cercles catholiques traditionalistes, la scolastique médiévale était souvent très mal connue⁶⁹; elle était sans nuance ni détail embrigadée sous la bannière du rationalisme et décrite comme un danger pour la vraie foi. Le volontarisme scotiste ne faisait pas partie de l'outillage historiographique de ce christianisme militant.

66 F. DE LA MENNAIS, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, t. 1, deuxième édition revue et mise en ordre par l'auteur, Bruxelles 1839 [première édition: 1817], p. 219b.

67 Cette idée selon laquelle la certitude (*certitudo*) de toutes choses dépend de Dieu et l'association de cette thèse avec celle de la radicale contingence du créé est déjà formulée par Henri de Gand, une génération avant Scot: «Ceterarum vero rerum quiditates non merentur esse, sed prout sunt in seipsis non considerata relatione earum ad necesse esse merentur privationem, et ob hoc sunt omnes, prout sunt in seipsis, falsae. Sed propter ipsum est certitudo earum [...]» (HENRICUS DE GANDAVO, *Quodl. III*, q. 9, ed. I. BADIUS, Paris 1518, f. 61r-61v). Au sujet de la nécessité divine chez Scot, voir T. BARTH, «Die Notwendigkeit Gottes und seine Begründung bei Duns Scotus», dans: *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi, 11-17 sept. 1966 celebrati*, vol. 2, Rome 1968, pp. 409-425, et R. CROSS, *Duns Scotus on God*, Aldershot / Burlington 2005, pp. 34-39 et 43-46.

68 Cette remarque de Cousin ne sera cependant pas déterminante dans l'historiographie de son école. É. PLUZANSKI (*Essai sur la philosophie de Duns Scot*, Paris 1887), en bon disciple de Cousin, défendra une approche éclectique selon laquelle Thomas d'Aquin occupe le premier rang, mais Scot demeure intéressant et n'est pas opposé à Thomas. (Voir la recension de F. PICAUVET, dans: *Revue critique d'histoire et de littérature* (22) 1888, pp. 423-425, que cette vue trop concordiste ne convainc pas.)

69 Pour un premier aperçu de ces mouvements: G. CHOLVY, *Christianisme et société en France au XIX^e siècle*, Paris 2001, pp. 159-170.

En 1833, un autre traditionaliste, l'abbé Louis Bautain, prononce et publie un discours sur *L'enseignement de la philosophie en France au dix-neuvième siècle*⁷⁰. Il est certes réticent par rapport à la philosophie du sens commun de Lamennais, mais il s'en prend surtout aux philosophes rationalistes, au sensualisme de Condillac aussi bien qu'à l'éclectisme de Cousin. Ces entreprises intellectuelles sont, selon Louis Bautain, des destructions du christianisme qui ont leur origine dans le rationalisme de Descartes. Cependant, l'abbé Bautain ne restaure pas l'image d'une heureuse scolastique, où raison et foi auraient convergé. Il déplore au contraire que les écoles religieuses de son propre temps résonnent encore de ce jargon barbare, de ces abstractions subtiles et des inepties scolastiques⁷¹. Le fidéisme antirationaliste de l'abbé Bautain éveille les soupçons de la curie pontificale. À deux reprises, en 1835 et 1840, Bautain doit signer six propositions de rétractation. Le 26 avril 1844, il s'engage à ne plus enseigner que l'existence de Dieu, les principes métaphysiques et les raisons qui rendent la révélation crédible sont inaccessibles à la raison humaine⁷². La constitution *Dei Filius* de Vatican I (1870), qui condamne les approches rationalistes de Dieu, de la foi et des rapports entre foi et raison, donnera pourtant partiellement raison à ce genre d'approches traditionalistes catholiques⁷³.

70 L. BAUTAIN, *De l'enseignement de la philosophie en France au dix-neuvième siècle*, Strasbourg / Paris 1833. Au sujet de l'abbé Louis Bautain: J.-L. HIEBEL – L. PERRIN, *Louis Bautain. L'abbé-philosophe de Strasbourg*, Strasbourg 1999.

71 L. BAUTAIN, *De l'enseignement de la philosophie en France au dix-neuvième siècle*, Strasbourg / Paris 1833, p. 36. Au sujet de la scolastique médiévale, l'abbé Bautain concède cependant que «toute raisonneuse qu'elle était, [elle] s'appuyait sur la foi et la parole traditionnelle sacrée» (p. 37). Le traditionalisme peut sauver quelque chose de la pensée médiévale, en marge de sa tendance à la rationalisation.

72 Plus tard, l'abbé Bautain enseignera en Sorbonne, de 1853 à 1862. Dans la mouvance catholique opposée au rationalisme moderne, Antoine Martinet mériterait également une attention particulière. Il compose un pamphlet contre les rationalistes d'hier et d'aujourd'hui qui considèrent comme «Christiana mythologia» tout élément de foi contraire à la raison, mais il combat aussi, sur le front opposé, l'erreur qui affirme que toute foi est nécessairement contraire à la raison. L'erreur rationaliste a sa source dans le cartésianisme et s'est développée en Allemagne. La tradition allemande, avec la réforme, est aussi responsable de la seconde erreur, fidéiste (A. MARTINET, *Concordia Rationis et Fidei contra Veteres Nuperosque Rationalistas*, Lyon 1835, pp. 2-8).

73 Voir J.-M. VACANT, *Études théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican, d'après les actes du concile*, t. 1, Paris / Lyon 1895, pp. 5, 22-23.

C'est seulement avec l'oratorien Alphonse Gratry⁷⁴, qui fut professeur de théologie morale à la Sorbonne, que la scolastique médiévale et Thomas d'Aquin en particulier deviennent des objets privilégiés de la tradition universitaire catholique française. L'opposition entre scotisme et thomisme n'y joue cependant pas le rôle majeur que Ritter lui confère durant les mêmes années, dans le contexte intellectuel de l'université allemande. La césure historique entre scotisme et thomisme est absente de l'horizon de Gratry. Dans son ouvrage sur *La connaissance de Dieu* de 1853, Gratry veut rétablir « toute la portée de la raison humaine » en matière de théologie⁷⁵. Il place son entreprise sous le patronage de Thomas d'Aquin et assimile l'antirationalisme au scepticisme, affiliant le très catholique Lamennais à Calvin et Luther.

[...] c'est rendre un très mauvais service à la religion que de pousser au scepticisme philosophique avec Luther, Calvin, les Jansénistes et Lamennais⁷⁶.

L'approche de Gratry se situe aux antipodes de la méthode historiciste allemande. Pour redonner ses droits à la raison humaine, Gratry sélectionne de grands auteurs avec lesquels on apprend plutôt qu'on ne les étudie historiquement: Augustin, Anselme et Thomas d'Aquin; après quoi il passe directement à Descartes. Scot et son volontarisme sont absents de cette sélection. Le même scénario et les mêmes sélections se retrouveront dans l'encyclique *Aeterni Patris* de Léon XIII, qui défend une approche rationnelle du contenu de la foi. Dans l'encyclique, l'avènement de la modernité est placé au XVI^e siècle; la rupture scotiste et ockhamienne est invisible; les penseurs scolastiques sont Bonaventure, Albert le Grand et surtout le « prince et maître » de tous les docteurs, Thomas d'Aquin⁷⁷. Au XIX^e siècle, la lecture du volontarisme scotiste comme césure historique est bien l'œuvre de l'historiographie philosophique allemande, dans les territoires à dominance protestante et dans le contexte intellectuel d'une discipline universitaire naissante, l'histoire de la philosophie. Cette lecture s'exporte massivement dans les territoires francophones au début du XX^e siècle.

74 Voir O. PRAT (ed.), *Alphonse Gratry, marginal ou précurseur?*, Paris 2009.

75 A. GRATRY, *De la connaissance de Dieu*, t. 1, Paris 21854 [1853], p. XXII.

76 A. GRATRY, *De la connaissance de Dieu*, t. 1, Paris 21854, p. XXI.

77 LÉON XIII, «*Aeterni Patris*», texte mis en ligne sur le site du Vatican: http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_fr.html sans pagination.

Au début de cette section, j'ai cité le témoignage du franciscain Ephrem Longpré (1924), qui rendait l'historiographie protestante allemande responsable de la lecture historiciste et discontinuiste faisant du scotisme un accident de parcours volontariste dans l'histoire de la marche de la raison moderne. La prise de position de Longpré s'inscrit dans le contexte d'un débat québécois, qui témoigne exemplairement de l'exportation des lectures universitaires et protestantes allemandes en contextes catholiques francophones. Dès les années 1920, Longpré avait été chargé par son ordre de la promotion du dossier de béatification de Duns Scot⁷⁸. Son adversaire de 1924 est le thomiste Bernard Landry, qui avait publié un ouvrage destructeur au sujet de Scot, deux ans auparavant. Or l'enjeu de la lecture de Landry coïncide superficiellement avec les intérêts de l'historiographie protestante allemande du XIX^e siècle: les «systèmes» du moyen âge sont intéressants, car «ils sont le germe de la pensée moderne»⁷⁹. Landry réévalue cependant le rôle de Duns Scot eu égard à la modernité. Il fait de Scot le début d'un déclin qui aboutira à l'absolutisme moderne, à la défense de l'irrationalisme, du règne despotique de la volonté et des «droits de Dieu»:

La doctrine de Duns Scot sur la volonté apparaît comme profondément originale, et même comme étrangement moderne⁸⁰.

Landry renverse la lecture protestante, qui voyait dans le volontarisme scotiste un antirationalisme, un antimodernisme donc. Selon lui, Scot est au contraire le départ de la modernité philosophique, évaluée négativement comme règne de la subjectivité absolue et de l'arbitraire divin. Étienne Gilson et Michel Villey, dont j'ai mentionné les lectures respectives en introduction de cette étude, actualiseront un même type de lecture⁸¹. En 1924, pour défendre Scot contre les

78 Sur Longpré et la controverse dont il est ici question, voir Y. GINGRAS, «Duns Scot vs Thomas d'Aquin: le moment québécois d'un conflit multiséculaire», dans: *Revue d'histoire de l'Amérique française* (62) 2009, pp. 377-406.

79 B. LANDRY, *Duns Scot*, Paris 1922, p. VIII.

80 B. LANDRY, *Duns Scot*, Paris 1922, p. 231.

81 Hanna Arendt verra quant à elle en Scot une annonce de Nietzsche, du thème de la surabondance de la volonté (voir F. LOIRET, «Absolutisme théologique et contingence: la réception de la pensée scotienne de la volonté chez Blumenberg et Arendt», dans: M. DREYER – E. MEHL – M. VOLLET (éds.), *La réception de Duns Scot*, Münster 2013, pp. 251-268).

attaques de Landry, Longpré essaie de rétablir une image de Scot en «traditionaliste»⁸² et en intellectualiste. En 1936 Maurice De Wulf reprend le dossier et développe les mêmes deux motifs⁸³. Cependant, la conception d'une possible rupture aux alentours de 1300, d'une «cassure»⁸⁴ qui aurait donné à l'histoire de la pensée philosophique une direction nouvelle, s'est imposée. Dans cette lecture, le scotisme actualise un paradigme volontariste qui rompt avec les rationalismes antérieurs, dont le thomisme.

Quant au troisième trait distinctif qu'Heinrich Ritter attribuait au volontarisme scotiste en 1845 – un air de parenté avec une certaine théologie du kalām –, il réapparaît lui-aussi sous la plume de Bernard Landry, de manière extrêmement polémique. Landry compare les Franciscains spirituels à de pauvres vagabonds, fidéistes, qui annoncent la parole d'Allah⁸⁵. La volonté divine infinie de Scot est comparée au «despotisme asiatique»⁸⁶. Scot est un jalon vers la modernité, il annonce Luther⁸⁷. Mais Scot est aussi le porteur d'un projet de société, d'un despotisme terrifiant qui s'est réalisé

82 E. LONGPRÉ, *La philosophie du B. Duns Scot*, Paris 1924, p. 228.

83 En 1936, M. DE WULF défend en effet une vision radicalement opposée à celles de Landry et de Gilson (*Histoire de la philosophie médiévale*, t. 2, *Le treizième siècle*, Sixième édition entièrement refondue, Louvain / Paris 1936, pp. 348-349): «Le volontarisme, que Scot reprend à l'école franciscaine et à H. de Gand, met l'accent sur l'action, mais se concilie avec l'intellectualisme idéologique. [...] Scot est le continuateur des traditions bonaventuriennes et augustiniennes et non pas un révolutionnaire. [...] son volontarisme psychologique, qui est, malgré tout, à base d'intellectualisme. Du coup, les rapports de Scot avec Th. d'Aquin sont autres que ceux qu'on avait crus jusqu'ici. Duns Scot n'inaugure pas une opposition nouvelle au thomisme, mais continue un antagonisme existant. La distance qui les sépare est singulièrement diminuée: ils ont en commun les principes qui organisent fondamentalement toute la scolastique et bien d'autres vues particulières.» Le professeur belge insiste: Duns Scot n'est pas un révolutionnaire, mais un continuateur des traditions augustiniennes et bonaventuriennes. Il se fonde sur la même «base intellectualiste» que Thomas d'Aquin; seule sa manière d'expliquer la volition diffère de celle de Thomas (Ibid., p. 345).

84 Ce terme apparaît sous la plume de l'historien protestant français Pierre Chaunu, professeur à la Sorbonne. Voir P. CHAUNU, *Le temps des réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. La crise de la Chrétienté. L'Éclatement (1250-1550)*, Paris 1975, p. 111.

85 B. LANDRY, *Duns Scot*, Paris 1922, pp. 352-353: «La croyance exclusive à la liberté de Dieu aboutit au fatalisme le plus passif. [...] Les chefs du peuple sont alors ces vagabonds couverts de haillons, pauvres volontaires qui, comme jadis les révoltés de l'ordre franciscain, vont, de douar en douar, annoncer, en mendiant, la parole d'Allah.»

86 B. LANDRY, *Duns Scot*, Paris 1922, p. 344.

87 B. LANDRY, *Duns Scot*, Paris 1922, p. 350.

historiquement dans un autre univers culturel et géopolitique, le monde musulman :

Or cette société a existé et existe encore: c'est la société musulmane. [...] Les civilisations occidentales doivent se féliciter [...] que l'Église Romaine [...] n'ait pas pris Jean Duns Scot pour philosophe officiel⁸⁸.

Comme Landry, Gilson place Scot dans la généalogie de la raison moderne. Il conteste par contre le rapprochement entre pensée scotiste et théologie islamique, qu'il présente comme une proposition effective de l'historiographie philosophique. Selon lui, si l'on veut voir une «influence musulmane» dans l'avènement du volontarisme scotiste il faut la chercher «en un sens exactement inverse de celui où on l'entend.» Selon Gilson, c'est le Dieu grec des *philosophes* arabes qui a conduit Scot à postuler, par réaction, un Dieu aux «pleins pouvoirs d'une liberté sans limites»⁸⁹. La seule influence historique arabe qui puisse être attestée est celle des philosophes, auxquels Scot s'est opposé.

Malgré la correction historiographique de Gilson et les tentatives de réhabilitation de Scot venant de ses partisans modernes, le complexe scotiste ritterien – antithomisme, césure historique et parenté islamique – n'en continue pas moins d'être efficace dans les évaluations du scotisme comme moment de constitution de la modernité⁹⁰. Dans la leçon intitulée «Glaube, Vernunft und Universität» prononcée à l'Université de Ratisbonne le 12 septembre 2006⁹¹, le pape

88 B. LANDRY, *Duns Scot*, Paris 1922, pp. 352-353.

89 É. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, Paris 2^e 1986 [1922], p. 605.

90 Les représentants de la «Radical Orthodoxy» considèrent Duns Scot comme l'origine de «the greatest of all disruptions carried out in the history of European thought». Voir J. MILBANK, «Knowledge: The Theological Critique of Philosophy in Hamann and Jacobi», dans: J. MILBANK – C. PICKSTOCK – G. WARD (éds.), *Radical Orthodoxy: A New Theology*, New York 2002, pp. 21-37, spéc. 23-24; sur cette interprétation tendancieuse cf. M.B. INGHAM, «Re-Situating Scotist Thought», dans: *Modern Theology* 21 (2005), pp. 609-618, spéc. 614-616.

91 BENOÎT XVI, «Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexion. Ansprache von Benedikt XVI., Aula Magna der Universität Regensburg, Dienstag, 12. September 2006». Le texte est publié, sans pagination, sur le site du Vatican par la Libreria Editrice Vaticana (Copyright 2006): http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html. Richard Cross a discuté d'un point de vue scotiste l'assertion du pape au sujet de l'intellect humain, qui ne serait plus, chez Scot, un miroir authentique de l'intellect divin (R. CROSS, «Fides et Ratio: The Harmony of Philosophy and Theology in Duns

Benoît XVI défendit par exemple une conception rationaliste de la foi chrétienne contre les tendances modernes et contemporaines qui situent la foi radicalement en dehors du champ de la raison naturelle. Le motif récurrent du discours du pape est: «Nicht vernunftgemäß handeln ist dem Wesen Gottes zuwider.» Dans le discours de Benoît XVI, la scolastique du XIII^e siècle a réalisé une heureuse synthèse de la philosophie grecque et du christianisme. Le XIV^e siècle présente une forme de déviance. Le volontarisme scotiste est en effet démarqué de la tradition intellectualiste antérieure, qualifiée aussi bien d'augustinienne que de thomasienne. Or le pape mentionne ensuite une étude de Roger Arnaldez pour introduire la pensée du théologien musulman Ibn Hazm. Benoît XVI évoque une possible proximité entre la théorie scotiste de la volonté et la description de la volonté divine absolue et arbitraire du théologien andalou du XI^e siècle⁹².

Les lectures élaborées en contextes universitaires allemands au XIX^e siècle ont bien conféré à l'opposition scolaire entre volontarisme scotiste et intellectualisme thomiste une dimension axiologique supplémentaire. Moment crucial de récits narrants l'histoire de l'avènement de la raison moderne, l'opposition, désormais pensée comme moment historique, est porteuse d'évaluations de la modernité. Dans certaines lectures catholiques à coloration thomiste, le volontarisme scotiste signifie le début d'un déclin qui aboutit au règne arbitraire de la subjectivité moderne. Dans les lectures de l'historiographie universitaire allemande du XIX^e siècle, la raison moderne était au contraire

Scotus», dans: *Antonianum* (83) 2008, pp. 589-602). Au sujet de la leçon de Ratisbonne, voir également: J. BOLLACK – Ch. JAMBET – A. MEDDEB, *La conférence de Ratisbonne. Enjeux et controverses*, Paris 2007.

92 BENOÎT XVI, «Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexion. Ansprache von Benedikt XVI., Aula Magna der Universität Regensburg. Dienstag, 12. September 2006»: «Hier ist der Redlichkeit halber anzumerken, daß sich im Spätmittelalter Tendenzen der Theologie entwickelt haben, die diese Synthese von Griechischem und Christlichem aufsprengen. Gegenüber dem sogenannten augustinischen und thomistischen Intellektualismus beginnt bei Duns Scotus eine Position des Voluntarismus, die schließlich in den weiteren Entwicklungen dahinführte zu sagen, wir kennen von Gott nur seine *Voluntas ordinata*. Jenseits davon gebe es die Freiheit Gottes, kraft derer er auch das Gegenteil von allem, was er getan hat, hätte machen und tun können. Hier zeichnen sich Positionen ab, die denen von Ibn Hazm durchaus nahekommen können und auf das Bild eines Willkür-Gottes zulaufen könnten, der auch nicht an die Wahrheit und an das Gute gebunden ist.» Au sujet de Scot, voir aussi J. RATZINGER, *Great Christian Thinkers. From the Early Church through the Middle Ages*, Minneapolis / Vatican City 2011, pp. 301-305.

envisagée comme le résultat de la victoire du rationalisme sur le scepticisme et le volontarisme scotistes et ockhamistes, au XVII^e siècle. Le schème islamo-scotiste de l'arbitraire de la volonté absolue mobilise quant à lui une comparaison de différents modèles politiques, qui oppose despotisme oriental et gouvernement représentatif de type européen. Il témoigne de la force des interactions entre pensée politique, histoire culturelle et histoire de la philosophie au XIX^e siècle.

Catherine KÖNIG-PRALONG

Philosophisches Seminar

Platz der Universität 3

D-79085 Freiburg i.Br.

catherine.koenig-pralong@philosophie.uni-freiburg.de