

François Loiret

## Duns Scot et l'*horror voluntati*

Contrairement aux gigantomachies construites a posteriori, Thomas d'Aquin ne fût pas l'interlocuteur ni l'adversaire de Duns Scot. Les adversaires de Duns Scot sont au sens général les «philosophes», entendons par là Aristote, Avicenne et Averroès, mais le terme «philosophes» vise aussi les maîtres ès Arts comme Boèce de Dacie et Siger de Brabant et leur apologie de la vie philosophique, du *bios theoretikos*. Les interlocuteurs et souvent adversaires de Duns Scot en particulier sont cependant des théologiens, avant tout Godefroid de Fontaines (1250-1309), Gilles de Rome (1247-1316), Henri de Gand (1257-1293). Nous ne devons pas oublier que Duns Scot est un théologien, et surtout un théologien franciscain, même si Hegel a déclaré avec raison qu'au Moyen-Âge la théologie est philosophie et la philosophie, théologie. Le risque de toute approche philosophique de Duns Scot est d'oblitérer la dimension avant tout théologique de son œuvre. Cela est d'autant plus regrettable que la théologie chez Duns Scot n'est pas une science spéculative, mais une science pratique, et même la science pratique par excellence: *Ad quaestionem igitur respondeo quod cum actus voluntatis elicited sit verissime praxis, etiam si non concomitetur aliquis actus imperatus (ut patet ex articulo primo), et extensio cognitionis practicae consistat in conformitate ad praxim et prioritate aptitudinali (patet ex secundo), sequitur quod illa est practica cognitio qua est aptitudinaliter conformis volitioni rectae et naturaliter prior ipsa ; sed tota theologia necessaria intellectui creato est sic conformis actui voluntatis creatae.*<sup>1</sup> Or cette science pratique suprême parce qu'elle est pratique est supérieure à toute science spéculative. La primauté du pratique chez Duns Scot est la primauté de l'amour, de la *Caritas* sur la connaissance comme l'a remarqué Jean-Luc Marion.<sup>2</sup> En raison de cette primauté qu'affirment constamment les œuvres de Duns Scot, il est pour le moins curieux d'aborder l'œuvre de Duns Scot, comme on le fait encore, à partir de la théorie de la connaissance et de la métaphysique. De Gilson à Sondag, l'approche de la pensée de Duns Scot suit toujours le même schéma scolaire que l'on retrouve encore chez Honnefelder, en gros: Théorie

<sup>1</sup> DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, Prologus, Pars 5, q.1-2, 314, Civitas Vaticana 1950, p. 207.

<sup>2</sup> J.-L. MARION, *Une époque de la métaphysique*, in *Jean Duns Scot ou la Révolution subtile*, Paris 1983.

de la connaissance, Métaphysique, et enfin Ethique.<sup>3</sup> Dans un tel schéma, la dimension théologico-pratique de Duns Scot est en fait minorée, voire oubliée. Plus encore, la théorie scotienne de la volonté, qui est une théorie de la liberté, mais aussi une théorie de la puissance et même de la toute puissance, apparaît comme un appendice à la théorie de la connaissance et à la théorie de la métaphysique. Il n'est pas étonnant que la fameuse doctrine de l'univocité du concept d'étant soit alors entendue dans l'horizon d'une fondation de la possibilité de la connaissance ou d'une fondation de la métaphysique, comme l'affirme Honnefelder suivi par Boulnois et devancé en cela par le jeune Heidegger. A en croire certains commentateurs, le projet de Duns Scot serait la fondation d'une philosophie première. Mais Duns Scot n'est pas Kant, et son souci n'est certainement ni de fonder la possibilité de la connaissance, ni de fonder la possibilité d'une philosophie première. Le souci de Duns Scot n'est pas de fonder quoique ce soit, mais d'ouvrir la possibilité de penser un Dieu tout puissant qui est surabondance d'amour et une vie dont l'accomplissement est l'amour de ce Dieu. Il est curieux à cet égard de lire chez des commentateurs que la volonté est au centre de la pensée scotienne, alors même qu'ils ne l'abordent que de manière dérivée et secondaire. La théorie scotienne de la volonté qui est en même temps une théorie de l'amour et de la toute puissance n'est pas l'appendice d'une métaphysique de l'étant univoque, mais bien au contraire le cœur de l'œuvre scotienne, qui dans son écriture ignore d'ailleurs les découpages scolaires dans lesquels on veut l'enfermer. Une entente correcte de la célèbre théorie de l'univocité de l'étant n'est possible que si l'on part de la théorie de la volonté et non l'inverse.

Duns Scot a une place insigne dans la tradition philosophique et théologique, celle d'un penseur redoutable et à redouter. Les violentes critiques et railleries de sa pensée éclatent au XVI<sup>ème</sup> siècle où triomphe l'expression *barbouillamenta scoti*. Erasme, Luther en font une cible de choix et Cromwell n'hésitera pas à ordonner de brûler ses écrits. On peut dire qu'une bonne partie du public philosophique et théologique encore aujourd'hui s'accorde sur l'idée que Duns Scot est un penseur redoutable. La pensée de Duns Scot est l'enjeu d'un débat, le plus souvent feutré et caché, et qui se dissimule chez les commentateurs derrière la neutralité et l'objectivité historique. Toutefois, cette soi-disant neutralité peut dissimuler une profonde malveillance à l'égard de Duns Scot, et même à l'égard du franciscanisme dans sa totalité. La littérature française actuelle sur Duns Scot est en partie déterminée par des positions profondément antifranciscaines masquées. Sous l'apparent diagnostic d'une rupture profonde de la pensée médiévale avec Duns Scot qui préparerait la «modernité» comme on dit, il faut lire que cette «modernité» regrettable a son enracinement dans une pensée théologico-philosophique franciscaine regrettable, celle de Duns Scot: la modernité est redoutable, or c'est Duns Scot qui la prépare.<sup>4</sup> Toutefois, cela demande à être

<sup>3</sup> E. GILSON, *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, Paris 1952; L. HONNEFELDER, *Ens in quantum Ens, Der Begriff des Seiendes als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster 1979; G. SONDAG, *Duns Scot*, Paris 2005.

<sup>4</sup> Voir notamment sur cette approche de Duns Scot: A. DE MURALT, *L'Enjeu de la Philosophie médiévale, Etudes thomistes, scotistes, occamiennes, grégoriennes*, Leiden-New-York-Köln 1993.

lu entre les lignes. Récemment par contre, Benoît XVI a clairement expliqué, à la différence de nos historiens de la philosophie qui n'en pensent pas moins, en quoi la pensée de Duns Scot est redoutable, et ce qu'il dit peut être assumé aussi bien par un public théologique que philosophique. C'est dans le *Discours de Ratisbonne*, dont beaucoup ont parlé, que peu ont lu, et encore moins compris, que se trouve cette déclaration claire, et non pas masquée, sur la pensée de Duns Scot. Le contexte en est l'articulation de la raison et de la foi, l'exigence d'une rationalité élargie, en référence à la déclaration de l'empereur byzantin Manuel Paléologue, «Ne pas agir selon la raison s'oppose à la nature de Dieu». C'est dans ce contexte que Benoît XVI déclare:

La probité exige qu'on doive considérer ici que, au cours du Moyen-Âge tardif, se sont développées en théologie des tendances qui ont fait éclater cette synthèse entre le grec et le chrétien. Contre le soi-disant intellectualisme augustinien et thomiste commence, avec Duns Scot, une position du volontarisme qui conduisit finalement à dire que nous ne connaissons de Dieu que sa *Voluntas ordinata*. Au-delà, il y a la liberté de Dieu, en vertu de laquelle il aurait également pu faire tout le contraire de tout ce qu'il a fait. Ici se dessinent des positions [...] qui peuvent tendre vers l'image d'un Dieu arbitraire, qui n'est pas tenu par la vérité et le bien. La transcendance et l'altérité de Dieu sont placées si haut que notre raison, notre sens du vrai et du bien ne sont plus des réels miroirs de Dieu dont les possibilités mystérieuses, derrière ses décisions effectives, nous restent éternellement inaccessibles et cachées. A l'encontre de cette position, la foi chrétienne a toujours affirmé fermement qu'entre Dieu et nous, entre son esprit créateur éternel et notre raison créée, il existe une réelle analogie [...] Dieu ne devient pas plus divin si nous l'éloignons dans un volontarisme pur et incompréhensible.

Benoît XVI a la probité de dire tout haut ce que des historiens de la philosophie masquent derrière leur «neutralité scientifique». La pensée de Duns Scot est redoutable. Elle est redoutable parce qu'elle peut conduire à concevoir Dieu comme un souverain arbitraire dont les décrets s'imposent aux croyants sans souci de la vérité et du bien. Elle est aussi redoutable parce qu'elle peut conduire à concevoir Dieu comme un Dieu caché et totalement incompréhensible à notre raison. Elle est redoutable parce qu'elle peut conduire à une défaite complète de la raison. Le Saint Père est très prudent, il ne dit pas en effet que l'image de Dieu chez Duns Scot est celle d'un Dieu arbitraire, mais que la position de Duns Scot peut mener à concevoir Dieu de cette façon. Il n'en reste pas moins qu'il y a bien dans la pensée de Duns Scot quelque chose qui est déjà redoutable, et c'est le «volontarisme». Ici Benoît XVI présente de façon tout à fait correcte la conception de la liberté divine chez Duns Scot, conception qui selon son discours est volontariste: «Dieu aurait pu faire également tout le contraire de ce qu'il a fait». Duns Scot ne dit pas autre chose. L'étiquette «volontarisme» est telle qu'elle peut mettre d'accord un public théologique et un public philosophique: le «volontarisme» est pour de tels publics la pire chose qui soit au monde, car il est nécessairement la faillite de la raison. Taxer une position philosophique de «volontarisme», c'est, nous le savons bien, la disqualifier d'avance devant

le tribunal de la raison. C'est supposer qu'il existe une figure unique et universelle de la raison, celle que la Grèce nous aurait léguée. Le Pape le sous-entend, le public philosophique l'admet bien souvent. Aussi n'est-il pas étonnant que dans la plupart des commentaires de l'œuvre de Duns Scot qui se veulent bienveillants, tout est fait pour montrer que Duns Scot n'était pas un volontariste, tout est fait pour minorer d'une manière ou d'une autre la liberté de la volonté, aussi bien celle de Dieu que celle de l'homme. Nous avons montré ailleurs que l'étiquette de «volontarisme» ne rend pas justice à la position de Duns Scot pour lequel, assurément, Henri de Gand et Pierre de Jean Olivi auraient pu être nommés «volontaristes».<sup>5</sup>

Nous pouvons affirmer qu'il n'y a pas seulement une *horror infiniti*, une horreur devant l'infini en acte, comme on a pu l'écrire, il y a aussi une *horror voluntati*, une horreur devant la volonté. Il s'agit d'ailleurs, si l'on examine l'œuvre de Duns Scot, de la même horreur, l'horreur devant la toute puissance, devant la puissance absolue, la *potentia absoluta*. En effet, ce qui fait peur chez Duns Scot, c'est bien la théorie de la toute puissance, celle que Blumenberg nomme «absolutisme divin», et comme nous l'avons appris, de l'absolutisme divin à l'absolutisme royal ou à l'absolutisme de la volonté populaire, il n'y a qu'un pas ou deux à faire.<sup>6</sup> La théologie contemporaine, aussi bien catholique que protestante, se veut quelquefois une théologie de l'abandon de la toute puissance. Hans Jonas du côté du judaïsme réclamait que l'on rompe avec Maïmonide et que l'on abandonne dans le judaïsme l'image d'un Dieu tout puissant, image incompatible avec la Shoah.<sup>7</sup> Mais la théologie de Duns Scot est avant tout une théologie de la toute puissance, de l'*omnipotentia*, et c'est cette théologie de la toute puissance qui sous-tend des affirmations aussi brutales que celles selon lesquelles tout ce que Dieu veut est juste quoiqu'il veuille, tout ce que Dieu veut est bon quoiqu'il veuille, affirmations qui dans leur concision exposent certes au risque de la mécompréhension et conduisent à considérer que la pensée de Duns Scot est au fond irrationnelle. Mais poser comme «irrationnelle» la pensée de Duns Scot, ce n'est pas parler au nom de la raison une et universelle, comme on le croit, c'est parler au nom d'une figure de la raison et au nom d'une conception de la rationalité. En effet, il y a sans aucun doute chez Duns Scot, une minoration de la raison, mais cette minoration se fait au nom d'une nouvelle compréhension de la rationalité et met en oeuvre une logique qui n'est plus une logique bivalente, mais au moins une logique trivalente.<sup>8</sup> Dans cette nouvelle compréhension de la rationalité, le site de la rationalité n'est pas l'intellect, mais la volonté. S'il y a une puissance rationnelle en Dieu et en nous, nous apprend Duns Scot, c'est la volonté: «Si autem intelligitur rationalis, id est cum ratione, tunc voluntas est

<sup>5</sup> Nous renvoyons à notre introduction: *La liberté originare de la volonté*, in JEAN DUNS SCOT, *La Cause du Vouloir suivi de L'Objet de la Jouissance*, Paris 2009.

<sup>6</sup> H. BLUMENBERG, *La Légitimité des Temps Modernes*, Paris 1999.

<sup>7</sup> H. JONAS, *Le Concept de Dieu après Auschwitz, une voix juive*, Paris 1994.

<sup>8</sup> Voir L. PARISOLI, *La Contraddizione vera, Giovanni Duns Scoto tra le necessità della metafisica e il discorso della filosofia pratica*, Roma 2005.

propre rationalis». <sup>9</sup> Taxer d'irrationnelle la pensée scotienne, c'est alors, si l'on suit Duns Scot, parler au nom d'une rationalité vieillie, incapable de comprendre la haute et suprême rationalité de la volonté toute puissance de Dieu.

Il peut paraître surprenant que la volonté soit la seule puissance rationnelle en Dieu et en nous, position affirmée aussi par le franciscain français Pierre Olieu, mais notre surprise tient ici à notre fidélité à une compréhension de la volonté comme appétit intellectuel, traditionnelle certes, mais invalidée par Duns Scot. Chez Duns Scot la volonté n'est plus pensée comme appétit intellectuel, c'est pourquoi nous pouvons dire que Duns Scot est le penseur de la volonté comme volonté. Tant que la volonté est pensée comme appétit intellectuel, elle ne peut être le site de la rationalité dans la mesure où elle tient sa rationalité par participation. Plus encore, comme le montre les débats du XIII<sup>ème</sup> siècle, elle risque même de n'être plus le site de la liberté. A la différence des débats des Temps modernes, nous ne trouvons pas chez les médiévaux, une négation de la volonté libre. Le débat est ailleurs. Tous les auteurs du XIII<sup>ème</sup> siècle soutiennent que la volonté est libre, mais certains d'entre eux affirment qu'elle n'est pas le site originaire de la liberté, ce site étant l'intellect, c'est le cas de Godefroid de Fontaines, Siger de Brabant, Boèce de Dacie et aussi celui de Dante. D'autres soutiennent qu'elle est bien le site de la liberté, mais dans la mesure où elle participe de l'intellectualité, comme Gilles de Rome. D'autres enfin avancent qu'elle est d'elle-même le site originaire de la liberté, par exemple Henri de Gand et Pierre de Jean Olivi. La particularité de la position de Duns Scot réside en ce qu'il montre que la liberté dont le seul et unique site est la volonté n'est rien d'autre que la rationalité. C'est parce que la volonté est la seule puissance libre en Dieu et en nous qu'elle est la seule puissance rationnelle. Être libre et être rationnel ne font qu'un. On peut difficilement trouver dans toute notre tradition une compréhension aussi positive de la liberté. On ne peut nier en effet que la liberté, quelque soient les louanges qu'on en ait fait, ait toujours plus ou moins encourue le reproche de l'irrationalité: la liberté est belle, dit-on, mais il ne faut surtout pas qu'elle soit laissée à elle-même, même en Dieu, d'où des contorsions parfois étranges dont les débats du XVII<sup>ème</sup> siècle témoignent le mieux. <sup>10</sup> D'où aussi cette différenciation constante depuis Augustin jusqu'à Kant au moins entre une liberté négative et une liberté positive, la première n'étant affirmée que pour s'effacer devant la seconde. Si on reprend par exemple toutes les querelles modernes autour de la liberté comme libre arbitre, on s'aperçoit qu'elles sont indissociables du soupçon que ce libre arbitre introduit en fait dans le monde une dimension inquiétante d'irrationalité et d'incertitude. C'est pourquoi une conception somme toute étriquée de la rationalité en termes de calcul peut très bien revendiquer la négation du libre arbitre comme en témoigne la philosophie de Hobbes. En concevant l'identité la plus complète de la rationalité et de la liberté, Duns Scot a, dans les termes de notre tradition, fait l'un des plus beaux éloges de la

<sup>9</sup> DUNS SCOTUS, *Quaestiones super Libros Metaphysicorum Aristotelis*, L IX, q.15, n. 41, The Franciscan Institute, St. Bonaventure 1997, T II, p. 686.

<sup>10</sup> Voir H. ARENDT, *La Vie de l'Esprit*, t.2: *Le Vouloir*, Paris 1983.

liberté. Il est curieux qu'on n'ait voulu y voir qu'un risque d'abdication de la raison. Supposer, comme Agamben, dans *Opus Dei*, que la «philosophie qui vient», devra se passer de la volonté qu'une généalogie unilatérale est censée avoir «déconstruite», c'est en rester à une approche de la volonté en termes de commandement que le philosophe italien doit à Heidegger, sans que notre philosophe italien s'interroge sur les arrière-plans politiques de cette reconstruction heideggerienne de l'histoire de la volonté. Plutôt que de «déconstruire» la volonté, si tant est qu'une «déconstruction» ait pu mener à quoique ce soit, il est plus urgent d'arracher la volonté à ces reconstructions généalogiques qui ne détruisent qu'une figure de la volonté ad hoc qu'elles ont-elles-mêmes construites. Heidegger ne détruit pas la pensée de la volonté, il détruit la pensée de la volonté qu'il s'est construite, pour des raisons plus politiques que philosophiques, prétendant par là liquider la plus grande bêtise de sa vie, selon ses propres termes.