

L'héritage des subtils cartographie du scotisme de l'âge classique

Jacob Schmutz

DANS **LES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES 2002/1 n° 60**, PAGES 51 À 81
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0014-2166

ISBN 9782130517238

DOI 10.3917/leph.021.0051

Date de mise en ligne : 01/02/2008

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2002-1-page-51?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2002-1-page-51?lang=fr).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

L'HÉRITAGE DES SUBTILS CARTOGRAPHIE DU SCOTISME DE L'ÂGE CLASSIQUE

*Publica, que a la Escuela ha renacido
de Stagira el Apolo mejorado
el Africano ingenio repetido
y que de ambos un Monstruo se ha formado.
Que ignora a la ignorancia y al ovido
Que aprebender vaya a Oxonia el mas nombrado
Pondera tal ingenio, ciencia tanta
Que a los mismos que llama los espanta.
Desiertas soledades, se quedaron
Las universidades, antes llenas
Los Maestros sus discipulos dejaron
Por buscar en Europa nueva Athenas
Ni Apollonio, ni Socrates llevaron
De los remotos climas mas entenas
Quantas van por Escoto en sus intentos
Rompiendo mares, y bebiendo vientos.*

Juan Antonio de Tristán, *Escótida*.

Ce poème en exergue n'est qu'une infime partie de la *Scotide*, une immense ode célébrant sur près de 120 pages le génie philosophique de Jean Duns Scot, composée par Juan Antonio de Tristán, un franciscain sans doute péruvien de la fin du XVII^e siècle¹. Des collèges de l'Oxford médiévale aux rivages du Nouveau Monde, l'œuvre du Docteur Subtil paraît avoir parcouru un étonnant chemin au cours des siècles. Bête noire des humanistes de la Renaissance, qui voyaient dans la *baecetas*, la *formalitas* et autres fameux *barbouillamenta Scoti* les pires exemples des abus de la langue scolastique, le XVII^e est quant à lui souvent considéré comme le siècle du « merveilleux épanouissement de l'école scotiste », pour reprendre le titre d'une plaquette ancienne². Certes, ses ennemis théologiques continuèrent à colporter de vilaines légendes, comme celle d'un Duns Scot frappé d'apoplexie et enterré vivant dans un caveau muré, où après être

1. Juan Antonio de Tristán, *Escótida. Poema en honor de Juan Duns Scot*, BN Madrid, ms. 17667, f. 91-145 v, ici f. 108 r. Pour l'identification du manuscrit, voir M. de Castro, *Manuscritos franciscanos de la Biblioteca Nacional de Madrid*, Madrid, 1973, n° 639.

2. Cf. Dominique de Caylus, *Merveilleux épanouissement de l'école scotiste au XVII^e siècle*, Paris, s.d., publié à l'origine dans *Études franciscaines*, 24 (1910). Ce travail ancien doit être complété par le précieux catalogue du P. Uriël Smeets, *Lineamenta bibliographiae Scotisticae*, Rome, 1942, une liste relativement complète des œuvres scotistes imprimées siècle par siècle, que l'on complètera par les commentaires franciscains manuscrits figurant dans le catalogue (également loin d'être exhaustif) de Ch. Lohr, *Latin Aristotle Commentaries*, vol. II, *Renaissance Authors*, Florence, 1988. Pour une bonne synthèse générale, voir B. Jansen, « Zur Philosophie der Skotisten im 17. Jahrhundert », *Franziskanische Studien*, 23 (1936), p. 28-58, p. 150-175.

revenu de sa léthargie il se brisa le crâne contre la pierre¹, ou encore celle de son nom qui signifierait par antonomase σκοτεινός, le ténébreux (*tenebricosus*), en raison de l'obscurité réputée envelopper ses écrits. L'école franciscaine, à l'inverse, voyait en son maître philosophique le héros des temps modernes et le célébrait de toutes les manières possibles. En Aragon, la terre de Baltasar Gracián, Duns Scot prenait ainsi les traits du *Heroe subtil* ou du *Heroe de Maria*, dans l'éloge qu'avait composé de lui l'observant Juan Francisco Pérez López, lecteur de théologie au couvent de San Diego de Saragosse², racontant l'étonnante diffusion du scotisme à travers les âges. On se dispute également âprement la biographie de l'Écossais, puisque les très influents franciscains irlandais en firent un fils de leur pays, pour mieux contredire les Anglais qui eux aussi cherchaient à se l'approprier³. Le scotisme du XVII^e eut donc ses poètes, ses hagiographes et ses apologètes, mais il eut surtout ses grands docteurs, ses philosophes et ses théologiens, auteurs d'innombrables cours *ad mentem Doctoris Subtilis*. Il eut aussi ses grands prélats, comme le cardinal Lorenzo Brancati da Lauria (1612-1693)⁴, et même des papes qui lui furent plus que favorables. Mieux encore, les scotistes peuvent sans doute s'enorgueillir de compter la première femme logicienne parmi leur rangs, une noble dame espagnole qui s'était piquée de

1. Cette légende a été colportée par l'historien dominicain polonais Abraham Bzowski (Bzovius, 1567-1637), *Annales Ecclesiasticae post illustrissimum et reverendissimum Dom. D. Caesarem Baronium S. R. E. Cardinalem bibliothecarium*, ad annum 1294, t. XIII, Cologne, 1621, col. 999-1000 : « videtur manifesti aut certe occulti alicuius criminis apoplexia coreptus poenas persolvit, ita quidem, ut nimis festinato funere pro mortuo simulatus, quum redeunte vita, fero morbi impetum natura discuteret. Frustra ad petendam opem miserabili mugitu edito, pulsa-toque diu sepulchri lapide, eliso tandem capite petierit. » Ce texte suscita des réponses enflammées de la part des franciscains irlandais Hugh McCaghwell et Anthony Hickey (voir n. 5 ci-dessous). Sur ces légendes, voir C. Balić, « Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die Erneuerung der skotistischen Schule in der Gegenwart ; II. Thomistische und skotistische Legenden », *Wissenschaft und Weisheit*, 4 (1937), p. 181-210.

2. Cf. Juan Francisco Pérez López, *Instantes del Heroe Subtil, y Mariano. Precursor de la mas celestial aurora. Trueno de su primera gracia. Rayo de su primera gloria. Luz de su primera duda. El Venerable P. Juan Dunsio Escoto, Príncipe de la Sabiduria, Fenix de la Subtil, Universal Maestro de la Serafica, Restaurador de la Universidad de Oxonia, Catedratico de Prima de la Paris, Fundador de la de Colonia, etc.*, Saragosse, 1683.

3. Cf. Hugh McCaghwell (Hugo Cavellus), *Vita Doctoris subtilis Ioannis Duns Scoti*, ainsi que *Apologia pro ipso contra P. A. Bzovium*, repris dans F. I. D. Scoti in primum et secundum (tertium et quartum) *Sententiarum quaestiones subtilissimae, nunc noviter recognitae per H. Cavellum*, Anvers, 1620 ; Anthony Hickey (pseud. Dermicius Thadaeus), *Nitela franciscanae religionis et abstersio sordium quibus eam conspurcare frustra tentavit Abraham Bzovius*, Lyon, 1627 ; John Punch (Ioannes Poncius), *Scotus Hiberniae restitutus*, Paris, 1660, cette dernière étant dirigée surtout contre les allégations de l'Anglais Angelus a S. Francisco, *Certamen seraphicum provinciae Angliae pro sancta Dei ecclesia*, Douai, 1649. Voir encore les biographies du franciscain croate Mateo Ferchie, *Vita Scoti*, Bologne, 1628 ; Id., *Apologiae pro Scoto*, Pavie, 1671, et celle de l'Espagnol José Jiménez Samaniego, *Vida del Ven. P. Juan Dunsio Escoto, príncipe y maestro de la escuela franciscana*, Madrid, 1668, très complète, offrant également une présentation de l'école médiévale.

4. Cf. Lorenzo Brancati da Lauria, *Commentaria in quatuor libros Sentent. Mag. Ioannis Duns Scoti*, vol. I-II, Rome, 1653 ; vol. 3, Rome, 1662 ; vol. IV, Rome, 1665. Nommé cardinal par Innocent XI, il participa à de nombreuses congrégations importantes. Sur son action, voir notamment B. Neveu, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Naples, 1993, p. 256-259, 291-294, 471-473, 645-651.

subtilités scolastiques et avait composé un traité de logique selon l'esprit de Duns Scot¹. Ainsi, *Scoti schola numerosior est aliis simul sumptis* : l'école scotiste compte plus de têtes que toutes les autres réunies. Bien qu'un brin exagérée, cette affirmation souvent citée du polygraphe cistercien Juan Caramuel Lobkowitz (1606-1682)², lui-même un admirateur inconditionnel du Docteur Subtil, résume un trait important de la scolastique moderne qui prenait parfois des allures de véritable *scotologie* ou de *scotosophie*, pour reprendre des expressions alors en vogue³.

Mais qu'est-ce qu'un scotiste ? Comment devient-on scotiste ? Et surtout, quelle fut l'influence réelle de cette puissante école scolastique sur la culture intellectuelle de l'âge classique dans son ensemble ? Deux voies s'offrent à nous pour apprécier l'héritage légué par le Docteur Subtil à la modernité : la voie de l'influence interne d'abord, qui est celle du scotisme institutionnel à proprement parler, c'est-à-dire celui enseigné dans les *studia* des différentes branches de l'ordre franciscain selon le modèle classique de trois années de philosophie suivies de quatre années de théologie. Cette première voie permet d'apprécier la poursuite d'une des principales *viae* de la culture d'enseignement tardo-médiévale et son adaptation progressive à des problématiques nouvelles, telles celles nées de la théologie posttridentine, mais aussi de la science moderne. Ensuite, une deuxième voie est celle de l'influence externe de l'œuvre. Les historiens de la théologie médiévale ont depuis longtemps considéré le scotisme comme une sorte de *Kehre* fondamentale de la tradition intellectuelle en Occident : tout se passe comme si les deux dernières décennies du XIII^e siècle avaient vu s'opérer une sorte de « révolution paradigmatique », tel que le concept est aujourd'hui en usage dans l'histoire des sciences à la suite de Thomas Kuhn⁴, le régime de ce que l'on pourrait dès lors appeler la « théologie normale » postscotiste obéissant à des structures largement différentes de celle des premières décennies de l'aristotélisme du XIII^e, et à plus forte raison encore de l'« âge boécien » qu'était le XII^e. C'est ainsi que l'historien Karl Werner (1821-1888) avait pu naguère placer toute son histoire de la théologie tardo-médiévale sous le titre générique de *La scolastique postscotiste*⁵, et ce modèle a été repris par d'autres historiens allemands de la théologie tels que Karl Eschweiler (1886-1936) ou bien Erich Przywara (1889-

1. Baltasara Petronila Arce y Suárez, *Tractatus logicae parvae, distributus in tribus libris, iuxta mentem doctoris Ioannis Duns Scoti*, Salamanque, 1692.

2. Juan Caramuel Lobkowitz, *Theologia intentionalis*, Lyon, 1664, lib. II : *De lege morali seu virtuali*, c. 3, disp. 10, § 1264, p. 273. Pour la discussion critique de cette affirmation, voir F. Bak, « Scoti schola numerosa est omnibus aliis simul sumptis », *Franciscan Studies*, 16 (1956), p. 144-165.

3. Cf. par exemple Barnabas Underperger, *Controversiae theo-scolologicae de causis Incarnationis Verbi Divini ad mentem Doctoris Subtilis I. Duns Scoti decisae et expositae*, Ingolstadt, 1686.

4. Cf. Th. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques* (1962), trad. L. Meyer, Paris, 1983.

5. K. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, vol. II, *Die nachscotistische Scholastik*, Vienne, 1883.

1972)¹. Il est sans doute regrettable que l'histoire de la philosophie soit restée si longtemps étrangère à ce débat, même si ce modèle a fini également par s'y imposer à la faveur de travaux comme ceux de Ludger Honnefelder, de Jean-François Courtine ou d'Olivier Boulnois, qui constatent que la métaphysique moderne d'un Francisco Suárez reste « résolument dans l'horizon scotiste »². Et de même qu'historiens protestants et dominicains rivalisaient autrefois pour déceler dans le scotisme les origines (respectivement espérées ou honnies) de la Réforme, on parle aujourd'hui volontiers du « scotisme » d'un Descartes ou d'un Arnauld, voire d'un Thomas Reid ou d'un Charles S. Peirce³. Aussi, comment ces deux fils, celui du scotisme interne et celui du scotisme diffus, peuvent-ils être renoués ? Comment par exemple un Descartes, qui n'a de toute évidence guère fréquenté les collèges franciscains, peut-il être considéré comme l'héritier de certaines innovations du docteur écossais, notamment dans sa théorie des idées ? Le but modeste de cette étude, aux allures de simple bibliographie commentée, sera d'offrir une cartographie intellectuelle du scotisme du XVII^e, une *Mappa subtilis* en quelque sorte, à l'instar de ce que proposait un autre franciscain aragonais⁴, afin de mieux définir les différentes facettes du scotisme moderne et d'identifier ainsi ses différents canaux de diffusion, d'abord internes, puis externes.

1. La poursuite moderne d'une école médiévale

Si l'on se risque à remonter les courants impétueux du « fleuve du scotisme », tel que le décrivait Gregorio Ruiz⁵, on s'apercevra qu'il s'agit de l'un des nombreux bras de la théologie et de la philosophie médiévale tardive

1. K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburg, 1926, un ouvrage dénonçant la dérive rationaliste de la théologie de Duns Scot aux jésuites, qui suscita une polémique considérable en Allemagne ; E. Przywara, *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, Munich, 1926.

2. Cf. J.-Fr. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, 1990, p. 137 ; L. Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmtheit der Seienheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus, Suárez, Wolff, Kant, Peirce)*, Hambourg, 1990 ; O. Boulnois, « Quand commence l'ontothéologie ? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot », *Revue thomiste*, 95 (1995), p. 85-108 ; Id., *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris, 1999, p. 457-504.

3. Cf. R. Ariew, « Descartes and the Scotists », in Id. *Descartes and the Last Scholastics*, Ithaca (New York), 1999, p. 39-57 (p. 55 : « Descartes's Scotism ») ; St. Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Manchester, 1989, *passim* ; A. Broadie, « The Scotist Thomas Reid », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 74 (2000), p. 385-407 ; C. Tiercelin, « L'influence scotiste dans le projet peircien d'une métaphysique scientifique », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 83/1 (1999), p. 117-134 (avec une bonne bibliographie sur les rapports entre le réalisme de Peirce et celui de Scot).

4. Jerónimo Lorte y Escartín, *Mappa Subtilis, seu speculum scoticum*, Saragosse, 1693.

5. Gregorio Ruiz, *Vita Scoti ex chronicis et antiquis doctoribus selecta*, proème à ses *Controversiae theologicae in totum quartum Sententiarum Scoti*, Valladolid, 1613 : « Ah bone Deus quot viros acumine pollentes ingenii traxit fluxus abundans Scoticae disciplinae, ut torrens et impetus fluminis, quot vires Doctorum fregit, repraesit audatiam volentem flumen vastissimum trajicere... »

alors qualifiée de *via Scoti*. Un trait dominant de l'enseignement de la philosophie et de la théologie au cours de la fin du Moyen Âge (au XV^e siècle surtout), dans les grands centres intellectuels tels que, par exemple, Paris et Cologne, était son organisation selon différentes *viae*, donnant lieu à ce que l'historiographie allemande a appelé le *Wegestreit* (« la querelle des voies ») : outre une opposition générique entre la *via antiqua* et la *via moderna*, on expliquait les textes d'Aristote ou encore la logique de Pierre d'Espagne selon la voie d'Albert, la voie de Thomas, la voie nominaliste ou encore la voie de Duns Scot¹. C'est également au cours du XV^e siècle que Duns Scot finit par acquérir plus de respectabilité au sein des instances officielles de l'Église, en faisant l'objet de tentatives de béatification dès Bernardin de Sienne (vers 1425), puis par les papes franciscains Sixte IV et Sixte V. En 1476, Sixte IV avait finalement approuvé l'office liturgique composé en l'honneur de l'Immaculée Conception, qui se réfère explicitement à Scot, et les tentatives de censure dominicaines ne pouvaient alors plus rien empêcher. Certes, dans un premier temps, il n'y eu guère de scotisme « chimiquement pur » au niveau philosophique, l'image d'une école franciscaine médiévale unifiée étant largement l'effet d'une vision déformée héritée de la néo-scholastique de la fin du XIX^e, lorsque les historiens franciscains cherchèrent à se créer un pendant à la puissante école médiévale dominicaine, ou encore à insister sur l'unité de l'école scotiste dans sa défense héroïque de l'Immaculée Conception². Carlo Balić, le grand historien de la commission scotiste du Vatican, présentait plus adéquatement l'école scotiste jusqu'au XVI^e siècle sous les traits d'une « armée de volontaires », venus chacun avec leurs propres armes³. Et de fait, la tradition scotiste s'exprimait par une série de syncrétismes, qui, à côté de quelques commentateurs plus fidèles, englobaient des

1. Le concept d'école a été remis à l'honneur dans l'historiographie philosophique par W. J. Courtenay, *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*, Princeton, 1987, p. 171-178, ainsi que par Z. Kaluza, *Les querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et réalistes aux confins du XIV^e et du XV^e siècle*, Bergame, 1988. Pour la formation de l'école scotiste, voir B. Vogt, « Der Ursprung und die Entwicklung der Franziskanerschule », *Franziskanische Studien*, 9 (1922), p. 137-157 ; C. Balić, *Skotistična škola u prošlosti i sadašnjosti [L'école scotiste dans le passé et au présent]*, Sibenik, 1937 ; C. Bérubé, « La première école scotiste », in *Preuves et raisons à l'Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIV^e siècle*, éd. Z. Kaluza, P. Vignaux, Paris, 1984, p. 9-24 ; L. Honnefelder, « Scotus und der Scotismus. Ein Beitrag zur Bedeutung der Schulbildung in der mittelalterlichen Philosophie », in *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, éd. M. J. F. M. Hoenen, J. H. J. Schneider, G. Wieland, Leyde-Boston-Cologne, 1995, p. 249-262 ; A. Ghisalberti, « Giovanni Duns Scoto e la scuola scotista », in *Storia della teologia nel medioevo*, III, *La teologia delle scuole*, éd. G. d'Onofrio, Casale Monferrato, 1996, p. 325-374 ; M. J. F. M. Hoenen, « Scotus and the Scotist School. The Tradition of Scotist Thought in the Medieval and Early Modern Period », in *John Duns Scotus (1265/6-1308). Renewal of Philosophy. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum*, éd. E. P. Bos, Amsterdam, 1998, p. 197-210 ; B. Roest, *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)*, Leyde-Boston-Cologne, 2000, chap. 4 : « Perspectives on School Formation », p. 172-196 (avec une excellente bibliographie).

2. Cf. par exemple Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, 1888, p. 361 sq. ; L. Veuthey, *Scuola francescana. Filosofia, teologia, spiritualità*, éd. L. di Fonzo, Rome, 1996.

3. C. Balić, *Skotistična škola u prošlosti i sadašnjosti, op. cit.*, p. 7.

courants très divers comme les *maronistae* (suivant l'enseignement de François de Meyronnes, au parfum de platonisme), les *bonetistae* (suivant l'enseignement de Nicolas Bonet), ainsi qu'une tendance générale de rapprochement avec l'autre grand docteur de l'ordre, à savoir Bonaventure¹. Il y eut également de nombreux régionalismes, comme la puissante école franciscaine aragonaise et catalane, ainsi que différents mouvements de conciliation entre la *via antiqua* et les nouvelles tendances scientifiques du XV^e (Nicolas d'Orbelles à Angers, Paulus Scriptoris en Allemagne) ou avec les subtilités de la logique tardo-médiévale (Pierre Tartaret à Paris)².

Au cours de ces décennies allait toutefois se dégager un scotisme plus directement inspiré du Docteur Subtil. Trois milieux culturels furent particulièrement propices à l'éclosion d'un tel scotisme scolaire structuré et favorisèrent son grand épanouissement ultérieur : Paris, les universités espagnoles, et Rome. Premièrement, c'est dans la culture parisienne de la fin du XV^e siècle que l'on voit apparaître une systématisation de la philosophie et de la théologie scotiste dans le cadre d'un enseignement comparatif des différentes *viae*. Jean Picard, un observant français de la fin du XV^e, publia par exemple un immense *Thesaurus* qui regroupait les doctrines des théologiens des quatre ordres mendiants de l'époque ainsi que d'une trentaine de docteurs séculiers, présentant chaque fois leurs accords et désaccords³. Deuxiè-

1. Cf. entre autres F. Pelster, « Wilhelm von Vorillon, ein Skotist des 15. Jahrhunderts », *Franziskanische Studien*, 8 (1921), p. 48-66 ; L. Meier, « Der Sentenzenkommentar des Johannes Bremer », *Franziskanische Studien*, 15 (1928), p. 161-169 ; Id., « De schola franciscana Erfordiensis saeculi XV », *Antonianum*, 5 (1930), p. 57-94, 157-202 ; Id., « Iodocus Gartner OFM de Berching, Alexandri Halensis assecla vindobonensis saec. XV », *Antonianum*, 4 (1929), qui cite ainsi dans le cadre du syncrétisme bonaventurien-scotiste les Parisiens Guillaume de Vaurouillon (Guillelmus Vorillong), Étienne Brulefer, ou encore les Allemands Matthias Döring, Johannes Bremer, Nikolaus Lakmann et Kilian Stetzing. Sur la tradition formaliste, voir W. Hübener, « Robert Anglicus OFM und die formalistische Tradition », in *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, éd. J. P. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schrimpf, G. Wieland, Hambourg, 1994, p. 329-353, et pour une appréciation critique du terme de *formalizantes* désignant les scotistes platonisants du XV^e, voir Z. Kaluza, *Les querelles doctrinales, op. cit.*, p. 127-144 en particulier. D'autres figures importantes, encore souvent citées au XVII^e, sont Jean de Bassols (Ioannes de Bassolis), Jean le Chanoine (Ioannes Canonicus), ou encore les scotistes de la péninsule ibérique Pedro Tomás (Petrus Thomae), Antonio Andrés (Antonius Andreae) et Pierre d'Atarrabia (Petrus Navarrus). Sur le développement du scotisme tardo-médiéval ibérique, voir I. Vázquez Janeiro, « Rutas e hitos del escotismo primitivo en España », in *Homo et mundus. Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis, Salmanticae, 21-26 septembris 1981*, éd. C. Bérubé, Rome, 1984 (*Studia Scholastico-Scotistica*, vol. 8), p. 419-436 ; Id., « El pensamiento hispano-franciscano medieval en la historiografía reciente », in *Pensamiento Medieval Hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, éd. J. M. Soto Rábanos, Madrid-Zamora, 1998, vol. II, p. 1143-1173.

2. Sur Nicolas d'Orbelles (Dorbellius) voir E. Wegerich, « Bio-bibliographische Notizen über Franziskanerlehrer des 15. Jahrhunderts », *Franziskanische Studien*, 29 (1942), p. 175-183 ; sur Tartaret, voir M.-L. Demonet, « Le signe écrit dans les commentaires scotistes de Pierre Tartaret », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 83 (1999), p. 85-102.

3. Jean Picard, *Thesaurus theologorum ex IV libris Sententiarum*, Milan, 1506. À titre d'exemple de ces traités de logique comparée, on peut ceux de Juan de Celaya, *Expositio in octos libros Physicorum Aristotelis secundum triplicem viam B. Thomae, Realium et Nominalium*, Paris, 1517 ; Bartolomé de Castro, *Quaestiones in praedicamenta Aristotelis disputatae secundum opinionem Thomae, Scoti et Ockham*, in Id., *Quaestiones habiteae pro totius logicae probemio*, Tolède, 1513 ; Pedro Margalho, *Logices utriusque scholia in divi Thomae, subtilisque Scoti doctrina ac nominalium*, Salamancaque, 1520.

mement, c'est dans le sillage de cette mode parisienne du comparatisme que se réalisa en Espagne sans doute le plus important phénomène de réorganisation de l'enseignement universitaire qu'ait connu le début de l'époque moderne, suite à la *Reconquista* complète de la péninsule. Le maître d'œuvre de ce mouvement n'était autre qu'un grand cardinal franciscain, Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517), qui dès son avènement à l'archevêché de Tolède avait conçu le projet de rénover l'enseignement précisément par l'introduction du scotisme¹. Avec la fondation de l'Université d'Alcalá (1510), qui allait devenir l'un des centres intellectuels les plus dynamiques et originaux de l'Europe des XVI^e et XVII^e siècles, ainsi qu'à l'occasion de la réorganisation des statuts de la vieille Université de Salamanque, l'Espagne transforme le comparatisme du *modus parisiense* en véritable institution universitaire, en promouvant un enseignement *secundum triplicem viam*, c'est-à-dire selon les trois voies du thomisme, du scotisme et du nominalisme, un peu comme si aujourd'hui on enseignait la philosophie selon une chaire de kantisme, de phénoménologie et de philosophie analytique. Cela contribua à développer un scotisme scolaire structuré, et les couvents franciscains observants de la péninsule (en particulier ceux d'Alcalá et de Saragosse) allaient rester pendant longtemps de très riches viviers de scotisme. Troisièmement enfin, le décret *Ut Ampliores Fructus* (1561) du pape Pie IV permit aux franciscains conventuels de réorganiser leur réseau d'enseignement et de s'émanciper, par la même occasion, des universités. Ce mouvement se confirma avec la fondation en 1587 du collège Saint-Bonaventure dans le couvent des Saints Apôtres de Rome par le pape Sixte V (et dès lors connu sous le nom de *Collegio Sisto*), qui devint rapidement le lieu d'étude central de l'ordre, faisant tomber le grand passé parisien de l'école franciscaine dans l'ombre². Son succès se confirma, et sept autres collèges de ce type furent fondés avant 1628 à Assise, Bologne, Naples, Prague, Cologne, Malte et

1. Cf. les belles pages que lui consacre M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*, Genève, 1937, p. 11, et toute la section suivante, p. 17 et sq. en particulier. Sur la fondation d'Alcalá et le rôle de Cisneros, voir e. a. B. Bernal Gómez, « La política universitaria del Cardenal Cisneros », in *La Universidad Complutense Cisneriana. Impulso filosófico, científico y literario. Siglos XVI y XVII*, éd. L. Jiménez Moreno, Madrid, 1996, p. 34-44 ; I. Gutiérrez Zuloaga, « Fundación y estudio de la Universidad Complutense », *ibid.*, p. 63-83. Pour l'histoire du scotisme dans les universités espagnoles, voir I. Vázquez Janeiro, « La enseñanza de la doctrina de Escoto en las Universidades españolas », *Verdad y Vida*, 19 (1961), p. 363-379 ; sur les chaires de scotisme modernes à Alcalá, voir V. Beltrán de Heredia, « La facultad de teología en la Universidad de Alcalá », *Revista española de teología* 5 (1945), p. 145-178, 405-432, 497-527, repr. in *Miscelánea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre historia de la teología*, vol. IV, Salamanque, 1973, p. 63-157 (130-134, 145-146 en particulier) ; pour Salamanque, voir aussi J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, 2000, p. 162 sq. en particulier.

2. Cf. L. di Fonzo, « Lo studio del Dottore Serafico nel 'Collegio di S. Bonaventura in Roma (1587-1873) », *Miscellanea Francescana*, 49 (1940), p. 153-186 ; G. Stano, « Il pontificio Collegio di S. Bonaventura nel Convento dei ss. Apostoli in Roma », in *Seraphicum. La nuova Sede del Collegio Internazionale e della Pontificia Facoltà teol. O. F. M. Conv. in Roma*, Rome, 1964, p. 47-73.

Cracovie, puis, suite aux troubles des guerres de Religion, encore en d'autres lieux d'Italie comme Urbino et Padoue¹. Il y eut encore la réorganisation des études promue par le ministre général Giacomo Montanari da Bagnacavallo dans sa *Reformatio Studiorum*², adoptée par les constitutions de 1628, et une dernière grande étape fut finalement le chapitre général de Tolède de 1633, qui mit fin à une relative liberté de choix en matière de références philosophiques et a définitivement imposé l'étude de Duns Scot au sein des *studia* franciscains, en accompagnant cette mesure d'un vaste chantier de réédition et de commentaire de ses œuvres.

Le « merveilleux épanouissement » des XVI^e et XVII^e siècles est donc profondément lié à des phénomènes institutionnels, qui provoquèrent finalement un authentique « retour à Scot » par-delà les syncrétismes du scotisme tardo-médiéval. Ces facteurs institutionnels convergeaient avec l'expansion d'une nouvelle technologie, à savoir l'imprimerie. Dès la fin du Moyen Âge, Duns Scot est l'un des premiers à bénéficier d'éditions incunables, et très rapidement ses œuvres figuraient dans le *top twenty* des imprimés de l'époque³. Son succès éditorial prenait les formes les plus diverses : pour ceux qui ont la bourse réduite, on propose un *Scotus pauperum*, composé par l'Aragonais Guillaume Gorris⁴, ou encore un *Scotus parvus*, par Mathurin Le Bret⁵. Des soucis philologiques apparaissent, et dès la fin du XVI^e, on imprime à Paris les *Reportata parisiensa*, les cours parisiens du Docteur Subtil, qui devaient fournir progressivement un utile point de comparaison avec le plus classique *Opus Oxoniense* (le commentaire d'Oxford), et que les vrais connaisseurs avoueront préférer à ce dernier⁶. De nouvelles éditions s'efforcent de donner une présentation plus pratique de l'œuvre, comme les fameuses *Tables* du Padouan Antonio de Fantis, afin de permettre de mieux s'orienter dans la « grande mer de subtilité » (*mare magna Scotice subtilitatis*)⁷, ou comme l'édition de Damián

1. Cf. L. di Fonzo, « Studi, studenti et maestri nell'Ordine dei Francescani Conventuali dal 1223 al 1517 », *Miscellanea Francescana*, 44 (1944), p. 167-195.

2. Giacomo Montanari da Bagnacavallo, *Reformatio studiorum Ord. Fratrum Min. Con. sancti Francisci*, Pérouse, 1620.

3. Pour reprendre l'expression de M.-L. Demonet, « Le signe écrit selon Pierre Tartaret », art. cité, p. 87. Le succès éditorial de l'*Opus Oxoniense* peut être apprécié dans C. Balić, *Disquisitio historica-critica de ordinatione I. Duns Scoti*, in éd. Vaticane, 1950, vol. I, p. 127-130 (qui fait état de 30 éditions entre 1472 et 1680).

4. Guillelmus Gorris, *Scotus pauperum super quattuor libros Sententiarum*, Toulouse (s.d. ca. 1486), Lyon, 1487 ; Spire, ca. 1492.

5. Mathurin Le Bret, *Parvus Scotus Lavallensis. Fratris Mathurini Le Bret Lectura in quatuor libros Sententiarum Scoti, sive clavis theologia Scotice, seu Parvus Scotus Lavallensis Dictus*, Angers, 1529.

6. Crescentius Krisper, *Philosophia scholae scotisticae*, Augsburg, 1735, Ad Lectorem : « (...) et reportatorum Parisiensium, utpote adhuc in perfectiori aetate conscriptorum, in quibus plerumque a Philosophicis abstinet, qui semper apud celebrioris Scotistas majori sunt in pretio, utpote ex iis semper majus mentis Magistri sui pondus dimetientes, non contemnendo etiam quodlibetales suas, in quibus tamen ordinarie sententias apud etiam communiore propugnat (...) ».

7. Antonio de Fantis, *Tabula generalis scoticae subtilitatis... Disputationes collationales*, Lyon, 1530 (qui contient aussi une édition des *Quaestiones quodlibetales*).

Giner¹. Ce mouvement est couronné par la mise en mouvement, dans le sillage des résolutions de 1633, de la grande édition des *Opera omnia* de Duns Scot, publiée à partir de 1639 sous la direction du franciscain irlandais Luke Wadding (1588-1657) au collège Saint Isidore à Rome². Le texte de Scot y est soigneusement édité (même si certains apocryphes y figurent), avec scolies et commentaires composés par des scotistes renaissants et modernes, et l'entreprise compte souvent comme l'un des premiers grands projets modernes d'édition critique.

C'est de concert avec l'édition Wadding et en écho aux résolutions de 1633 que les différentes familles franciscaines (conventuels, observants, récollets, tiers-ordre, capucins) mirent en chantier de vastes cours de philosophie et de théologie selon l'esprit de Duns Scot, destinés à l'enseignement interne. Comme dans les autres traditions scolastiques modernes (dominicains, carmes, jésuites, minimes, augustins, théatins, etc.), ces cours organisés de manière généralement très structurée marquent la fin des « commentaires du commentaire des Sentences », des florilèges divers (*Flores Scoti*) ou simples questions disputées qui avaient également connu une grande expansion dès la fin du XVI^e siècle³. Il est impossible d'établir une liste complète de ceux-ci dans le cadre de cette étude, d'autant plus qu'un nombre considérable de ces cours est resté manuscrit et à peine répertorié. On invitera dès lors le lecteur à se reporter aux *Lineamenta* du P. Uriël Smeets⁴, et on se contentera de mentionner ici certains des plus célèbres. L'un des premiers et plus brillants de ces cours, celui de l'Irlandais John Punch (1603-1672), suscita aussitôt la controverse⁵, et trouva un illustre

1. Damián Giner, *Scriptum oxoniense in quatuor libros sententiarum Ioannis Duns Scoti ordinis, nunc denuo in commodiorem formam redactum*, Valence, 1598 ; Mateo de Sousa, *Optata diu articulatio et illustratio Oxoniensis libri Sententiarum Scoti Doctoris Subtilissimi cum fidelissima integralitate et puritate litterae textualis*, 2 vol., Salamanque, 1629.

2. Cf. G. Cleary, *Father Luke Wadding and St. Isidore's College in Rome. Biographical and Historical Notes and Documents*, Rome, 1925 ; *Father Luke Wadding. Commemorative Volume*, éd. by The Franciscan Fathers (Dun Mhuire, Killiney), Dublin, 1957 ; C. Mooney, « The Writings of Father Luke Wadding, OFM », *Franciscan Studies*, 18 (1958), p. 225-239 ; B. Millett, *The Irish Franciscans 1651-1665*, Rome, 1964.

3. Ch. B. Schmitt, « The Rise of the Philosophical Textbook », in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, éd. Ch. B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler, J. Krayer, Cambridge, 1988, p. 792-804 ; P. R. Blum, « Der Standardkursus der katholischen Schulphilosophie im 17. Jahrhundert », in *Aristotelismus und Renaissance. In Memoriam Charles B. Schmitt*, éd. E. Kessler, Ch. Lohr, Ch. B. Schmitt, Wiesbaden, 1988, p. 127-148 ; Id., *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie. Typen des philosophierens in der Neuzeit*, Stuttgart, 1998, p. 158-181.

4. Cf. les travaux répertoriés en note 2.

5. John Punch (Ioannes Poncius), *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*, Rome, 1642-1643 ; Paris, 1649 ; Lyon, 1659 ; Lyon, 1672 ; *Appendix apologetica ad praedictum cursum*, Rome, 1645 ; *Integer theologiae cursus ad mentem Scoti*, Paris, 1652 ; Lyon, 1671. Punch avait été membre de l'équipe de Wadding, et fut à l'origine de ce double miracle décrit par Juan Caramuel Lobkowitz, *Metalogica. Disputationes de logicae essentia, proprietatibus et operationibus*, Francfort-sur-le-Main, 1654, § 158, p. 65 b : « Duo erant in orbe literario admiratione digna, alterum Opera Scoti nunquam magnifice fuisse impressa ; alterum ad ejus mentem nullum prodiit cursum,

concurrent sous la forme de celui des conventuels italiens Bartolomeo Mastri (1602-1673) et Bonaventura Belluto (1600-1676)¹. De nombreux autres cours allaient naître sur ce modèle, selon les traditions géographiques : on peut mentionner ceux du Niçois Bonaventura Colombo et de l'Italien Livio Rabesano da Montorsio², et, en Espagne, ceux de Juan Merinero à Alcalá ou ceux des nombreux scotistes de Saragosse³. Dans le Nou-

sed evulgatas fuisse a variis variis Philosophiae partes. Sed nostro aevo utrumque foeliciter praestitum, nam et P. Luc Wadingus editionem Scoti pulchram et opulentam exornavit, curavitque edi Lugduni anno 1639, et P. Joannes Poncius (uterque Hibernus) eorum integrum edidit ad mentem Scoti. »

1. Bartolomeo Mastri, Bonaventura Belluto, *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*, 5 vol., Venise, 1678, 1688, 1708, 1727, dont les différentes parties avaient été publiées séparément entre 1637 et 1647 (la *Métaphysique* était l'œuvre de Mastri seul) ; Bartolomeo Mastri, *Disputationes theologicae in libros sententiarum quibus ab adversantibus tum veterum tum recentiorum iaculis Scoti theologia vindicatur*, 4 vol., d'abord parus séparément à Venise entre 1655 et 1664, puis ensemble à Venise 1675, 1684, 1698, 1719, 1731. Sur la figure de Bartolomeo Mastri, voir les deux monographies à paraître de M. Forlivesi, *Circolo e artificio. La natura della metafisica secondo Bartolomeo Mastri*, Milan, à paraître ; Id., *Bartolomeo Mastri e il suo tempo*, Rome, à paraître. Pour un relevé complet de la bibliographie sur cet auteur, voir notre notice : « Mastri da Meldola, Bartolomeo », *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. 17 (2000), col. 905-909.

2. Sur la Sicile et le sud de l'Italie, voir le travail classique de D. Scaramuzzi, *Il pensiero di Giovanni Duns Scotto nel Mezzogiorno d'Italia*, Rome, 1927 ; C. Dollo, *Modelli scientifici e filosofici nella Sicilia Spagnola*, Naples, 1984, *passim* ; S. Burgio, « Filosofia e Controriforma in Sicilia nel secondo Seicento », *Archivio Storico per la Sicilia Orientale*, 92 (1996), p. 109-181 ; F. B. Perrone, « I Dioscuri dello Scotismo estra-accademico nel mezzogiorno d'Italia nel secolo XVII : Clemente Brancasi († 1657) e Gregorio Scherio († 1642) », *Studi Francescani*, 82 (1985), p. 271-305. Pour l'Espagne, voir I. Vázquez Janeiro, « La enseñanza del escotismo en España », in *De Doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scientistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, Rome, 1968 (*Studia scholastico-scientistica*, I-IV), vol. IV, p. 191-220 ; M. de Castro, « Bibliografía de franciscanos escotistas españoles », in *Homo et mundus, op. cit.*, p. 440-451 ; F. Chavero Blanco, « Sobre el escotismo en la Provincia Bética. El caso de una tradición », in *Via Scoti. Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scientifico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993*, éd. L. Sileo, Rome, 1995, p. 1171-1191 ; E. Rivera de Ventosa, « Der Scotismus », in *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, vol. 1, *Allgemeine Themen – Iberische Halbinsel – Italien*, éd. J.-P. Schobinger, Bâle, 1998, p. 378-383. Pour le Portugal, voir F. Felix Lopes, « O ensino das doutrinas de Escoto na Universidade de Coimbra », *Itinerarium*, 12 (1966), p. 193-264. Pour l'Allemagne, outre les études de B. Jansen (cf. n. 2), voir O. Schäfer, « Einige Skotistischen Werke des 17. und 18. Jahrhunderts. Eine bibliographische Studie », *Antonianum*, 45 (1970), p. 198-212. Pour l'Europe de l'Est, voir e.a. N. Roscic, « Matteo Frcé (Ferkic, Ferchius), un grande scotista croato (1583-1669) », in *Studia mediaevalia et mariologica P. Carolo Balic OFM septuagesimum expleti annum dicata*, Rome, 1971, p. 377-402 ; H. Blazkiewicz, « Szkoła franciszkańska », in *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, éd. M. Rechowicz, vol. II/2, Lublin, 1975, p. 278-266 ; St. Sousedik, « Der Scotismus in den böhmischen Ländern », *Collectanea Franciscana*, 60 (1990), p. 494-503 ; V. Gidziunas, « Scotism and Scotists in Lithuania », in *De Doctrina Joannis Duns Scoti, op. cit.*, IV, p. 239-248 ; L. Glinka, « Presenza dello scotismo nella Accademia teologica di Kyjiv (Secoli XVII-XX) », *Antonianum*, 52/1 (1977), p. 126-164. Sur l'Amérique coloniale, voir J. Heras, « Los franciscanos en la Universidad de San Marcos (Lima) », *Archivo Ibero-Americano*, 60 (2000), p. 243-258 ; J. Gonzales Rodríguez, « La cátedra de Escoto en México en el siglo XVIII », *Estudios de historia social y económica de América*, 9 (1992), p. 261-289 ; Id., « La cátedra de Escoto en México en el siglo XVIII », in *Actas del IV Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Madrid, 1993, p. 561-584 ; Id., « La huella de Escoto en Hispanoamérica », *Verdad y Vida*, 51 (1993), p. 251-264.

3. Juan Merinero, *Cursus integer philosophiae iuxta Doctoris Subtilis Joannis Duns Scoti mentem*, 5 vol., Madrid, 1659 ; Id., *Cursus theologicus iuxta mentem Doctoris Subtilis*, 2 vol., Madrid, 1668 ; Id., *Cursus theologicus iuxta doctoris Subtilis Joannis Duns Scoti mentem. Tomus tertius*, BN Madrid,

veau Monde, c'est l'excellent Alonso Briceño (1587-1669), professeur à Lima et futur archevêque du Nicaragua, qui exporte les subtilités scolastiques de la vieille Europe¹. A Louvain se développe une lignée de commentateurs rigoureux, à la suite de l'Allemand Theodor Smising (Schmising)², de même qu'en Bohême, à travers les cours de Bernard Sannig ou de Vilém Brouček³, dans lequel on peut déjà voir teinter certaines thèses proches des *Paradoxes de l'Infini* de Bolzano, en raison de sa défense de l'infini actuel. Certains des scolastiques les plus fins de la France du XVII^e étaient également des scotistes, à l'instar de Martin Meurisse (1584-1664)⁴, qui propose l'un des exposés les plus clairs de la doctrine des essences dans le contexte pré-cartésien, alors que les cordeliers Claude Frassen (1620-1711) et Claude Méron diffusèrent le scotisme en Sorbonne⁵.

Véritable manne éditoriale, le scotisme permet également d'observer l'évolution de la pédagogie. On trouve des manuels d'introduction (comme le *Manuale Scoticum* du Sicilien Gaspare Sghemma⁶), des dictionnaires généraux, à l'instar du *Promptuarium scoticum* de Carlo Francesco Varesio, le plus complet du genre⁷, ou encore des manuels à l'intention des confesseurs

ms. 12435 ; Tomás Llamazares, *Cursus philosophicus ad mentem doctoris subtilis*, Lyon, 1670 ; Juan Iribarne e Uraburu, *Commentarii in quartum librum Sententiarum Ioannis Duns Scoti*, Saragosse, 1614 ; Id., *Tractatus de actibus humanis iuxta mentem Scoti, editio secunda*, Saragosse, 1643 (un excellent manuel de « philosophie de l'action » scotiste) ; Juan Francisco Pérez López, *Scotus philosophicus*, 2 vol., Barcelone, 1687.

1. Alonso Briceño, *Celebriorum controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Duns Scoti*, 2 vol., Madrid, 1638, remarquablement informé. Sur cette figure, voir R. Urdaneta, *Alonso Briceño, primer filósofo de América*, Caracas, 1973. Avant lui, il y avait déjà le scotiste péruvien Jerónimo de Valera, *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac I. Duns Scoti logicam, in duas partes distributa*, Lima, 1610.

2. Cf. Theodor Smising, *Disputationum theologiarum tomus primus de Deo uno*, Anvers, 1624 ; Willem Herinckx, *Summa theologica scholastica et moralis*, Anvers, 1660.

3. Bernard Sannig, *Schola theologiae scotistarum*, Prague 1675 ; *Schola philosophica Scotistarum*, Prague, 1684 ; Vilém Anton Brouček (Brauczek), *Domus sapientiae Doctoris Subtilis I. D. Scoti erecta in tres partes logicam, physicam et metaphysicam*, Prague, 1663.

4. Martin Meurisse, *Rerum metaphysicarum libri tres ad mentem Doctoris Subtilis*, Paris, 1623.

5. Cf. Claude Frassen, *Philosophia academica, quam ex selectissimis Aristotelis et Doctoris Subtilis Scoti rationibus ac sententiis*, Paris, 1668 (nombreuses rééditions jusqu'au XIX^e siècle) ; Claude Méron, *Philosophia scoto-peripatetica, seu in qua genuinus Doctoris Subtilis sensus circa naturalia veritatis dogmata semper Doctrinae Aristotelicae conformis... exponitur, confirmatur et defenditur*, 2 vol., Paris, 1675 ; Jean Gabriel Boyvin, *Philosophia Scoti a prolixitate et subtilitas ejus ab obscuritate libera et vindicata*, 4 vol., Paris, 1681. Le Couvent des Cordeliers était attaché à l'Université de Paris, ce qui lui assura un auditoire plus important. Dans les autres couvents, seuls les moines résidents pouvaient assister aux cours. Sur cet aspect de l'enseignement scolaire au XVII^e à Paris, voir L. W. B. Brockliss, *French Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. A Cultural Study*, Oxford, 1987, p. 196 et *passim*. Sur le fameux Couvent des Cordeliers, voir G. Piana, « Gli statuti per la riforma dello Studio di Parigi (a. 1502) e Statuti posteriori », *Archivum Franciscanum Historicum*, 52 (1959), p. 43-122, 290-329, 390-426 ; L. Beaumont-Maillet, *Le Grand Couvent des Cordeliers de Paris. Étude historique et archéologique du XIII^e siècle à nos jours*, Paris, 1975.

6. Gaspare Sghemma, *Manuale Scoticum*, Palerme, 1638 ; Giovanni Maria Sforza, *Scotus corroboratus*, Rome, 1661.

7. Carlo Francesco de Varesio, *Promptuarium scoticum, ob oculos exhibens quicquid in quatuor Sententiarum libris et quodlibeto Doctoris Subtilis continetur suos in titulos digestum, atque ordine alphabetico explanatum. Opus omnibus tum philosophis, tum theologis Scoti doctrinae studiosis optandum maxime et necessarium*, 2 vol., Venise, 1690.

(comme le *Scotus moralis* de Bonaventura Teoli¹), mais aussi des « monographies » plus pointues sur des questions à juste titre réputées difficiles de la philosophie médiévale, comme la théorie des distinctions ou encore celle de la relation, et qui méritent à ce titre toute l'attention du médiéviste d'aujourd'hui². Les aspects les plus trivialement pratiques ne sont jamais oubliés, comme en témoignent les abrégés à vocation mi-pédagogique et mi-apologétique (comme « le scotisme en 100 thèses », de Kilian Kazenberger³), des petits « pense-bêtes » sous forme de questions-réponses pour réussir son examen de scotisme, comme ceux composés par le Milanais Eleuterio Albergoni ou par le Salmantain Francisco de Herrera⁴, jusqu'à des tentatives plus ambitieuses d'axiomatisation du scotisme, par exemple chez Manuel Pérez de Quiroga⁵. Certains graveurs ont également mis tout leur talent au service du scotisme, en illustrant des feuillets de thèse, comme on peut l'admirer par exemple dans le splendide *Laurus metaphysice* de Martin Meurisse⁶. Un conventuel de Trèves, Anton Wissingh, a poussé quant à lui sa scotophilie jusqu'à composer une entière théologie de Duns Scot... en alexandrins, dans la plus pure tradition de la poésie didactique⁷.

2. Controverses scolaires, syncrétismes et concordismes

La formation d'une école scotiste pleinement consciente d'elle-même a eu pour effet de creuser l'écart avec d'autres écoles, en particulier avec celle d'un thomisme également en pleine systématisation, ou plutôt en plein

1. Bonaventura Teoli (Theulus), *Scotus moralis pro confessariis humili manu expositus*, Venise, 1661.

2. Cf. Friedrich Stümel, *Unilabium orbis subtiliter literati de distinctionibus a vocibus et novis loquendi modis in schola Scoti batenus inusitatis, expurgatum*, Fulda, 1673 ; Floridus Mosmiller, *Distinctio ex natura rei formalis actualis scotistica, ante annum in controversiam academice vocata, hoc anno scotistica vindicata et defensa cum Quodlibetis Theo-Scoto-Logicis, Graecii*, 1669 ; Angelo Titone, *Chypens distinctionis Scoticae sive formalis*, Palerme, 1712 ; Adalbert Angermann, *Aliquid et pene nihil, hoc est, minima relationis entitas ad mentem doctoris subtilis J. D. Scoti clare explicata*, Augsburg, 1708.

3. Kilian Kazenberger, *Assertiones centum ad mentem Joannis Duns Scoti. Editio nova*, Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1906, publié à l'origine sous forme d'un « Appendix centifolia » à Patricius Sporer, *Theologia moralis. Editio tertia veneta, cui nunc primum inseruntur supplementa R. P. Kiliani Kazenberger*, Venise, 1736.

4. Eleuterio Albergoni, *Resolutio doctrinae scoticae, in quid Doctor Subtilis circa singulas, quas exagitat quaestiones sentiat, et si oppositum alii opinentur, brevibus ostenditur*, Padoue, 1593 ; Lyon, 1643 ; Francisco de Herrera, *Manuale theologicum et resolutissima dilucidatio principalium quaestionum quae communiter in quatuor libris Sententiarum disputantur*, Rome, 1607 ; Paris, 1616 ; Venise, 1644.

5. Manuel Pérez de Quiroga, *Vera axiomatum explicatio*, Valladolid, 1723.

6. Cf. la reproduction et son analyse dans S. Gieben, « Il 'lauro della metafisica' di Martino Meurisse. Foglio di tesi, inciso da Leonardo Gaultier nel 1616 », *Collectanea franciscana* 60 (1990), p. 683-707.

7. Anton Wissingh, *Medulla totius theologiae scholasticae ad mentem Doctoris Subtilis*, Trèves, 1695, dont on trouvera un extrait reproduit en Annexe 1. Sur la tradition de la poésie didactique, voir Y. A. Haskell, P. R. Hardie (éd.), *Poets and Teachers. Latin Didactic Poetry and the Didactic Authority of the Latin Poet from the Renaissance to the Present*, Bari, 1999.

« réveil », comme l'appelait de ses vœux le cardinal Cajetan¹. Se rattachant à une tradition médiévale remontant aux premières heures de l'après-thomisme, lorsque les franciscains composaient des *Correctoria* à l'œuvre du Docteur Angélique², scotistes et thomistes se livrèrent à de nombreux combats singuliers : le dominicain sévillan Diego de Deza (1443-1523), futur grand Inquisiteur et l'un des promoteurs oubliés du renouveau thomiste avant Francisco de Vitoria et Domingo de Soto en Espagne, s'attaquait par exemple personnellement au scotiste allemand Döring³, au même titre que Cajetan polémique avec les héritiers padouans du Docteur Subtil comme Antonio Trombetta. L'exercice du comparatisme du *modus parisiense* cède ainsi progressivement la place à une véritable « guerre de tranchées » philosophique et théologique⁴. Ce terme n'est pas exagéré, car le vocabulaire philosophique lui-même devient militaire et témoigne de la violence des affrontements doctrinaux : l'Espagne connaît ainsi sa première *Bella domestica*⁵, s'il faut en croire l'observant Manuel Pérez de Quiroga, et dans toute l'Europe on compose des *Chypei*, des *Scuti* ou des *Vindiciae*, voire un *Annus scholastico-bellificus*⁶. Certains des verbes d'argumentation favoris sont *expungitur*, *exploditur*, *exarmatur*, *destruitur*, *evasio adversariorum*, *convelluntur*, etc. Souvent, ces oppositions suivent des clivages très régionaux : dans le sud de la France par exemple, le dominicain bordelais Jean-Baptiste Gonet et le franciscain marseillais Barthélémy Durand s'affrontent à coup de « boucliers » philosophiques, ou encore en Allemagne du Sud, franciscains scotistes et bénédictins thomistes se livrent une lutte d'influence sans pitié⁷. À Naples, c'est le conventuel Angelo Volpi (Vulpes) qui provoque en duel les dominicains

1. Thomas de Vio (Cajetan), *Commentaria in Iam-IIae*, Prologue, éd. Léonine VI, p. 5 a : « doctrina haec in Italia satis dormit, tamen opportuna est valde ». Sur la formation de l'école thomiste moderne avant la rénovation du XVI^e, voir S.-Th. Bonino, « La scuola tomista nel secolo XV », in *La teologia dal XV al XVII secolo. Metodi e prospettive*, éd. I. Biffi, C. Marabelli, Milan, 2000, p. 57-70.

2. Cf. M. J. F. M. Hoenen, « Being and Thinking in the 'Correctorium fratris Thomae' and the 'Correctorium corruptorii Quare'. Schools of Thought and Philosophical Methodology », in *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, éd. J. A. Aertsen, K. Emery, A. Speer, Berlin - New York, 2001 (*Miscellanea Mediaevalia*, 28), p. 417-435.

3. Diego de Deza, *Defensiones Sancti Thomae ab impugnacionibus Nicolai de Lyra magistrique Mathiae Doering propugnatoris sui*, Séville, 1491 (2^e éd. Paris, 1515) ; Id., *Novarum defensionum doctrinae beati Thomae de Aquino super libros Sententiarum quaestiones profundissimae*, 3 vol., Séville, 1517.

4. Je reprends cette qualification à E. J. Bauer, *Thomistische Metaphysik an der alten Benediktineruniversität Salzburg. Darstellung und Interpretation einer philosophischen Schule des 17./18. Jahrhunderts*, Innsbruck-Vienne, 1996, p. 729 – une excellente étude sur la formation d'une école scolastique à l'époque moderne.

5. Cf. Manuel Pérez de Quiroga, *Bella domestica philosophica*, Valladolid, 1721.

6. Cf. l'œuvre du bénédictin Oddo Koptick, *Annus philosophicus scholastico-bellificus*, Salzburg, 1734. Il existait aussi de véritables manuels de guerre doctrinale, comme celui d'Albert Zenner, *Methodus propugnandi et impugnandi thomistarum philosophiam non minus subtilis quam facilis et brevis*, Augsburg, 1664 ; Floridus Mosmiller, *Scutum scoticum non offensivum, sed defensivum philosophiae geminae moralis et rationalis, id est ethicae et logicae*, Ingolstadt, 1684.

7. Cf. Barthélémy Durand, *Chypeus scotisticae theologiae contra novo eius impugnatores*, 2 vol., Marseille, 1685-1686, dirigé contre les 16 vol. de Jean-Baptiste Gonet, *Chypeus theologiae thomisticae contra novos eius impugnatores*, Bordeaux, 1659-1669.

Maurizio di Gregorio et Giacinto Ruggieri, ce qui se solde par sa propre mise à l'index¹.

Le succès de l'œuvre de Thomas, proclamé Docteur de l'Église en 1567 par Pie V et également inscrit à la base de la *ratio studiorum* des jésuites pousse les franciscains à développer de nouvelles stratégies. Comme l'ordre des questions de la *Somme théologique* commençait à supplanter celui des *Livres des Sentences* de Pierre Lombard et rythmait l'enseignement de la théologie dans la plupart des écoles (dominicains et jésuites en tête, mais aussi dans bien des séminaires séculiers), certains n'ont pas hésité à composer une *Summa theologiae scotisticae*, sur base d'un collage de citations scotistes arrangées de telle manière à coïncider avec l'ordre défini par Thomas, comme le firent par exemple l'Irlandais Francis Bermingham et plus tard Girolamo da Montefortino². Une autre stratégie était de démontrer, sous couvert de « comparatisme » ou de « conciliarisme », la valeur des thèses de Scot contre la nullité de celle de Thomas : un des premiers exercices du genre est la *Conciliatio* du cardinal conventuel italien Costanzo Boccadifuocco da Sarnano³, un genre repris par Fulgenzio Stella, par le capucin Giovanni Maria da Udine (Zamoro), par Juan de Rada⁴, ou encore par Antonio Macedo, un remuant ex-jésuite portugais passé chez les cordeliers, dont les *Collationes* étaient également plutôt favorables à Duns Scot⁵. Les dominicains avaient

1. Cf. Angelo Volpi (Vulpes), *Summa theologiae Scoti et commentaria in eamdem, quibus illius doctrina admodum fuse elucidatur, comprobatur, defenditur*, Naples, 1622-1646 ; Giacinto de Ruggieri, *Defensorium doctrinae divi Thomae contra obiecta Patris Magistri Fratris Angelii Vulpi*, Naples, 1655.

2. Francis Bermingham, *Primam partem Sacrae theologiae de Deo uno et trino iuxta Angelici Doctoris methodum et Doctoris Subtilis mentem*, Rome, 1656 ; Girolamo da Montefortino, *Summa theologica Ioannis Duns Scoti, ex universis operibus eius concinnata iuxta ordinem et dispositionem Summae Angelici Doctoris Sancti Thomae Aquinatis*, Rome, 1728-38. Les capucins adoptèrent le même procédé, cf. par exemple Francesco Longo da Corogliano (Corolianus), *Summa theologica Sancti Bonaventurae ad instar Summae D. Thomae conditionata*, Rome, 1622.

3. Costanzo Boccadifuocco (Sarnanus), *Conciliatio doctrinae S. Thomae et Scoti*, Lyon, 1577, avec de nombreuses rééditions.

4. Fulgenzio Stella, *Celebriores Thomistarum et Scotistarum theologiae controversiae*, Milan, 1651 ; Giovanni Maria da Udine (Zamoro), *Disputationes de Deo Uno et Trino in quibus controversiae inter D. Bonaventuram, D. Thomam et Scotum componuntur*, Venise, 1626 ; Juan de Rada, *Controversiae theologiae inter S. Thomam et Scotum super quatuor libros sententiarum*, Salamanque, 1586 (avec de nombreuses rééditions) ; Friedrich Stümel, *Controversiarum inter cathedras Divi Thomae et Scoti*, Cologne, 1680 ; Carl Meichelbeck, *Exercitatio decima et finalis, exhibens duodecim disquisitiones totidem controversiarum, Thomistas inter et Scotistas nuper ventilatarum*, Munich, 1703.

5. Francisco Macedo (Franciscus a Sancto Augustino), *Collationes doctrinae S. Thomae et Scoti cum differentiis inter utrumque textibus utriusque fidelita productis sententiarum subtiliter examinatis, commentariis interpretum Cajetani, imprimis et Lycetis diligenter excursis, et aliarum pene omnium Scholarum, praecipue Suariorum & Vasquiorum autoribus controversiis apte prolatis*, Padoue, 1671-1673. Sur la figure de Macedo, voir I. de Sousa Ribeiro, *Fr. Francisco de Santo Agostinho de Macedo. Um filósofo escotista português e um paladino da Restauração*, Lisbonne, 1951. Un exemple plus tardif d'un tel concordisme est donné par Francisco Soto y Marne, *Caducens critico-theologicus, sive concordia inter doctores scholarem capitulum principes, Seraphicum, Angelicum et Subtilem, super Magistri quatuor Sententiarum libros cum eiusdem magistri distinctionum pro lectionibus academicis paraphrastica expositione* (Lima, 1763), BN Madrid, ms. 12274. Commissaire général du Pérou, Francisco Soto y Marne y avait notamment réorganisé l'enseignement, en accordant une place considérable aux « chaires de probabilités » (à ne pas confondre avec le probabilisme), sur lesquelles on était tenu d'enseigner toutes les opinions probables. Un scotiste pouvait donc se plier à l'exercice de défendre des positions thomistes.

adopté le même procédé, comme à Naples, Maurizio di Gregorio qui composa un étonnant ouvrage de comparaison pro-thomiste¹. L'axiomatisation de la philosophie scotiste par Manuel Pérez de Quiroga propose également une telle mise en parallèle des positions thomistes et scotistes sur un nombre défini de thèses, classées par ordre alphabétique, et se soldant systématiquement par la démonstration de l'erreur du point de vue thomiste. Mais comme dans toute guerre, il y eut également des médiateurs de bons offices, venus généralement de l'extérieur des deux ordres belligérants. C'est par exemple le cas de l'œuvre d'un ermite augustin sicilien, Raffaele Bonerba, qui a tenté une conciliation « égidiienne » (en écho à Gilles de Rome) entre Thomas et Duns Scot². D'autres encore, à l'instar du cistercien Juan Caramuel Lobkowitz, ont fait le pari d'expliquer les « obscurités de Thomas » à partir des « lumières de Scot », un projet à faire pâlir plus d'un thomiste orthodoxe³. Dans les pays où les séculiers jouaient un rôle plus important, comme ce fut tout particulièrement le cas de la France, des professeurs scolastiques de la Sorbonne comme Philippe Gamaches ou André Du Val défendent également une série de doctrines « conciliées », même si ce fut parfois au prix d'une certaine absence de discernement quant aux réelles différences doctrinales. On aurait tort de négliger aujourd'hui ces ouvrages et de n'y voir que les témoins d'un passé révolu de controverses. L'étude de ces traités généralement remarquablement organisés peut en effet se révéler particulièrement utile à l'historien médiéviste afin d'apprécier les différences doctrinales et identifier les lieux textuels autour desquels se cristallisaient les oppositions.

1. Cf. son ouvrage au titre aussi long qu'ambitieux : *Commentarii laconici ad sensum proemii paraphrastici in quatuor Sententiarum libros M. Petri Lombardi (...)* ubi hoc in isto volumine mira brevitare, ordine, ac claritate, non solum universa theologia continetur cum terminorum concordantia angelici, subtilis doctorum, Aegidii augustini, Baconiique carmelitae, sed etiam summam omnes controversiae Scoti in S. Thomam simul per singulos libros cum recentioribus, nec non oppositiones haereticas cunctas earum etymologiae, in cuiuslibet distinctionis finem reiectas, et earum scriptores, et contra centum millia falsorum deorum per abecedarium una cum ducentis et eo forte amplius antiquarum recentiorumque opinionum disceptationibus a R. P. M. Maurizio de Gregorio ordinis praedicatorum Siculo Cammarata, etc., cum additione eiusdem styli quam brevissimi in hac ultima impressione, omnium quaestionum et argumentorum Scoti, Aureoli, Gregorii Ariminensis et caeterorum, a principe thomistarum M. Iohanne Capreolo collectorum et solutorum, et per M. Paulum Soncinatem in divinum epitoma sic nuncupatum et formalizatum, quod dicitur Capreolinus plusquam decies impressum propter eius exitentia : nec non Montagnoli, Ripae episcopi, Gonzalez, Nugni, Nazgarii, Bagnezzi, Medinae et aliorum recentiorum ordinis praedicatorum loca citata ad solvenda argumenta scotistarum ultimorum, Herreriae, Radae, Vulpis plurimorumque, ut in fine prologi, etc., Naples, 1645.

2. Raffaele Bonerba, *Aegidianum propugnaculum philosophiam Divi Thomae et Scoti*, Palerme, 1661 ; Id., *Totius naturalis philosophiae disputationes in duplici parte per quatuor tractatus distributae. Pars prima de octo Physicorum libris et de coelo et de mundo, in quibus omnes Philosophiae inter D. Thomam et Scotum controversiae principales ita cum doctrina Eremitarum luminis Cardinalis Aegidii illustrantur*, Palerme 1661 ; *Pars secunda, in qua omnes de generatione et corruptione, atque de anima in D. Thomam et Scotum Controversiae principales cum doctrina Card. Aegidii illustrantur*, Palerme, 1671. Sur la figure de Bonerba, voir S. Burgio, « Filosofia e Controriforma in Sicilia nel secondo Seicento », *Archivio Storico per la Sicilia Orientale*, 92 (1996), p. 111-142.

3. Juan Caramuel Lobkowitz, *Leptotatos latine subtilissimus*, Vigevano, 1681, *Specimen*, p. 16 b : « Igitur Subtilem Doctorem siquidem sic disponente Altissimo, non possum hodie in Duce eligere ; adsumam eum in Lucem, ut Mentem Angelici Doctoris asequat in obscurissimis Difficultatibus. »

Il y eut aussi de nombreuses controverses doctrinales au sein du scotisme de stricte obédience, qui dépassaient souvent le cadre de la rivalité chronique entre conventuels et observants. Ainsi, à Alcalá il y eut une dispute mémorable qui opposa Juan Merinero et Juan Muñoz, ce dernier reprochant au premier d'avoir défendu comme certains jésuites une doctrine de la prédestination *post praevisa merita*¹. Un exemple classique est la lutte qui opposa à Rome John Punch et Bartolomeo Mastri, qui s'engagèrent dans des controverses interminables sur nombre de questions, comme celle de la création de formes surnaturelles à partir de la matière, la relation précédant ses termes, le nombre des catégories et leur applicabilité à Dieu (en quel sens Dieu peut-il être dit substance ?), et surtout la question du statut ontologique de l'*esse diminutum*. Les passages de Duns Scot traitant de cette question du statut de l'être qui convient aux « êtres de pensée » (donc les possibles, distingués des pures fictions) a donné lieu à de véritables schismes dans l'école scotiste moderne, et les spécialistes du scotisme du XX^e siècle ont d'ailleurs retrouvé, par un singulier phénomène de répétition hyperbolique, les clivages du XVII^e siècle². Par ailleurs, en dépit de la structuration accrue de l'école, des syncrétismes continuèrent à fleurir. D'abord parce que même si certains des premiers commentateurs de l'école franciscaine post-scotiste (comme Guillaume d'Alnwick, François de Marchia ou Landolphe Caracciolo) étaient largement tombés dans l'oubli au XVII^e, d'autres grands docteurs franciscains bénéficièrent également des fruits du renouveau scolastique et eurent chacun leurs admirateurs dévoués : Guillaume d'Ockham gardait quelques lecteurs fidèles³, Luca Silvestro a repris en 1591 les *Quaestiones* de Richard de Mediavilla sur les Sentences, Costanzo Boccadifuocco a réédité en 1596 le commentaire de Pierre Auriol⁴, et le conventuel Urbano a

1. Juan Muñoz, *Disceptationes et argumentarum complutensium circa varias Sacrae Theologiae doctrinas*, Saragosse, s.d. (1649), p. 98-102.

2. Cette thèse avait déjà été fortement discutée sur la chaire de scotisme à Salamanque au début du XVII^e, comme le signale l'augustin Basilio Ponce de León (Pontius Legoniensis), *Variarum disputationum ex utraque theologia scholastica et expositiva*, Salamanque, 1611, rel. 5, p. 568-585 : « Quae fuit in petitione cathedrae Scoti tertia ex tempore, circa id, quod disputat Scotus in lib. I Sententiarum, dist. 43 ». L'historiographie du scotisme reproduit aujourd'hui les mêmes divisions, entre une tendance 'poncienne' insistant sur l'émergence d'une ontologie des essences indépendantes de la pensée divine (S. Knuuttila, L. Honnefelder, O. Boulnois, etc.) et une tendance 'mastrienne' insistant au contraire sur leur dépendance à l'égard de la production par l'intellection divine (H. J. Werner, A. B. Wolter, A. Santogrossi, etc.). Sur cette question, voir la mise au point de T. Hoffmann, *Creatura intellecta. Die Ideen und Possibilien bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius*, Münster, 2002 (en cours de parution). Cette controverse se poursuit jusqu'au XVIII^e, lorsque Manuel Pérez de Quiroga jugeait par exemple « que les opinions de Mastri ne sont ni conformes à la raison, ni à l'œuvre de Scot ». Cf. *Bella domestica philosophica*, op. cit., p. 1. Il y redéfend par exemple la doctrine de l'analogie sur une base scotiste, *Ibid.* q. 5, p. 55-77 : « Utrum ens univoce dicatur de Deo et creaturis, substantia et accidenti ? »

3. Cf. par exemple l'œuvre du conventuel italien Bonaventura Teoli (Theulus), *Gulielmi Okam nominalium principis philosophia*, Rome, 1635, qui entendait montrer l'influence des thèses du *Venerabilis Inceptor* sur la scolastique de son temps.

4. Sur le caractère stimulant de la philosophie d'Auriol pour les scolastiques du XVII^e, voir l'étude de S. K. Knebel, « Entre logique mentaliste et métaphysique conceptualiste : la *distinctio rationis ratiocinantis* », à paraître dans le prochain numéro de cette revue.

réédité en 1603 la *Summa Halensis*. Enfin, il y eut également une renaissance bonaventurienne, surtout au sein de l'école capucine, l'exemple classique étant le cours de Bartolomeo Barbieri da Castelvetro¹. Il y eut aussi le maintien de certaines traditions particulières et régionales : jusqu'au début du XVII^e, la tradition d'un scotisme marqué par l'averroïsme et l'alexandrisme restait bien vivante dans les milieux vénéto-padouans², ce qui avait notamment impliqué le retour en force de problèmes comme celui de l'individuation et qui témoignaient de toute l'actualité du problème de l'haecceité³. C'est dans cette tradition que furent composés des commentaires à Aristote de très haute tenue, comme ceux de Filippo Fabri⁴ (Philippus Faber, 1564-1630), ou encore que devait faire ses premières armes Bartolomeo Matri lui-même. Un autre exemple d'un tel syncrétisme régional est le développement, en écho à la puissante renaissance du lullisme, d'une tradition scotistico-lullienne, en particulier sur les terres historiques du lullisme que furent la Catalogne et Majorque. Au point qu'à Majorque, nous assure-t-on, « il n'y a pas moins de scotistes que d'entendements »⁵.

3. L'influence externe du scotisme

Si ce rapide survol ne manquera pas de convaincre de la vivacité du scotisme au sein de l'école franciscaine, qu'en est-il de son influence externe ? Comment apprécier son impact sur l'ensemble de la culture théologique du XVII^e ? On a évoqué plus haut cette véritable rupture paradigmatique inaugurée par la théologie scotiste, dont certaines intuitions de base ont continué à imprégner toute la culture de la fin du Moyen Âge, comme en particulier le projet d'une science théologique dont l'objet serait le contingent ou encore

1. Bartolomeo Barbieri, *Cursus theologicus ad mentem Seraphici Doctoris S. Bonaventurae*, Lyon, 1687. Sur cette figure et le développement de la scolastique « bonaventurienne » en milieu capucin, voir A. Maggioli, P. Maranesi (éd.), *Bartolomeo Barbieri da Castelvetro. Un cappuccino alla scuola di San Bonaventura*, Rome, 1998.

2. Cf. A. Poppi, « Il contributo dei formalisti padovani al problema delle distinzioni », in *Problemi e figure della scuola scotista del Santo*, Padoue, 1966, p. 601-790, ici p. 723-773 ; C. Bérubé (éd.), *La tradizione scotista veneto-padovana*, Padoue, 1979.

3. Cela rapprochait également à nouveau le scotisme des problématiques platoniciennes. Cf. Agostino Nifo, *De intellectu*, I, 3, 32, cité par B. Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Rome, 1945, p. 162-163 : « Ficinus ... vult rationales animas diversari numero per quosdam modos intrinsecos, quae sunt differentiae individuae, a quibusdam dictae haecceitates, et hoc sentire dicit Proclum et Plotinum apud Platonicos. »

4. Cf. Filippo Fabri (Philippus Faber), *Philosophiae naturalis Ioannis Duns Scoti*, Venise, 1602 ; *Expositiones in libros metaphysicorum Aristotelis*, Venise, 1637. Sur cette figure, voir Ch. B. Schmitt, « Filippo Fabbro and Scepticism : A Forgotten Defence of Scotus », in *Storia e cultura al Santo di Padova*, éd. A. Poppi, Vicenza, 1976, p. 309-312 ; Id., « Filippo Fabri's *Philosophia naturalis Io. Duns Scoti* and its Relation to Paduan Aristotelianism », in *La tradizione scotista veneto-padovana*, op. cit., éd. C. Bérubé, p. 305-312.

5. Juan Francisco Pérez López, *Instantes del Heroe Subtil, y Mariano*, op. cit., p. 109 : « En Mallorca no hay menos Escotistas, que entendimientos ; toda aquella Isla, es una Estampa de Escoto. »

celui d'une éthique de la liberté de la volonté cherchant à se démarquer du « déterminisme psychologique » de la tradition aristotélicienne, dans le sillage direct des condamnations de 1277¹. La culture de la Renaissance restait à ce titre profondément imprégnée d'idéaux scotistes – au point que l'on a pu parler d'un Bodin scotiste, d'un Pic de La Mirandole scotiste, et même, signe qu'il ne faut pas toujours prendre les invectives rhétoriques à la lettre, d'un Érasme scotiste². Mais c'est au sein de la culture scolastique posttridentine que cette influence du scotisme se fit le plus clairement sentir. Assurément, le rôle d'avant-plan que jouèrent les franciscains à différents moments de la « Réforme » catholique, au premier chef lors du Concile de Trente³, eut pour effet la coloration nettement scotiste d'une série de canons, comme par exemple l'insistance sur l'absolue faiblesse de la volonté capable de refuser (*dissentire*) l'appel de la grâce⁴. Cela se poursuivit lors des fameuses controverses de *auxiliis*⁵, qui firent suite à la publication de la *Concordia* (1588) du jésuite Luis de Molina, et on vit à ce titre se mettre en place une série d'alliances stratégiques entre franciscains et jésuites, dont on donnera un aperçu ci-dessous. Mais plus étonnante peut sembler la contamination « inconsciente » par certaines thèses scotistes de ceux qui sont *a priori* ses ennemis les plus acharnés, à savoir l'école dominicaine elle-même, ce qui prouve une fois de plus à quel point le scotisme a profondément influencé la « théologie normale » de la fin du Moyen Âge. Dans le cadre des querelles sur la question de la prescience divine des futurs contingents, le sévère dominicain salmantain Domingo Báñez (1528-1604), lui-même pourtant toujours prompt à accuser Duns Scot de la plus pure hérésie, était à l'origine d'une interprétation résolument

1. Le souvenir des *articuli parisiensi* était toujours bien vivace au XVII^e, même s'ils étaient souvent mal datés. Le jésuite sévillan Diego Ruiz de Montoya, excellent historien, rappelle ainsi que les doctrines insistant sur l'autonomie de la volonté par rapport à l'intellect étaient bien une réponse aux erreurs « condamnée par l'évêque Étienne en 1226 (*sic*) ». Cf. *Commentarii ac disputationes de scientia Dei, de ideis, de veritate ac de vita Dei*, Paris, 1629, tr. 3, disp. 50, p. 472 b-473 a.

2. Cf. par exemple E. Tierno Galván, « Los supuestos escotistas en la teoría política de Jean Bodin » (1951), in Id., *Escritos (1950-60)*, Madrid, 1971, p. 95-118. Sur Érasme, voir J.-Cl. Margolin, « Duns Scot et Érasme », in *La tradizione scotista veneto-padovana, op. cit.*, p. 89-112. D'une manière générale, voir G. Di Napoli, « Duns Scoto nel Rinascimento », *Studi Francescani* 73 (1976), p. 345-368 ; Id., « Duns Scoto nel Rinascimento italiano », in *La tradizione scotista veneto-padovana, op. cit.*, p. 265-288 (sur Pic de La Mirandole, Teslio, Campanella), ainsi que plusieurs autres contributions du même vol. portant sur Zabarella et Galilée.

3. Sur le rôle des franciscains au Concile de Trente, voir V. Heynck, « Die Stellung des Konzilstheologen Andreas de Vega zu Duns Skotus », *Franziskanische Studien*, 27 (1940), p. 88-108, 129-148 ; Id., « Controversy at the Council of Trent concerning the Doctrine of John Duns Scotus », *Franciscan Studies*, 9 (1949), p. 181-258 ; Id., « Der Einfluss des Skotismus auf dem Konzil von Trient », *De Doctrina Ioannis Duns Scoti, op. cit.*, IV, p. 259-290.

4. Cf. à ce sujet mon étude dans le prochain numéro de cette revue : « Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence. Les sources angéologiques de l'anthropologie moderne. »

5. Cf. par exemple les études de cas de I. Vázquez Janeiro, « El arzobispo Juan de Rada y el molinismo », *Verdad y vida*, 20 (1962), p. 351-96 ; Id., « Tres votos inéditos de Fr. Juan de Cartagena sobre las controversias de *Auxiliis* », *Verdad y Vida*, 22 (1964), p. 189-231 ; Id., « Fr. Francisco de Herrera, OFM, y sus votos en la controversia de *auxiliis* », *Verdad y vida*, 23 (1965), p. 271-318.

volontariste de la prévision des futurs contingents, selon laquelle la volonté divine est conçue comme l'opérateur de la vérité et de la fausseté des propositions sur les futurs contingents, dans un esprit bien plus proche du Docteur Subtil que du Docteur Angélique¹.

Assurément, le canal de diffusion le plus efficace et le plus déterminant des philosophèmes et théologoumènes scotistes à l'extérieur de l'école franciscaine fut l'action d'un nouvel ordre religieux à la fois offensif et d'avant-garde, à savoir la Compagnie de Jésus, dont on connaît l'influence considérable qu'elle eut sur la formation intellectuelle de l'Europe du XVIII^e, tant dans le monde des collèges catholiques que dans l'émergence et la systématisation de la *Schulmetaphysik* protestante². Si la *ratio studiorum* (1586-1599) s'inscrit à première vue dans la continuité du mouvement doctrinal de rénovation du thomisme, elle concédait à ses commentateurs une liberté d'interprétation considérable³. Un simple coup d'œil au relevé généralement

1. Un rapprochement remarqué par Leibniz, *Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, publiés et annotés par G. Grua, 2 vol., Paris, 1948, vol. I, p. 347-348 : « Hodieque Dominicani pugnantes pro rerum existentia in aeternitate tamen volunt ex divinae voluntatis determinatione pendere ». Mais cela avait déjà été relevé bien avant lui par les jésuites : Luis de Molina, *Commentaria in primam*, q. 14, a. 13, disp. 15, Lyon, 1622, p. 200 b : « Quidam D. Thomae discipulis, solis verbis differens a Scoto, hanc eandem sententiam tribuit D. Thom. » ; Rodrigo de Arriaga, *Tractatus de scientia Dei*, disp. 20, s. 3, in Id., *Disputationes theologicae in primam partem D. Thomae*, vol. I, Anvers, 1643, p. 205 a : « Thomistae fere omnes dicunt, cognosci et in ipsa voluntate creata affecta praedeterminatione, et in ipsa voluntate divina, ut efficaciter volente omnes effectus creatos. Hoc ultimum etiam docent Scotistae, quia eam voluntatem efficacem in Deo ponunt. »

2. L'histoire de la diffusion des thèses jésuites dans les universités protestantes est désormais bien connue. Cf. e.a. K. Eschweiler, « Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrhunderts », in *Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft* 1 (1928), p. 251-325 ; M. Robbers, « De spaans-scholastieke wijsbegeerte op de noordnederlandsche universiteiten in de eerste helft der 17^e eeuw », *Bijdragen*, 17 (1956), p. 26-55 ; Ch. Lohr, « Metaphysics », in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, op. cit., p. 537-638 ; U. G. Leinsle, *Reformversuche Protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*, Augsburg, 1988. Les thèses scotistes y arrivent souvent dans les valises des jésuites, comme on peut s'en apercevoir en feuilletant des manuels classiques comme ceux de Jakob Thomasius ou de Daniel Stahl. L'analyse de l'influence du scotisme sur la *Schulmetaphysik* mériterait à elle seule une étude indépendante, et on se limitera ici à un seul exemple : la formule célèbre de Leibniz prévenant « qu'il n'est pas à propos d'aller tout à fait au-delà de Dieu : et [...] il ne faut point dire avec quelques scotistes que les vérités éternelles subsisteraient, quand il n'y aurait point d'entendement, pas même celui de Dieu. Car c'est à mon avis l'entendement divin qui fait la réalité des vérités éternelles. » (cf. G. W. Leibniz, *Théodicée*, § 184, in *Philosophische Schriften*, éd. Gerhardt, Berlin, 1875-90, VI, p. 226) est en fait tirée de son maître Jakob Thomasius, *Dilucidationes Stablianae, hoc est in partem priorem Regularum philosophicarum Danielis Stablii*, Leipzig, 1676, p. 24-25, qui tire lui-même ses informations de la *Theologia naturalis* (Lyon, 1622, p. 790 ab) du jésuite lyonnais Théophile Raynaud, qui renvoie pour sa part au scotiste tardo-médiéval Nicolas Bonet... De telles stratifications méritent d'être analysées au cas par cas, et permettent de déterminer l'influence (positive ou négative) des thèses scotistes dans la *Schulmetaphysik*. On peut aussi le démontrer à partir de l'exemple du principe d'individuation (Leibniz citant abondamment les scotistes médiévaux et modernes), comme l'a fait T. Hoffmann, « Individuation bei Duns Scotus und bei dem jungen Leibniz », *Medioevo*, 24 (1998), p. 31-87.

3. Sur les questions d'orthodoxie thomiste en milieu jésuite, voir le travail classique de V. Beltrán de Heredia, « La enseñanza de Santo Tomás en la Compañía de Jesús durante el primer siglo de su existencia », *La Ciencia tomista*, 11 (1915), 388-408, repris dans les *Miscelánea*

très complet des *auctoritates* médiévales proposé par tout auteur jésuite dans ses disputes fait apparaître que la place privilégiée revient aux auteurs post-thomistes, et souvent en tout premier lieu au Docteur Subtil lui-même. En effet, les grands princes de la métaphysique jésuite, comme Francisco Suárez (1548-1617) et Gabriel Vázquez (1549-1604), n'avaient que « amour et révérence » pour le Docteur Subtil, à en croire Gaspar de Ribadeneira, l'un de leurs héritiers d'Alcalá, et bien d'autres observateurs extérieurs, comme le théologien hollandais Gisbert Voetius (1589-1676), firent remarquer que les jésuites ne cessèrent de « scotiser » (*scotizare*)². Dans l'ensemble, les rapports doctrinaux entre les jésuites et les franciscains étaient plutôt cordiaux, même s'il pouvait bien entendu également y avoir des phénomènes de crispation ou de vexation, comme Bartolomeo Mastri qui reprochait au jésuite Rodrigo de Arriaga (1592-1667) de philosopher comme s'il n'y avait que des jésuites sur terre³. Bien souvent, les jésuites prirent la défense de Scot contre les attaques dominicaines, au même titre que les scotistes fournirent des soutiens stratégiques appréciés lors des querelles *de auxiliis*. La doctrine du concours simultané défendue par les jésuites a ainsi souvent été perçue comme directement inspirée de Duns Scot⁴, de même que la théorie de la contingence défendue par Molina⁵. D'une manière générale, dans les que-

Beltrán de Heredia, op. cit., vol. II (1972), p. 309-342. Sur l'enseignement jésuite en général, voir L. Giard (éd.), *Les Jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, Paris, 1995 ; U. G. Leinsle, « *Delectus opinionum*. Traditionsbildung durch Auswahl in der frühen Jesuiten-theologie », in *Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger*, éd. G. Schmuttermayr e. a., Ratisbonne, 1997, p. 159-175 ; P. R. Blum, *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie, op. cit.*, p. 146-181 ; A. Romano, « Pratiques d'enseignement et orthodoxie intellectuelle en milieu jésuite (deuxième moitié du XVI^e siècle) », in *Orthodoxie, Christianisme, Histoire/Orthodoxie, Christianity, History*, éd. S. Elm, E. Rebillard, A. Romano, Rome, 2000, p. 241-260 (les deux avec une bonne bibliographie).

1. Gaspar de Ribadeneira, *Tractatus de scientia Dei*, Alcalá, 1653, p. 162 a : « Pater Suarez et Pater Vazquez pro amore et reverentia debitis Doctori subtilissimo ipsiusque praestantissimae scholae, tantum virum vindicarunt a calumniis immerito sibi impositis a Caetano et Banez. »

2. Gisbert Voetius, *Exercitia et Bibliotheca Studiosi Theologiae*, Utrecht, 1644, p. 603 : « Adde recentiores Iesuitas, qui non raro scotizant, quamvis scribant ad Thomam », cité par S. K. Knebel, *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550-1700*, Hambourg, 2000, p. 24, qui interprète d'une manière générale toute la scolastique jésuite du XVII^e comme une vaste « Renaissance du XIV^e siècle ».

3. Bartolomeo Mastri, Bonaventura Belluto, *Disputationes in Aristotelis Stagiritae libros de Generatione et Corruptione*, disp. 5, § 78, in *Cursus philosophicus*, vol. 3, Venise, 1727, p. 361 b, cité par S. K. Knebel, *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit, op. cit.*, p. 8.

4. Cf. le relevé de citations dans notre étude : « La doctrine médiévale des causes et la théologie de la nature pure (XIII^e-XVII^e siècles) », *Revue thomiste*, 101/1-2 (2001), p. 217-264, ainsi que J. Sagües Iturralde, « Escoto y la eficacia del concurso divino ante F. Suárez », *Estudios Eclesiásticos*, 41 (1966), p. 483-514.

5. Cf. Luis de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, éd. J. Rabeneck, Oña-Madrid, 1953, II, disp. 26, § 5, p. 166 : « Quin Scotus, qui apertius multo videtur nobis adversari, sane in quarto Sententiarum nobiscum prorsus consentit. » Sur les emprunts de Molina à Duns Scot, voir E. Dekker, « The Reception of Scotus's Theory of Contingency in Molina and Suarez », in *Via Scoti, op. cit.*, I, p. 445-454 ; Id., « Does Duns Scotus Need Molina? On Divine Foreknowledge and Co-Causality », in *John Duns Scotus (1265/6-1308). Renewal of Philosophy, op. cit.*, p. 101-111.

relles théologiques nées autour de la *scientia media*, les jésuites ont trouvé chez les scotistes leurs meilleurs alliés, s'il faut en croire l'historien jésuite Gabriel de Henao (1612-1704), puisque « ces franciscains figuraient parmi ceux qui ont de vive voix défendu la science moyenne dans cette tempête » et parce que la polémique contre celle-ci n'était dès lors « pas jugée digne de mains scotistes »¹.

Aussi, si l'on devait dresser un portrait de la théologie « normale » (au sens de Thomas Kuhn) pratiquée au carrefour des écoles au XVII^e, on observerait inévitablement une très forte prédominance de thèses scotistes sur à peu près toutes les questions de philosophie et de théologie, en dehors de l'école thomiste orthodoxe (représentée par l'école dominicaine ainsi que par certains carmes et bénédictins). Le « test » à faire est simple, et avait à l'époque déjà été suggéré par Anthony Hickey (Hiquaeus, 1586-1641), un franciscain irlandais auteur d'un petit questionnaire de 25 propositions demandant dans quel sens (celui de Scot ou celui de Thomas) la majorité des théologiens de son temps inclinait sur chacune d'entre elles²? La réponse était évidente, assurant en quelque sorte une victoire mathématique au scotisme. Le procédé mérite d'être réemployé aujourd'hui dès qu'il s'agit de comparer les nouveaux systèmes de l'âge classique avec leurs antécédents scolastiques, et conduirait à une révision considérable de l'*Index scolastico-cartésien* d'Étienne Gilson, comme l'a récemment bien démontré Roger Ariew pour le cas de la philosophie naturelle : en prenant un point de référence idéal tel que le cours du feuillant Eustache de Saint-Paul (1^{re} éd. 1609), désormais bien connu des spécialistes du cartésianisme, on se rend compte

D'autres exemples d'influences franciscaines sur le *Doctor Eschimius* ont également été présentées par P. Minges, « Suárez und Duns Scotus », *Philosophisches Jahrbuch*, 32 (1919), p. 334-340 ; B. Mendia, « Influencia de los maestros franciscanos en la psicología del conocimiento intelectual de Suárez », *Verdad y Vida*, 6 (1948), p. 421-453 ; E. Elorduy, « Duns Scoti influxus in Francisci Suárez doctrinam », in *De Doctrina Ioannis Duns Scoti, op. cit.*, vol. IV, p. 307-337.

1. Gabriel de Henao, *Scientia media historice propugnata, seu ventilabrum repurgans veras a falsis novellis narrationibus circa disputationes celeberrimas de scientia media*, Lyon, 1655, p. 19 a : « Hi Franciscani solatio nobis erunt, et complures, qui viva voce ubique terrarum patrocinantur Scientiae Mediae hac tempestate ; Scimusque, nonnullis acorem Felicis molestum fuisse ; illumque argumentandi locum adversus Scientiam Mediam non visum dignum Franciscani et Scotistae manibus... » Une alliance réelle de ce type s'était par exemple établie à Alcalá, où le franciscain Juan Muñoz s'était improvisé défenseur d'une doctrine de la science moyenne particulière. Outre le fait qu'il affirme que celle des Jésuites est conforme à Scot, il en propose une autre forme plus originale (*Disceptiones*, p. 57 : « ... hanc scientiam mediam, etiam ante decretum, validum habere fundamentum in Scoto. Sed aliam scientiam mediam veriorum et propriissimam ego adstrui, atque publice defendi, tum Toleti, tum etiam Compluti »), et attaque son confrère Francisco Felix qui la rejette. Cf. Francisco Felix, *Tentativae Complutenses*, 2 vol., Alcalá, 1642-1645.

2. Anthony Hickey (pseud. Dermicius Thadaeus), *Nitela franciscanae religionis, op. cit.*, p. 46-47 : « Harum quaestionum in Scholis decisionum quaerant adversarii quid Thomas in eis senserit, quidve Scotus, et in quam partem magis Doctores inclinant, nec mirum esse invenient, nec rarum si a doctrina D. Thomae, non modo Scotus, sed alii pariter in quibusdam recedant. » Parmi ces questions, on trouvait par exemple : « 6° Si angelus in primo instanti non potuerit peccare ; 7° Si in aeternitate res coëxistant Deo ; 11° Si praedeterminet Deus physice ad actus liberos nostram voluntatem. »

que la majorité des thèses défendues par Eustache peuvent être identifiées comme virtuellement scotistes¹.

Un exemple classique de la prégnance du scotisme est la doctrine bien connue selon laquelle les idées ou les concepts peuvent être pris en deux sens, le sens formel et le sens objectif, le premier désignant l'acte par laquelle une chose est connue, et le second la chose en tant que connue. Cette distinction devenue un lieu scolaire à partir de la fin du XV^e trouve son origine dans le vocabulaire de l'*esse obiective* et de l'*esse cognitum* développé par Duns Scot et affiné après lui par Pierre Auriol². Même si elle est le résultat d'un long processus de maturation, le fait de parler des choses comme vues sous un « concept objectif » ou de parler du concept comme de l'« essence connue » (*esse cognitum*) d'une chose pouvait bien être perçue comme un authentique héritage légué par ceux qu'on appelait alors en France les « Subtils ». L'éthique scolastique du XVII^e accuse également une telle permanence de motifs scotistes, à travers son orientation systématique sur base de l'opposition canonique entre nature et volonté. À la Renaissance déjà, les doctrines franciscaines de la suprématie de la volonté sur les autres puissances de l'âme (que l'on trouvait par exemple au XIII^e chez Gauthier de Bruges, Jean de La Rochelle, Jean Duns Scot mais aussi chez le séculier Henri de Gand) avaient profondément influencé l'anthropologie d'un Bernardin de Sienna ou d'un Pic de La Mirandole⁴. Au sein des cours de théologie morale posttridentins (en particulier dans les commentaires du type *de peccatis* ou bien *de actibus humanis*), la vieille thèse aristotélicienne et thomiste du *omnis peccans est ignorans* n'est quasiment défendue par personne en dehors de quel-

1. Cf. R. Ariew, *Descartes and the Last Scholastics*, loc. cit., p. 45-55 en particulier ; Id., « Scotists, Scotists Everywhere », *Intellectual News. Review of the International Society for Intellectual History*, 8 (2000), p. 14-21. En philosophie naturelle par exemple, Ariew propose de comparer différentes thèses telles que : 1 / la matière première est pure puissance (Thomas) / la matière première peut subsister indépendamment de la forme par la toute puissance divine (Scot) ; 2 / sans mouvement il n'y aurait pas de temps (Thomas) / le temps est indépendant du mouvement (Scot) ; 3 / l'immobilité de l'univers en entier est la référence du mouvement (Thomas) / l'espace est radicalement relatif : il n'y a pas de cadre de référence absolu pour le mouvement (Scot). Dans quasiment tous les cas, Eustache opte pour la thèse scotiste.

2. La bibliographie sur le sujet est désormais immense, depuis la recension par Dalbiez de l'ouvrage de Gilson. Cf. R. Dalbiez, « Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif. A propos du Descartes de M. Gilson », *Revue d'histoire de la philosophie* (1929), p. 464-472. Pour une mise au point récente, voir J.-Fr. Courtine, « La doctrine cartésienne de l'idée et ses sources scolastiques », in *Lire Descartes aujourd'hui*, éd. O. Depré, D. Lories, Louvain-la-Neuve, 1997, p. 1-20 ; ainsi que R. Ariew, M. Grene, « Ideas, in and before Descartes », in R. Ariew, *Descartes and the Last Scholastics*, op. cit., p. 58-76 ; L. Renault, « La réalité objective dans les *Premières objections aux Méditations métaphysiques* : Ockham contre Descartes », *Revue de métaphysique et de morale* 1 (2000), p. 29-38.

3. Cf. le texte de Léonard de Marandé reproduit en Annexe 2, qui évoque le vocabulaire des « Subtils ». Sur le développement et l'usage de cette distinction dans la tradition scotiste, voir dans ce vol. l'étude de M. Forlivesi, « La distinction entre concept formel et concept objectif dans la pensée de Bartolomeo Mastri. »

4. Cf. St. Swiezawski, « L'anthropologie philosophique du XV^e siècle sous l'aspect de l'influence du scotisme », in *Studia mediaevalia et mariologica P. Carolo Balic OFM septuagesimum explenti annum dicata*, Rome, 1971, p. 361-375.

ques intellectualistes thomistes isolés : libre à Descartes de croire qu'il s'agit là d'une « doctrine ordinaire de l'École »¹, mieux vaut se fier à l'opinion de Francisco Suárez qui rappelle que c'est au contraire la thèse opposée qui est aujourd'hui *communis*². Les scolastiques modernes n'écartent bien entendu pas l'idée que la faute morale inhérente au vouloir va d'ordinaire avec une certaine défaillance de l'esprit et que le péché s'accompagne toujours d'un relatif obscurcissement des lumières de la conscience, mais ils insistent avec Duns Scot sur le fait que cet obscurcissement de la conscience est en réalité déjà un *effet* de la connivence du vouloir avec le mal, et non simplement une explication de cette connivence. On pourrait multiplier à l'envi les exemples de cette pénétration de thèses scotistes dans la physique, la psychologie, la sémiotique, la théorie de la connaissance ou l'éthique scolastique moderne. Certains auteurs l'ont d'ailleurs partiellement fait pour nous, comme Kilian Kazenberger dans son petit manuel qui résume tout le scotisme sous forme de 100 thèses anti-thomistes³. Bref, si l'école franciscaine a semblé inconsolable jusqu'au XX^e siècle d'avoir manqué de peu l'opportunité de faire élire le Docteur Marial comme Docteur Commun de l'Église⁴, sur le terrain des affrontements doctrinaux, ce sont assurément les héritiers de Duns Scot qui ont le plus contribué à forger le discours de la « théologie normale ».

4. Conclusion

Symbole par excellence de la scolastique, le scotisme a souvent été vu comme le repoussoir de l'ancienne philosophie, dépassée par les nouveaux systèmes de l'âge classique. N'est-ce pas un désagréable vieillard écossais, accroupi dans une caverne, entouré de petits êtres virevoltants (les formalités), que rencontre Descartes sur la lune, au cours de son fameux voyage rapporté par le jésuite Gabriel Daniel⁵ ? Assurément, les rapports entre la scolastique scotiste et la *philosophia recentiorum* n'ont pas toujours été très chaleureux. Au début du XVIII^e, le franciscain autrichien Crescentius Krisper ne

1. Descartes, *Lettre à Mersenne*, 27 avril 1637.

2. Cf. Ioannes Duns Scotus, *Opus Oxoniense* III, d. 36, § 11-14 (Vivès XV, 627 b - 641 b) ; Francisco Suárez, *De peccatis*, disp. 5 [de causis propriis et interioribus peccatorum], s. 1, § 8 (Vivès IV, 555 a) : « Non est necesse praecedere in intellectu aliquem errorem speculativum, qui sit quasi origo ad peccandum. Est communis » ; Rodrigo de Arriaga, *De angelis*, disp. 23, s. 5, in Id., *Disputationes theologicae*, p. 253 b : « Nullum prorsus esse simpliciter necessarium defectum ex parte intellectus ad peccandum, nec positivum, nec negativum. (...) Argumentum pro hac sententia est, quia voluntas est potentia libera... » ; Id., *De actibus humanis*, disp. 6, s. 3, in Id., *Disputationes theologicae in primam secundae*, Anvers, 1649, p. 49 b : « Non esse necessarium errorem ullum ad peccandum. »

3. Cf. n. 49 *supra*.

4. Cf. O. Boulnois, « À la recherche d'un Duns Scot introuvable », in *Saint Thomas au XX^e siècle. Actes du colloque du Centenaire de la Revue thomiste 25-28 mars 1993, Toulouse*, éd. S.-Th. Bonino, Paris, 1994, p. 218-232.

5. Cf. Gabriel Daniel, *Le voyage du monde de Descartes*, La Haye, 1739 (1^{re} éd. Paris, 1690), p. 123. Sur ce voyage et cet épisode, voir J.-L. Solère, « Un récit de philosophie-fiction : le Voyage du monde de Descartes du P. Gabriel Daniel », *Uranie. Mythe et littératures* (Université de Lille III), 4 (1994), p. 153-183 (ici p. 176).

voyait toujours en Descartes rien de moins terrible que le Luther de la philosophie¹. On aurait pourtant tort de croire qu'il s'agit là de la seule réaction possible : car si Krisper était sur la défensive, c'est aussi parmi les scotisans que l'on avait recruté certains des apôtres les plus dévoués du cartésianisme, comme par exemple Antoine Legrand († 1699), un récollet originaire de Douai et missionnaire en Angleterre, où il fut l'un des principaux médiateurs entre les philosophies de Descartes et de John Locke².

Qu'est-ce qu'un scotiste alors ? Au XVII^e, la scolastique présentait une grande hétérogénéité de voies et de tendances, vérifiant ainsi un principe de base de la formation des écoles philosophiques, tel que l'avait énoncé Juan Caramuel Lobkowitz en prenant précisément l'exemple de l'école scotiste : dans toute école, on peut suivre soit la voie du littéralisme, soit celle de l'autonomie, soit encore celle de l'indépendance. Mais dans les trois cas, on peut toujours rester fidèle à certaines intuitions de base et donc toujours compter comme « scotiste »³. C'est pourquoi, en dehors de l'école franciscaine elle-même, on trouvera bien des traits scotistes chez leurs contemporains jésuites, minimes ou capucins, qui avaient donné à l'âge classique certains de ses scolastiques les plus originaux, mais également chez les partisans de la nouvelle philosophie et dans toute la nébuleuse de la *Schulmetaphysik* protestante. La permanence de thèses ou de théologoumènes scotistes dans les grands cours de l'époque est à ce titre l'un des leviers privilégiés pour étudier la transmission du *Gedankengut* médiéval. Mais il convient de rester conscient du fait que derrière l'appellation « scotisme », ce sont en réalité tous les débats du tournant du XIII^e au XIV^e siècle qui se cachent, et qu'en tirant le fil de Duns Scot, c'est une immense pelote d'auteurs médiévaux

1. Crescentius Krisper, *Philosophia scholae scotisticae*, Augsburg, 1735. Au XVIII^e, l'attitude des franciscains allait se modifier au fur et à mesure. Ainsi les œuvres de Fortunato da Brescia (*Philosophia mentis methodice tractata ad usus academicus*, Brescia, 1741-1742 ; *Philosophia sensuum mechanica methodice tractata*, Brescia, 1746) ou du conventuel Giuseppe Antonio Ferrari (*Philosophia peripatetica adversus veteres et recentiores praesertim philosophos firmioribus propugnata rationibus J. Duns Scoti*, Venise, 1746), ou en Allemagne celle d'Angelus Winkler (1722-1780), lecteur à Villigen puis à Wurzburg (*Dissertatio critico-philosophica de philosophia scotistica a novorum convitiis cindicata, una cum elementis mathematico-experimentalibus ad principia scotistica reductis*, Ratisbonne, 1755) cherchaient à concilier la philosophie scotiste avec la science expérimentale naissante. On assiste un peu au même phénomène de réaction et d'adaptation qu'au sein de l'école jésuite, tel qu'il a étudié par M. Hellyer, *The Last of the Aristotelians. The Transformation of Jesuit Physics in Germany*, thèse dactyl., San Diego, University of California, 1998.

2. Cf. Antoine Legrand, *Philosophia Veterum, e mente Renati Descartes more scholastico breviter digesta*, Londres, 1671 ; Id., *Institutio philosophiae secundum Renati Descartes nova methoda adornata et explicata*, Londres, 1675, plusieurs rééditions.

3. Juan Caramuel Lobkowitz, *Logica moralis seu virtualis* [in *Pandoxion physico-ethicon*, Campagna, 1668], p. 42 a [« De doctrina Scoti »] : « ... dico Decisiones Scoti esse paucissimas, plerasque ab ipso (quod et Patres Franciscani fatentur) indecisa relinqui, committique discipulorum genio. At hic ipse est triplex. Alii enim, ubi nihil ab Scoto resolvitur, eam sequuntur contradictionis partem quam Scotistae veteres, et non aliter putant debere subtilem Doctorem intelligi. Alii ingenii consulunt, et ut haec exercentur, eam partem eligunt, quam Thomistae rejiciunt, ut inter has scholas perpetua sit differentia et contentio. Alii libertatem amantes, illam eligunt partem, quam iudicant probabiliorem, plausibiliorem, aut etiam nonnumquam faciliorem. »

parfois oubliés au XVII^e que l'on risque de dérouler, et trouver en Henri de Gand, Guillaume d'Alnwick, Pierre Auriol, voire Pierre de Jean Olivi ou même Jacques d'Ascoli de nouveaux interlocuteurs. Aussi, analyser aujourd'hui les rapports entre, par exemple, Descartes, Malebranche ou Arnauld avec la scolastique ne doit assurément plus se faire, comme à l'époque d'Étienne Gilson, avec un vague « thomisme ». Mais ce serait une erreur tout aussi funeste de les comparer sans autre forme de procès avec les thèses de Duns Scot lui-même et de conclure rapidement à un hypothétique « omni-scotisme ». C'est la diffusion de thèses individuelles, héritées des controverses de la première grande scolastique des XIII^e et XIV^e, médiées par des voies diverses et des milieux scolaires multiples, qu'il convient d'analyser, afin d'éviter que le dialogue philosophique ainsi suscité entre les grandes figures de l'esprit par-delà les siècles ne soit artificiel. En histoire de la philosophie, il convient d'être radicalement empiriste : en suivant une thèse à la trace, dans les reprises, déplacements ou réfutations qu'elle subit école par école, folio par folio, ce qui reste le seul moyen de conjurer efficacement le caractère un peu magique de tous les discours sur l'« influence ».

Jacob SCHMUTZ,
Casa de Velázquez, Madrid.

ANNEXE 1

Une théologie scotiste entièrement composée en vers :
Anton Wissingh, *Medulla totius theologiae scholasticae*, Trèves, 1695¹

Tractatus primus de Deo uno et trino

DISPUTATIO 4

DE INTELLECTU DEI AC VOLUNTAS ET UTRIUSQUE OBIECTIS,
ATQUE ACTIBUS

Quaestio 1

Quodnam sit obiectum primum divini intellectus, etc.

1. Divina essentia est primum obiectum
In Dei scientia : eius per aspectum
Relucent et cetera, quaecumque vult scire,
Cuncta visibilia, nil potest nescire.

1. Anton Wissingh était un franciscain conventuel enseignant à Trèves à la fin du XVII^e. Outre cette *Medulla* en alexandrins (un ouvrage rare, dont je signale un exemplaire au Centre de documentation et de recherche religieuse de Namur), il composa plusieurs autres petits traités sur le sacerdoce et la pauvreté évangélique. Wissingh se range clairement du côté de la tendance « fidèle » des interprètes modernes de Duns Scot. Comme on le voit ici sur la question de la science divine, il défend fermement la dépendance de tous les possibles à l'égard du rôle constitutif de l'intellection divine. Sur ce débat qui a agité la scolastique du XVII^e, voir mon étude : « Un Dieu indifférent. La crise de la science divine durant la scolastique moderne », in *Le Contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII^e siècle*, Paris, éd. O. Boulnois, J. Schmutz, J.-L. Solère, à paraître.

2. Eminenter omnia namque includuntur
 In illa, praesentia hinc cuncta cernuntur :
 Speculum clarissimum ipsa est cunctorum
 Non solum praesentium, sed et futurorum.
3. Quae sunt contingentia, prius tunc cernuntur,
 Cum decreta libera praeintelliguntur :
 His latis, essentia cuncta praesentabit,
 Quasi sint praesentia, ea demonstrabit
4. Speculum essentia nam est naturale,
 Sub indifferentia repraesentans : quale
 Hinc non est idoneum ex se demonstrare,
 Decretum liberum nolit adiuvere
- [28] 5. Videre, olfacere, gustare, in Deo,
 Audire, et tangere dicuntur de eo :
 Cuncta in scientia Dei haec ponuntur,
 Eminenter omnia in hac includuntur.
6. Nam sensibus propriae nostris actiones
 In Deo tam variae non sunt sensiones :
 Potest per scientiam solam id praestare ;
 Non eget potentiam multam usurpare ;
7. Haec, *quaecumque audit, Spiritus loquetur*,
 Quisnam est, qui explicet ? Si interrogetur
 S. Augustinus solidam explicationem.
 Dabit, atque liquidam satisfactionem.
8. Audivit, et audiet, audit quae loquetur :
 Licet tempus variet, res non distinguetur :
 Tantum differentia temporis notatur,
 Actus permanentia numquam variatur.
9. Nam, quae Dei denotant operationem,
 Quando non significant extra, actionem,
 In quocumque tempore de Deo dicantur,
 Pro uno supponere actu explicantur,
10. Ut hic differentiis multis coexistit
 Successivi temporis, in quibus existit :
 Ad tempus praeteritum, praesens et futurum
 Actus exercitium idem est mansurum.
11. *Si quaeras* : possibles unde creaturas
 Novit et finibiles tandem extituras ?
 Respondeo quod praesentes fuerint obiective Deo,
 Non, quod praextiterint aeternae in eo¹.

1. Réfutation typique des scotistes à l'égard de la théorie thomiste de la présence éternelle et réelle des choses à Dieu : pour les scotistes, elles sont seulement présentes *objectivement* à Dieu. Cf. par exemple Barthélémy Durand, *Clypeus scotisticae theologiae contra novo eius impugnatores*, 2 vol., Marseille, 1685-1686, I, p. 272 : « Per Thomistas, Antichristus est realiter praesens respectu Dei et futurus respectu nostri. (...) [Sed] impossibilis est realis existentia in rebus ab aeterno. » Les jésuites suivaient généralement les scotistes sur ce point : Rodrigo de Arriaga estime par exemple que la manière de parler des thomistes d'une présence réelle est dure, à la limite de l'hérésie. Cf. *Disputationes logicae*, disp. 14, s. 5, § 82, in Id., *Cursus philosophi-*

12. Nil namque praecixit in Aeternitate :
 Deo nil coexistit tam interminate.
 Scivit nihilominus per unicum nosse,
 Quaecumque divinitus se sciebat posse.
 13. Et, quamvis scientia Dei terminatur
 Ad obiecta varia, at non mendicatur¹
 Ex obiectis talibus quasi dependeret,
 Ac si res extrinsecus Deum sic moveret
 14. Nam primum haec omnia praesentat obiectum
 [29] Repraesentabilia, per nullum defectum
 Hinc ab existentia actuali rei
 Non pendet scientia infinita Dei.

ANNEXE 2

La présence des *Subtils* dans le vocabulaire philosophique de l'âge classique, selon Léonard de Marandé, *Abrégé de toute la philosophie, familier et curieux* (1^{re} éd., Paris, 1642)².

[481] QUATRIÈME PARTIE

DES TERMES APPARTENANTS À LA MÉTAPHYSIQUE

[494] CONCEPTION OU CONCEPT ET OPÉRATION DE L'ENTENDEMENT

L'entendement est une faculté dont l'opération s'appelle « conception », parce qu'il conçoit une chose, laquelle auparavant il ne concevait et n'entendait pas. Tel est l'être de raison dont nous avons parlé ailleurs.

Or, parce que l'essence ou la nature d'une chose est le gibier de notre entendement, bien qu'il ne la connaisse ordinairement que par ses dehors (c'est-à-dire par ses accidents et propriétés), si est-ce que [495] la nature et l'essence du sujet sont

cus, Anvers, 1632, p. 203 a : « Dico secundo, Modus loquendi Thomistarum de coëxistentia ab aeterno durus est, quia videtur repugnare Scripturae, Conciliis et Patribus aientibus, nihil ab aeterno praeter Deum fuisse : ergo dum isti dicunt, creaturas coëxistisse ab aeterno, videntur veritati Catholicae opponi. »

1. La pensée divine ne « mendie » pas son objet, mais le constitue. Sur ce motif de la « mendicité », voir O. Boulnois, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII-XIV siècles)*, Paris, 1999, p. 132.

2. Léonard de Marandé commença sa carrière comme commis au greffe avant d'entrer dans l'état ecclésiastique. Son œuvre philosophique et théologique est un précieux témoignage de la traduction de la théologie scolastique latine en langue vernaculaire, comme en témoigne sa *Clef des philosophes* ou *Abrégé curieux et familier de toute la philosophie*, un petit in-12° qui connut un franc succès (éditions : Paris, 1642 ; Paris, 1645 ; Lyon, 1648 ; Toulouse, 1649 ; Rouen, 1653 ; Paris, 1656 ; Paris, 1658 ; Rouen, 1659), ainsi que les imposants volumes de sa *Théologie de saint Thomas, contenue dans la Somme* (Paris, 1668-1670). Il était également conseiller et aumônier du roi, et auteur de divers autres écrits de controverse religieuse, surtout dirigés contre le jansénisme, dont une *Réponse à la première lettre de M. Arnauld* (Paris, 1665). J'ai pris la liberté de moderniser l'orthographe française du texte, très variable selon les éditions et les passages, et je donne entre crochets la pagination de l'édition de Paris, 1645 (consultable à la Bibliothèque nationale de France).

toujours son objet et sa principale visée. C'est pour cette raison que les subtils appellent notre conception l'« essence de la chose conçue ».

Cette conception est formelle ou objective¹.

La conception formelle n'est autre chose que la ressemblance de la chose, ou de l'objet extérieur qui s'est actuellement formée en notre entendement ; d'où vient qu'on l'appelle formelle, c'est-à-dire forme peinte et ressemblante. D'autres l'appellent intentionnelle, parce qu'elle est l'intention et l'effort par lequel l'entendement se porte à la connaissance et à la découverte d'un objet autant qu'il lui est possible.

La conception objective est plutôt la chose conçue en l'entendement, en tant qu'elle lui tient lieu d'objet, que non pas la conception prise au sens de rigueur qu'est la formelle, parce que la formelle est l'acte par lequel l'entendement connaît et conçoit un animal. Mais depuis que cet animal est conçu en notre entendement, voilà la conception objective, c'est-à-dire le lieutenant² de l'objet extérieur, ou l'intention passive, parce qu'elle a dorénavant à souffrir tous les regards de l'esprit qui l'envisage de tous biais, et la tourne en toutes postures pour en juger plus sainement.

[496] Cette conception formelle est d'une unité réelle ou d'une unité de raison. Quand elle se forme sur un seul objet, elle est une d'unité réelle. Telle est la conception du Phœnix ou du Soleil formée en notre esprit.

La conception formelle appelée une d'unité de raison est celle que notre entendement recueille et forme de plusieurs sujets, qui sont d'une même nature, sous l'enclos d'un seul terme. Exemple, la conception formelle de l'étoile qui demeure en mon entendement après la vue de toutes les étoiles d'une belle nuit est une d'unité de raison, parce que cette conception est communicable en nature à toutes les étoiles du ciel, sans qu'elle ait plus d'inclination à l'une qu'à l'autre.

Et parce que la conception objective répond à la formelle, ce que nous avons dit de celle-ci se peut appliquer à celle-là.

L'une et l'autre de ces conceptions est dite précise de réalité ou de raison.

La première, lorsque notre conception est entièrement distincte d'une autre conception. Exemple, la notion ou l'idée du Soleil est autre en mon esprit que l'idée d'une étoile. Voilà une conception de réalité précise.

La seconde, lorsqu'une conception enferme plusieurs sujets, différents de nature et de définition. Exemple, la pensée et [497] la conception de l'animal que

1. Léonard de Marandé reprend ici une distinction entre deux types de concepts bien établie depuis le XVI^e, née de la conjonction des deux principales *viae* de la fin du Moyen Âge en matière d'explication de la connaissance : le concept formel, hérité de la noétique d'inspiration nominaliste et qui désigne l'acte par lequel l'esprit connaît, et le concept objectif, hérité quant à lui de la tradition réaliste et qui désigne l'objet connu, ou le corrélat objectif du concept formel. Cette distinction était bien établie chez les jésuites du XVI^e, par exemple Francisco de Toledo (Toletus), *Commentaria in tres libros Aristotelis De Anima*, Cologne, 1579, p. 161 *rb* ; Francico Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disp. 2, s. 1, § 1, trad. J.-P. Coujou, Paris, Vrin, 1998, p. 199-200. Cette distinction était également en usage dans la tradition scotiste moderne, comme le démontre dans ce vol. l'étude de M. Forlivesi, « La distinction entre concept formel et concept objectif dans la pensée de Bartolomeo Mastri. »

2. Traduction française et quelque peu militaire du *vicarium* (ou *supplere vicem obiecti*) de la scolastique, qui désignait la fonction médiatrice de la *species* ou du concept (plus tardivement). La formule « *vicair de l'objet* » a toutefois également été fréquemment utilisée dans la philosophie française du XVII^e.

mon esprit forge, comprend et enveloppe confusément en son unité, la nature de l'homme, du cheval et du lion. Et celle-ci est appelée « précise de raison » seulement.

La conception est abstraitive ou intuitive. L'abstractive se fait par les espèces des choses conçues en l'absence des objets, comme de songer à la ville de Rome en laquelle vous avez été autrefois.

L'intuitive est celle qui se forme sur la vue et la présence des objets. Telle est la conception qui se forme sur la vue actuelle de la ville de Rome.

La conception est simple, purement simple ou composée.

La conception simple est celle qui se renferme dans une unité, quoiqu'elle pût produire plusieurs conceptions. Exemple, l'homme que je me suis représenté en l'entendement, après en avoir vus plusieurs, est une notion simple, et néanmoins rien n'empêche que je ne forme autant de conceptions particulières et semblables dans mon esprit que j'ai vu d'hommes dans une Cité.

La conception purement simple est celle qui ne se peut partager en plusieurs conceptions. Exemple, la pensée que vous concevez de votre père ne peut être multipliée, puisque vous ne pouvez avoir qu'un père. Cette conception est dite chez les Logiciens première opération de l'intellect [498], parce que par elle les choses ne se présentent à nous qu'en détail et en particulier.

La composée est celle qui unit une conception à une autre. Exemple, de dire que l'homme est, voilà l'être, uni à l'homme, par votre conception, « appelée seconde opération ».

Que si vous y ajoutez encore une autre conception, en disant l'homme est bon, vous passez à la troisième opération, dont l'emploi est de comparer les choses, les conférer ensemble, rejeter ce qui lui plaît, pour choisir et attribuer au sujet ce que bon lui semble.

La conception est appelée vraie quand elle est conforme à la chose qu'elle représente, et fausse quand elle représente son objet autrement qu'il n'est pas.

ESSENCE

L'essence est ce qui tient le premier lieu et le plus considérable en quelque sujet que ce soit. Elle est proprement la racine de toutes les propriétés et perfections qui lui arrivent, de manière qu'à comparaison de l'essence, toutes les choses qui lui surviennent, soit existence, subsistance et propriétés, de quelque qualité qu'elles puissent être, ne peuvent à son égard passer que pour des simples ornements.

Elle est au respect de toutes les perfections [499], ce que la Souveraineté est à l'égard des duchés, marquisats, comtés et baronnies, dont elle est accompagnée, auxquels elle communique sa splendeur, mais ne reçoit point de lustre de ses inférieurs que d'une manière très impropre. Ainsi nous disons que la nature humaine donne plus d'éclat et d'excellence à l'homme particulier, auquel elle est communiquée, que ne font toutes les propriétés et qualités qui sont comme les embellissements et les dehors de sa nature individuelle.

L'essence dans les choses créées est proprement la possibilité, c'est-à-dire la constitution intérieure d'une chose précise et dénuée de ses modes, propriétés et accidents. Nous ne la pouvons comprendre que par abstraction et par le détachement que notre imagination fait de l'être intime d'une chose, d'avec ses accidents, propriétés et perfections adjacentes et inhérentes, comme de se figurer une rose

sans existence, sans feuille, sans bouton, sans étendue, sans quantité, sans couleur, sans odeur, bref sans aucun accident.

Nous ne pouvons pas dire de même de l'essence de Dieu et de ses perfections, parce qu'il n'y a rien en Dieu qui ne soit Dieu, et les perfections que nous lui attribuons sont Dieu même, et non pas des propriétés ou des accidents.

L'essence se prend quelquefois pour la nature ou la substance d'un sujet, bien [500] que sa nature soit quelque chose de plus épaissi et moins diffus que n'est pas l'essence, parce que celle-là indique ordinairement l'être de la chose revêtue de ses propriétés, ou du moins de quelques-unes à la réserve de la dernière, que nous appelons subsistance. Ce que ne fait pas l'essence qui représente seulement la chose à notre imagination, en tant que possible et rien plus. C'est en ce sens que la nature humaine de Jésus Christ anoblie de toutes ses perfections et unie à la nature divine en la personne du Verbe (sans aucun mélange ni confusion de natures), comprend l'essence de l'homme avec toutes ses perfections, à la réserve de sa propre subsistance.

L'essence dans les substances complètes ou composées de matière et de forme signifie quelquefois l'assemblage et l'union de l'une et de l'autre, en tant qu'elles composent et constituent un tout essentiel et complet. C'est en ce cas qu'il se peut dire que l'essence de l'homme est ce qui est formé par l'assemblage du spirituel et matériel, et l'union substantielle de l'âme et du corps.

L'essence se prend encore quelquefois pour la forme intérieure d'un sujet. Ainsi, les philosophes disent que la forme donne l'être à la chose, c'est-à-dire que par son arrivée, la chose devient parfaite et accomplie essentiellement.

[501] EXISTENCE

L'existence d'une chose créée est le mode, vêtement ou marque par laquelle l'essence est actée, c'est-à-dire que la chose possible et qui n'était pas encore est poussée hors de ses causes internes et passe de la possibilité à l'acte ou de l'être possible à l'être actuel.

Un exemple familier éclaircira mieux notre pensée. C'est ainsi que l'essence de la rose que mon esprit s'imagine pendant l'hiver dénuée de toutes propriétés et accidents, au point qu'elle vient à se produire et s'éclore par le secours de ses causes externes et internes, acquiert dans ce moment l'existence actuelle qu'elle ne possédait pas auparavant.

Quelques Subtils se figurent une existence possible, mais cela est trop métaphysique¹. Aussi ne peut-elle être autre chose que l'essence du sujet, qui n'est pas encore actuellement dans la nature et en l'ordre des choses créées.

L'existence est de deux sortes : la première est celle qu'on attribue à la substance, la seconde est celle de l'accident.

1. Il s'agit à nouveau d'une allusion à la querelle sur le statut ontologique de l'*esse diminutum* (et donc des purs possibles) qui divisait alors l'école scotiste : certains optaient pour l'être réel, d'autre pour l'être de raison, d'autres encore pour un troisième terme intermédiaire. Les scotistes n'employaient toutefois pas le terme contradictoire d'*existentia possibilis*, celui-ci leur était en réalité souvent imputé par leurs adversaires dominicains qui espéraient ainsi les confondre. Pour une excellente présentation par un scotiste français de ce débat, voir Martin Meurisse, *Rerum metaphysicarum libri tres ad mentem Doctoris Subtilis*, Paris, 1623, I, q. 14 [quid sit essential], p. 167 a sq. : « Dubitabit, an essentia possibilis dici possit realis ? »

L'existence de la substance est appelée de quelques-uns « subsistance », de ce qu'elle subsiste par ses propres forces. Mais ils se mécontent beaucoup, parce que l'existence est autre chose que la subsistance, puisque [502] la nature humaine unie à Jésus Christ a son existence propre et non pas sa subsistance. Donc la subsistance est quelque chose autre que l'existence de la substance.

L'existence de l'accident a cela qu'elle n'a pas de nom propre et particulier chez les Philosophes. Il est bien vrai qu'elle est opposée à celle de la substance, en ce qu'elle ne peut se maintenir qu'à l'aide d'autrui, et non par ses propres forces.

Comme fait la substance. D'où vient que quelques-uns ont prétendu l'appeler inhérence, parce que naturellement elle demande d'être appuyée et conjointe à la substance, comme le lierre à la muraille.

Mais il est certain que l'existence à l'égard de l'accident est encore autre chose que l'inhérence, puisqu'au Saint Sacrement de l'Autel, les accidents du pain et du vin ont leur existence actuelle, sans aucune inhérence ni attachement effectif. Et partant l'inhérence est quelque autre chose que l'existence de l'accident.

Enfin, l'existence d'une chose est proprement l'être de la même chose hors de ses causes, quand d'occulte et cachée qu'elle était dans la seule possibilité, elle vient à se découvrir et se rendre manifeste à nos yeux.

Et quand nous disons une chose être enclose et renfermée dans la cellule de ses [503] propres causes, c'est autant comme si nous disions qu'une chose peut être quelque jour, bien qu'elle ne soit pas encore présentement. C'est ainsi que la rose qui nous paraîtra au printemps prochain demeure pendant tout l'hiver enclose et renfermée dans ses propres causes, je veux dire dans le rosier.

Que si en cet état elle possède quelque être, il est purement essentiel et possible, et non pas actuel, c'est-à-dire qu'elle a de son essence la seule possibilité de l'être. Et de son existence, le privilège de se produire, se publier et se manifester actuellement.