

Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales
TEXTES ET ÉTUDES DU MOYEN ÂGE, 53

MOTS MÉDIÉVAUX
OFFERTS À RUEDI IMBACH

Édité par

I. ATUCHA, D. CALMA, C. KÖNIG-PRALONG, I. ZAVATTERO

PORTO
2011

OBSTINATIO. DE THOMAS D'AQUIN À GUILLAUME D'OCKHAM

TIZIANA SUAREZ-NANI

Questi è Nembrotto, per lo cui mal coto
pur un linguaggio nel mondo non s'usa.
Lasciamolo stare, e non parliamo a voto ;
chè così è a lui ciascun linguaggio,
come il suo ad altrui, ch'a nullo è noto¹.

Absent des dictionnaires philosophiques usuels, le terme *obstinatio* peut figurer à bon droit dans un lexique de philosophie médiévale, et à plus forte raison lorsqu'un tel recueil entend rendre hommage à un homme de lettres, d'idées et d'esprit qui aura consacré une partie considérable de son travail à mettre à jour des thèmes, des auteurs et des enjeux philosophiques jadis ignorés ou négligés par l'historiographie de la culture philosophique et théologique du Moyen Âge. Chercheur infatigable, à bien des égards «obstiné», Ruedi Imbach a toujours été – pendant mes études sous sa direction et tout au long des années qui nous ont réunis autour de projets de recherche ou d'enseignement – un modèle d'acribie et de dévouement au travail, d'enthousiasme intellectuel, de créativité et de curiosité pour l'inédit, de ténacité et de persévérance. Puisse-t-il reconnaître dans cette modeste contribution quelques traces de l'amitié et de la complicité intellectuelle qui nous lient depuis trois décennies.

Lorsqu'on parcourt les quelques 1.200 occurrences de la racine *obstinat* – déclinée en substantif (*obstinatio*), en adjectif (*obstinatus*, -a, -um), en adverbe (*obstinate*) ou en verbe – recensées par le site *Brepolis* pour la littérature patristique et médiévale², on s'aperçoit rapidement que ce terme revêt toujours une signification négative : entêtement, fixité, immuabilité, dureté du cœur et fermeture de l'esprit. Prenant une inflexion décidément morale, chez certains auteurs le champ sémantique du terme recouvre la malice, la perversité, le vice et le péché³ et

¹DANTE ALIGHIERI, *Inferno* XXXI, v. 77-81.

²Un nombre relativement petit en comparaison, par exemple, des occurrences des termes *intellectus* (19.729) *virtus* (17.973), *visio* (2.510) ou *prudentia* (3.622) répertoriées sur le même site.

³Par exemple : BONAVENTURA A BAGNOREA, *Breviloquium*, pars 3, c. 11, in *Opera omnia* V, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Quaracchi, Firenze 1891, p. 240 ; PETRUS LOMBARDUS, *Libri IV Sententiarum* II, dist. 43, c. unicum, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Quaracchi, Firenze 1916 I, p. 533 : «Obstinatio est induratae in malitia mentis pertinacia».

il est souvent associé au domaine de l'infernal et du diabolique⁴. Au travers de ces différentes connotations, un noyau de signification émerge et se cristallise autour de l'idée de dureté du cœur et de fermeture de l'esprit : «confessio enim os aperit, sicut obstinatio claudit»⁵ ; ou encore : «obstinatio non permittit nos ad alterius cor ingredi»⁶. L'obstination est ainsi conçue comme un obstacle qui empêche à la fois de recevoir et de se tourner vers autrui, comme une attitude de renfermement du sujet sur lui-même, séparé des autres, prisonnier de son entêtement. Hildegarde de Bingen voit dans cette attitude une forme de mort⁷, alors que Jean de Salisbury en fait, plus prosaïquement, la caractéristique du mulet⁸. Ainsi, de la tradition patristique au XII^e siècle, le terme apparaît principalement dans la littérature morale, voire pastorale, notamment dans des épîtres, des sermons et des sentences.

En dépit de son apparente parenté avec l'entêtement du mulet, l'obstination se profile au fil des textes comme un attribut des êtres raisonnables : elle relève de la faculté humaine d'agir en fonction du bien et du mal, c'est-à-dire de la volonté. Dans la plupart des textes, l'obstination renvoie ainsi à une volonté irrémédiablement mauvaise, aveuglée et incapable de choisir le bien.

La volonté peut-elle être à ce point mauvaise, désespérée et obstinée dans le mal ? Pour les penseurs du Moyen Âge, la réponse ne suscite pas l'ombre d'un doute : une telle volonté existe bel et bien ; elle constitue la caractéristique essentielle des démons.

En effet, à partir d'une donnée biblique unanimement reprise⁹, les penseurs du Moyen Âge considèrent que le péché des anges rebelles fut d'une gravité telle qu'il provoqua leur permanence dans le mal – leur obstination – et figea leur volonté, la rendant désormais incapable d'agir autrement que dans le mal et pour le mal. L'obstination comporte ainsi une nécessité – forme radicale de la fixité et de l'immuabilité sous-jacentes à la signification du terme.

Cette inflexion de la signification de l'obstination mérite d'être éclairée dans le contexte démonologique de la pensée médiévale. Dans cet univers intellectuel, l'obstination humaine implique certes l'entêtement et la fermeture d'esprit, mais elle n'est pas de nature à fixer l'homme pour toujours dans cette attitude, car celui-ci peut toujours modifier son comportement grâce à la liberté qui caractérise son agir volontaire. En revanche, s'agissant des anges et des démons, leur agir (intellectuel et volontaire) est instantané et immuable, de sorte que leur adhésion à un objet est définitive, irréversible. Ainsi, *avant* de choisir leur objet, les anges étaient libres d'y adhérer ou de s'y opposer, alors qu'*après* l'avoir choisi, ils y adhèrent ou s'y opposent de manière stable, immuable, nécessaire ; dès lors les anges bons

⁴Cf. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sermones in adventu Domini (Sermo 1)*, J. LECLERCQ, H. ROCHAIS (eds), *Sermones* t. 4, ed. Cistercienses, Roma 1966, p. 165.

⁵ISAAC DE STELLA, *Sermo* 38, A. HOSTE, G. SALET, G. RACITI (eds et trad.), SC 339, Paris 1987, p. 314

⁶BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sermones in assumptione beatae Mariae Virginis (Sermo 5)*, J. LECLERCQ, H. ROCHAIS (eds), *Sermones* 2, ed. Cistercienses, Roma 1968, p. 260.

⁷HILDEGARDIS BINGENSIS, *Liber vitae meritorum*, A. CARLEVARIS (ed.), CCCM 90, Brepols, Turnhout 1955, p. 210.

⁸IOANNIS SARISBERIENSIS, *Policraticus*, K.S.B. KEATS-ROHAN (ed.), CCCM 118, Brepols, Turnhout 1993, p. 414.

⁹Cf. Ps 73 :23 : «Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper».

persistent dans le bien et les anges rebelles – ou démons – dans le mal¹⁰. Le démon est ainsi devenu l'archétype même de l'obstination.

Lorsque l'on veut comprendre la manière dont les penseurs du Moyen Âge ont conçu l'obstination, il convient donc d'interroger les textes qui traitent des démons et de leur chute. Ces textes sont devenus progressivement le lieu d'un questionnement philosophique qui va bien au-delà de son origine biblique et qui ouvre sur des thématiques épistémologiques, éthiques et métaphysiques. C'est vers ces développements qu'il faut nous tourner à présent afin d'illustrer la portée que le terme et le thème de l'obstination ont pu revêtir dans la pensée médiévale, au moyen de quelques témoignages choisis dans la période qui va de Thomas d'Aquin à Guillaume d'Ockham.

Pour les penseurs du Moyen Âge, la donnée incontestée de l'obstination des démons soulevait quelques questions majeures, dont celle de la liberté et de la contingence de l'agir. Les auteurs que nous allons évoquer les ont examinées par le biais d'une enquête sur la cause et l'effet de l'obstination. Aussi les textes qui portent sur ce thème recèlent-ils d'importantes discussions sur la causalité dans l'exercice de la volonté et, dans la prolongation de ce questionnement, sur la liberté et la contingence de l'agir.

Accordant beaucoup d'importance à la stabilité et à la permanence qu'il attribue à la condition de la vie dans l'au-delà, Thomas d'Aquin reconnaît la liberté de choix à l'égard du bien et du mal uniquement aux êtres humains en cette vie – la vie future étant précisément caractérisée par la permanence d'un état qui résulte du mérite et du démérite¹¹ et qui prévaut sur la liberté de délibération¹².

Le principe de stabilité de la vie dans l'au-delà a une conséquence fondamentale pour les anges et les démons : leur volonté adhère de manière définitive et immuable à l'objet de leur choix, si bien qu'une fois posé, ce choix détermine à jamais leur volonté et la fixe dans le bien ou dans le mal¹³. Aussi, même si la capacité naturelle des démons à l'égard du bien demeure intacte, leur volonté, n'ayant pas opté pour le bien, est irrémédiablement mauvaise¹⁴. La cause de l'obstination des démons réside par conséquent dans leur adhésion première et irréversible au mal, dictée par leur connaissance immuable de cet objet¹⁵.

¹⁰Cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I, q. 64, a. 2 et *Scriptum super libros Sententiarum* II, d. 7, q. 1.

¹¹THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I, q. 64, a. 2 : «tenendum est firmiter, secundum fidem catholicam, quod et voluntas bonorum angelorum confirmata est in bono, et voluntas daemonum obstinata est in malo. [...] Causam autem huius obstinationis oportet accipere, non ex gravitate culpae, sed ex conditione naturae status. [...] Manifestum est autem quod omnia mortalia peccata hominum ante mortem sunt remissibilia; post mortem vero irremissibilia, et perpetuo manentia».

¹²Thomas distingue la volonté naturelle, toujours bonne, de la volonté de choix ou de délibération, qui chez les damnés est toujours mauvaise (THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae, Supplementum*, q. 98, a. 1 et *Summa theologiae* I, q. 64, a. 2, ad 5).

¹³IBID., a. 2.

¹⁴IBID., *Scriptum super libros Sententiarum* II, d. VII, q. 1, a. 2, P. MANDONNET, M.F. MOOS (eds), Lethiellieux, Paris 1929, p. 183 : «Respondeo dicendum quod in daemone est natura bona a Deo creata, sed voluntas mala : cuius malitiae ipsi sunt causa; et ideo omnis actus naturae eorum bonum est, sed actus voluntatis eorum est malus. [...] Possunt ergo daemones aliquem bonum actum ex genere facere, nullo tamen modo bona voluntate : cuius obstinationis diversimode assignatur».

¹⁵Cf. *supra*, note 13.

Tout en étant une caractéristique de la volonté mauvaise, l'obstination a donc sa source dans l'intellect des créatures spirituelles. Ainsi, l'explication thomasiennne de l'obstination résulte à la fois de sa conception de la nature spirituelle et de l'orientation intellectualiste de sa doctrine morale. En effet, pour expliquer l'agir des êtres de raison – qu'il s'agisse des hommes, des anges ou des démons – cette doctrine subordonne la décision de la volonté à la connaissance fournie par l'intellect¹⁶.

Henri de Gand ne partage pas la doctrine thomasiennne : sa position repose sur la primauté de la volonté par rapport à l'intellect, ce qui aboutit à la thèse de la causalité totale de la volonté sur l'agir¹⁷. Selon Henri, lorsque la volonté exerce pleinement sa liberté et pose un acte de délibération, elle veut son objet avec une telle efficacité qu'aucun obstacle ne peut l'en empêcher : «elle s'y fixe alors avec force (*impingit*) et s'y trouve enfoncée (*retunditur*) au point de ne pas pouvoir, ni vouloir, ni pouvoir vouloir en être extraite». Ce fonctionnement de la volonté des démons est illustré par l'image «d'un fer aigu qui pénètre la chair jusqu'à s'enfoncer dans les os et à ne plus pouvoir en être extrait»¹⁸. En revanche, pour Henri comme pour Thomas, l'être humain peut toujours modifier l'objet de son vouloir en cette vie (en tant qu'*homo viator*), car sa volonté ne possède pas la force et l'efficacité nécessaires pour faire de la délibération un acte définitif. Chez Henri, l'obstination des démons est donc à la fois due au fonctionnement de leur volonté irrémédiablement mauvaise, car définitivement attachée au mal (*in malum ligata*), et à la force de leur liberté, inextricablement enfoncée dans le mal. La faute initiale des anges rebelles a par conséquent entraîné la malice définitive de leur volonté, même s'ils gardent la liberté de faire le bien dans sa «racine originaire»¹⁹.

La position volontariste d'Henri de Gand n'accorde donc aucun rôle à l'intellect dans le déroulement du drame des démons : l'obstination est un attribut exclusif de la volonté, dont la force s'est en quelque sorte retournée contre les démons eux-mêmes en les empêchant à jamais d'exercer leur liberté originaire. Cette situation résulte du péché et en constitue aussi le prix : une punition conforme à la justice divine²⁰. Comme on le verra, la position radicale d'Henri de Gand sera critiquée même par des auteurs proches de son orientation volontariste, tels Jean Duns Scot ou François d'Ascoli.

Élève d'Henri à Paris, Godefroid de Fontaines identifie également l'obstination des démons à une volonté mauvaise désormais définitive, incapable de toute

¹⁶Cf. J. DE BLIC, «St. Thomas et l'intellectualisme moral. À propos de la peccabilité de l'ange», *Mélanges de Science religieuse*, 1944, p. 241-280 ; quelques aspects problématiques de cette conceptions ont été relevés par J.-L. CHRÉTIEN, *La voie nue*, Minuit, Paris 1990, p. 61-80.

¹⁷HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* IX, q. 5, R. MACKEN (ed.), Leuven University Press/E.J. Brill, Leuven/Leiden 1983, p. 127 ; *Quodlibet* X, q. 9, R. MACKEN (ed.), Leuven University Press/E.J. Brill, Leuven/Leiden 1981, p. 229.

¹⁸ID., *Quodlibet* VIII, q. 11, J. BADIUS (ed.), Parisiis 1518, f. 323x.

¹⁹IBID. : «Ad argumentum in oppositum, quod in eis [sc. demonibus] est liberum arbitrium, dicendum quod verum est, sed affectione sua in malum ligatum, ut scilicet libertas sit ibi ut in radice : in effectum tamen prosilire non potest».

²⁰IBID. : «Deus iusto iudicio decrevit illos se eis numquam esse daturum [auxilium ad habendum actum bonum]».

conversion vers le bien²¹. Toutefois, partisan de la théorie thomasiennne qui fait dépendre l'agir de la volonté de l'objet que l'intellect lui soumet, Godefroid situe la cause de l'obstination des démons dans leur penchant ferme et immuable vers l'objet choisi initialement (le mal), devenu désormais conforme à leur volonté²². En vertu de la causalité exercée par l'objet et de la dépendance de la volonté à l'égard de cet objet²³, Godefroid considère que l'obstination résulte de la détermination de l'agir volontaire par l'intellect – soit une conclusion qui se situe à l'opposé de la position d'Henri de Gand.

Nous assistons de la sorte, dans les réflexions et les débats médiévaux sur la nature et la cause de l'obstination, à un va-et-vient entre la volonté et l'intellect (ou son objet). L'obstination semble ainsi renvoyer à une propriété «mouvante» au gré des thèses épistémologiques et anthropologiques qui sous-tendent chaque position. Si le noyau irréductible de sa signification demeure celui de la fixité et de l'immuabilité qui rendent l'obstiné prisonnier de sa condition de damné – tel le Nemrod que Dante décrit dans l'*Enfer* –, sa situation dans le mécanisme de la délibération varie selon les thèses des divers auteurs relativement au fonctionnement de la volonté et au rapport de celle-ci à l'intellect.

Insatisfait des solutions proposées par ses prédécesseurs, Jean Duns Scot les critique sur plusieurs points. Entre autres aspects problématiques²⁴, il n'admet pas le recours à la distinction entre les êtres humains et les créatures spirituelles sur le plan moral – que ces dernières soient des anges ou des démons. En effet, si l'on pose que les hommes peuvent toujours modifier leur choix et revenir au bien, il faudra admettre qu'en vertu de leur plus grande perfection les créatures spirituelles le pourront également et à plus forte raison. D'autre part, les êtres humains et les démons font preuve d'une même obstination. Il faut donc lui trouver une explication commune, valable dans les deux cas – explication que les solutions précédentes ne sont pas en mesure d'offrir²⁵.

Contre la thèse de la détermination de la volonté par son objet (position de Thomas d'Aquin) et contre celle d'une volonté que sa liberté ferait «s'enfoncer» avec force dans son objet (position d'Henri de Gand), Duns Scot fait valoir la thèse de la double causalité – de la volonté et de l'objet – sur l'acte volontaire, tout en attribuant à la volonté le rôle principal²⁶. À partir de là, il affirme que la volonté des

²¹ GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* XV, q. VI, O. LOTTIN (ed.), *Le Quodlibet XV et trois Questions ordinaires de Godefroid de Fontaines*, Institut supérieur de philosophie, Louvain 1937, p. 38-39.

²² *IBID.*, p. 39 : «Causa autem istius obstinationis non faciliter potest assignari; [...]. Tamen videtur mihi quod rationabilior possit causa eius secundum illos qui ponunt quod voluntas movetur ab obiecto convenienti et conformi appetitui ipsius volentis assignari quam secundum illos qui ponunt quod voluntas in nullo mota ab alio movetur se in quocumque actu indifferenter. Credo ergo quod causa obstinationis in talibus est immobilitas eorum in illa dispositione secundum quam illud quod male appetunt factum est eis conforme, et substractio auxilii divini».

²³ *IBID.*, p. 43.

²⁴ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio* II, d. 7, q. unica, in *Opera Omnia* VIII, ed. Vaticana, Roma 2001, p. 69-119 ; *Lectura in II Sententiarum*, d. 7, q. unica, in *Opera Omnia* XIX, ed. Vaticana, Roma 1993, p. 1-14.

²⁵ *IBID.*, p. 75.

²⁶ *ID.*, *Lectura in II Sententiarum*, d. 25, q. unica, ed. Vaticana, in *Opera Omnia* XIX, Roma 1993, p. 254.

hommes comme celle des anges et des démons peut modifier ses actes et revenir au bien après avoir commis le mal, car elle demeure droite en sa nature²⁷. Par conséquent, ni l'intellect, ni la volonté pris isolément ne sont en mesure de rendre compte de la permanence des anges dans le bien et de l'obstination des démons dans le mal.

Pour échafauder son explication, Duns Scot distingue trois niveaux de bien et de bonté : le bien naturel, le bien vertueux et le bien méritoire. Partant, il situe la permanence dans le bien ou dans le mal au troisième niveau, celui du mérite et du démerite²⁸. S'agissant des démons, Scot affirme résolument qu'ils possèdent une volonté bonne relativement aux biens naturels. En outre, ils sont de droit en mesure d'agir selon la vertu, même si de fait ils choisissent toujours le mal²⁹. Sous ce double rapport il n'y a donc pas d'obstination³⁰. En revanche, les démons sont incapables d'agir au troisième niveau du bien, celui qui procure le mérite.

Il convient ici de préciser que pour Duns Scot la bonté est méritoire si elle résulte d'un acte accompli conformément aux principes de la charité et de la grâce, alors que l'obstination et la malice s'opposent à ces principes. Dans l'acte méritoire, outre l'objet (bon) et la volonté (bonne), il faut encore que la grâce divine rende l'acte digne de récompense³¹. En d'autres termes, la causalité qui intervient dans l'accomplissement d'un acte méritoire ne repose que partiellement sur la volonté et son objet ; elle nécessite en effet le concours d'un principe actif supplémentaire, à savoir la grâce divine. Pour cette raison, quand bien même le démon serait susceptible de bonne volonté et d'action vertueuse, il ne saurait accomplir un acte méritoire sans l'aide de Dieu³². Or cette aide lui est refusée, car la loi divine a établi – *de potentia ordinata* – que chaque créature au terme de sa vie sera récompensée ou punie selon son mérite ou son démerite : la justice de Dieu exige ainsi la punition des démons du fait même qu'ils se sont soustraits définitivement à la grâce divine³³. Dieu n'est donc pas la cause efficiente de l'obstination des démons, mais plutôt sa «cause déficiente», puisqu'il ne leur concède pas sa grâce³⁴.

Avec Duns Scot la cause de l'obstination est donc déplacée, extériorisée par rapport au sujet qu'elle affecte. Elle n'est plus le propre d'un intellect renfermé sur son objet (le mal), ni la caractéristique d'une volonté définitivement vouée au mal, mais le résultat d'une punition conforme à la justice divine. Elle constitue à la fois la faute et la punition des démons, puisque par elle ils sont privés à jamais de

²⁷ IBID., *Ordinatio* II, d. 7, q. unica, p. 88.

²⁸ Il s'agit de la «bonitas meritoria sive bonitas gratuita sive bonitas ex acceptatione divina in ordine ad meritum» et, respectivement, de la «malitia in demerito» (IBID., p. 88-91).

²⁹ IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura in II Sententiarum*, d. 7, q. unica, p. 12.

³⁰ Dans ce contexte Duns Scot introduit la notion de liberté d'indifférence, qui connaîtra des développements très significatifs dans la seconde scolastique : à ce propos, J. SCHMUTZ, «Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence. Les sources angélogiques de l'anthropologie moderne», *Les études philosophiques* 61 (2002), p. 169-198.

³¹ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio* II, d. 7, q. unica, p. 89.

³² IBID., p. 96.

³³ ID., *Lectura in II Sententiarum*, d. 7, q. unica, p. 8.

³⁴ ID., *Ordinatio* II, d. 7, q. unica, p. 104-105. La notion de «causa deficiens» ou «defectiva», utilisée par Duns Scot dans sa discussion sur la causalité du mal, a sa source chez AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De civitate Dei* XII, 6-9.

la grâce de Dieu³⁵. Ainsi, l'obstination est entièrement située dans l'ordre moral, où elle revêt une signification foncièrement négative. L'extériorisation de la cause de l'obstination trouve néanmoins un pendant positif dans la reconnaissance de la liberté et d'une possible volonté bonne des démons, du moins *de iure* : leur volonté demeure en effet capable d'accomplir des actes vertueux, même si *de facto* cela ne se produit jamais.

Pierre Auriol développe une conception novatrice de l'obstination, qui résulte notamment d'une confrontation avec Duns Scot. Sa position repose sur deux énoncés : 1) la volonté peut être soumise à une nécessité causée par un *habitus* qui l'oriente vers le bien ou vers le mal ; 2) en tant que juge équitable, Dieu a décidé de punir les anges rebelles en causant dans leur volonté un *habitus* mauvais qui induit une nécessité irréparable³⁶. L'obstination des démons résulte ainsi d'une disposition produite initialement par leur «acte misérable» (*actus essentialis miseriae*) et dont la causalité est analogue à celle d'une cause naturelle³⁷. Par cette disposition, la volonté des démons est figée dans un état de misère continu et inéluctable. La cause de l'obstination – qui avait été extériorisée par Duns Scot – est donc pour Auriol une disposition interne au sujet ; l'obstination devient ainsi une figure emblématique de la misère morale qui tient à jamais en otage la volonté des démons³⁸.

Cette position semble toutefois mettre en péril la liberté de la volonté comprise comme maîtrise (*dominium*) de ses actes³⁹. Pour faire face à cette difficulté⁴⁰, Auriol dissocie la contingence de la liberté : la contingence implique la maîtrise de la volonté sur ses actes (au sens de la liberté et de la contingence selon Duns Scot), alors que la liberté signifie la complaisance dans l'agir. Il s'ensuit que la stabilité et la permanence dans le bien ou dans le mal sont non seulement compatibles avec la liberté, mais qu'elles assurent en outre la continuité de la complaisance dans l'agir qui définit l'acte libre. Par ailleurs, l'immuabilité ne définit plus l'obstination, même si elle la connote, car l'obstination signifie désormais la complaisance dans le mal – une complaisance qui s'est installée dans l'esprit des démons à cause

³⁵ IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura in II Sententiarum*, d. 7, q. unica, p. 10-11.

³⁶ PETRUS AUREOLI, *Super II Sententiarum*, d. 7, q. unica, a. 1, Romae 1605, p. 88a-89a : «Respondeo. Primo ponam unam propositionem. Secundo unam conclusionem principalem. Propositio prima est haec : Possibile est esse habitum in voluntate, contra cuius inclinationem non potest voluntas moveri. [...] Secundo principaliter infero conclusionem intentam : quod obstinati non aliter possunt resilire, nisi quia iusto Dei iudicio cum peccato mortali intenditur habitus malitiae intensivus in voluntate [...]. Si ergo debeat voluntas angeli mali immobilitari in bono, vel in malo, rationabile est, quod immobilitetur per habitum».

³⁷ L'idée que l'obstination des démons est due à un *habitus* ou à une inclination habituelle avait déjà été formulée par THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 24, a. 10.

³⁸ Dans le deuxième article de la même question (p. 90-91), Auriol précise toutefois que la racine de l'obstination ne relève pas d'une condition intrinsèque à l'intellect ou à la volonté, mais uniquement de la disposition qui détermine la volonté du démon.

³⁹ PETRUS AUREOLI, *Super II Sententiarum*, d. 7, q. unica, p. 89b.

⁴⁰ Cette difficulté surgit en relation à la position de Duns Scot (cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura in I Sententiarum*, d. 39, q. 1-5, ed. Vaticana, in *Opera Omnia XVII*, Roma 1966, p. 493-494). Cette conception a été caractérisée comme doctrine de la «contingence synchronique». Cf. S. DUMONT, «The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency», *The Modern Schoolman* 72 (1995), p. 149-167.

d'un *habitus malitiae* les inclinant nécessairement vers le mal, sans pour autant supprimer leur liberté.

François d'Ascoli (ou «de la Marche»), qui a commenté les *Sentences* à Paris peu après Auriol (en 1319/20), propose une explication qui s'oppose délibérément à celle de son confrère. Reprenant à son compte certains aspects de la doctrine de Duns Scot et partant du principe de la liberté totale et inconditionnée de la volonté, François critique vigoureusement l'idée qu'un *habitus* puisse déterminer intrinsèquement l'agir de la volonté⁴¹. Il va par conséquent attribuer l'obstination à une cause extrinsèque à la volonté : à la décision divine de ne pas aider les démons à agir en vue du bien. Comme Duns Scot, François pose une causalité divine privative ou déficiente à l'origine de l'obstination des démons : elle consisterait soit à priver les démons de l'aide divine, soit à ne pas permettre qu'ils agissent conformément au bien⁴².

Pour François d'Ascoli l'obstination n'est donc ni une détermination intrinsèque à la volonté des anges rebelles, ni une condition acquise impliquant une nécessité : elle est plutôt une donnée de fait, produite par une décision de la justice divine. Ainsi les démons demeurent-ils intrinsèquement libres de vouloir le bien, même si de fait ils ne peuvent plus accomplir d'actes bons. Proche de la position scotiste, François s'en écarte toutefois par une affirmation plus radicale de la liberté de la volonté : Dieu est en effet la cause extrinsèque totale et suffisante (bien que «déficiente») de l'obstination des démons – une obstination qui est en définitive la conséquence du mauvais choix initial ; elle est le prix à payer par une volonté qui reste souveraine, mais qui a accompli un acte irréversible et irréparable.

Notre parcours s'achève avec un autre célèbre héritier de Duns Scot : Guillaume d'Ockham. Partant du principe de la toute-puissance divine, Guillaume n'hésite pas à sacrifier la liberté des anges rebelles en les soumettant à une nécessité. Il voit une causalité divine totale et efficiente à l'origine de leur haine obstinée de Dieu, à savoir de l'acte même par lequel ils deviennent démons. Cet acte de haine contredit formellement l'acte d'aimer Dieu, si bien que la volonté du démon ne peut pas choisir cet acte : elle est donc irrémédiablement soumise à la nécessité d'haïr Dieu induite par Dieu lui-même. L'obstination consiste alors précisément à ne pas pouvoir vouloir autre chose que la haine de Dieu⁴³ : elle signifie la permanence

⁴¹ FRANCISCUS DE MARCHIA, *Quaestiones in II Sententiarum*, q. 24, § 22-23, T. SUAREZ-NANI, W. DUBA, E. BABEY, G. ETZKORN (eds) II, Leuven University Press, Leuven 2010 (sous presse) : «Sed contra, ostendo quod nullus habitus potest necessitare voluntatem. Et arguo primo sic : illud quod necessitat aliquid per modum naturae et mere naturaliter excludit a voluntate omnem libertatem. Sed habitus, quidquid necessitat, si aliquid necessitat, necessitat per modum naturae et mere naturaliter ; eo enim modo necessitat potentiam, si eam necessitat, quo ipsam inclinat ; inclinat autem ipsam ad eius actum per modum naturae. Ergo etc».

⁴² *IBID.*, § 40-42 : «Tunc ex hoc potest declarari propositum et assignari causa obstinationis malorum ab extrinseco sic : [...] quod Deus ab aeterno statuit et ordinavit iusto iudicio eis qui, cum possent, nollent bene operari, se numquam cooperaturum ad bene operandum nec ad bene volendum, sive ad aliquod bonum opus. [...] Si vero teneatur alia via, [...] tunc potest dici quod, licet voluntas malorum posset quantum est ex se bene velle et bonorum male, Deus tamen iuste non sinit istos male velle nec illos bene propter opera praeterita utrorumque».

⁴³ GUILELMUS DE OCKHAM, *Quaestiones in II librum Sententiarum (Reportatio)*, q. 15, G. GAL, R. WOOD (eds), The Franciscan Institute, St. Bonaventure-New York 1981, p. 341-342 : «Eodem

dans cette haine.

Que Dieu puisse causer la haine de soi ne pose pas de problème pour Ockham : en effet, Dieu pouvant causer toute chose absolue indépendamment de toute autre chose absolue et distincte d'elle, il peut causer tout ce qu'il y a d'absolu dans l'acte d'haïr Dieu sans causer de malice ou de faute morale en cet acte (la malice étant une chose absolue distincte de la haine)⁴⁴. Autrement dit, le fait de causer la haine de soi n'implique en Dieu aucune malice ou faute morale, car il cause la haine en tant que réalité absolue, distincte et séparée de la malice et de la faute qui accompagnent l'acte d'haïr lorsqu'il est exercé par une créature⁴⁵. Par ailleurs, la haine n'est pas formellement un péché⁴⁶, tout comme d'autres actes à connotation morale négative (tels le vol et l'adultère) qui ne constitueraient pas un péché s'ils relevaient d'un précepte divin – celui-ci étant la seule norme de ce qui est moralement bon ou mauvais. Même de ce point de vue, Dieu peut donc causer la haine de Dieu chez les démons sans pour autant en être moralement blâmable. Reste à savoir pourquoi Dieu impose-t-il aux démons un tel acte ; une seule réponse semble possible selon Ockham : parce qu'il l'a voulu afin de les punir de leur faute⁴⁷. Avec certains de ses prédécesseurs Ockham partage donc la thèse de la causalité divine à l'égard de l'obstination, mais il se démarque radicalement de ceux-ci en faisant de Dieu la cause efficiente totale d'un acte de haine et en privant le démon de sa liberté par rapport à cet acte.

Ce bref parcours à travers quelques conceptions médiévales de l'*obstinatio* montre bien que les penseurs médiévaux avaient une vision fondamentalement négative de celle-ci. La connotation positive de ténacité ou de persévérance que l'obstination peut receler aujourd'hui leur était objectivement impensable. Le champ sémantique très limité de l'*obstinatio* semble précisément être à la source de la vigueur et de la finesse des analyses qui, comme on l'aura noté, ouvrent sur des questions d'une ampleur et d'une portée remarquables. En faisant intervenir l'obstination au cœur de la volonté, de la liberté de choix et de l'agir, les penseurs du Moyen Âge nous donnent un bel exemple de ténacité dans la formulation rationnelle des problèmes et dans la quête d'explications, lesquelles seules permettent de faire avancer le travail philosophique.

modo potest assignari ratio obstinationis malorum [angelorum] per hoc quod Deus causat tamquam totalis causa quidquid absolutum est in actu nolendi et odiendi Deum. Et ille actus non compatitur secum actum diligendi Deum nec aliquem actum bonum propter repugnatiam formalem inter illos actus. Et stante illo actu et conservato a Deo totaliter, non potest voluntas creata in oppositum de potentia sua absoluta. Et ideo, quamdiu stat iste actus, est voluntas obstinata, sic quod non potest oppositum velle».

⁴⁴IBID., p. 342.

⁴⁵Pour Ockham, la bonté morale, respectivement la malice, ne qualifient pas intrinsèquement un acte, mais connotent l'agir des créatures en tant qu'il est soumis aux préceptes divins : la haine sera donc moralement mauvaise lorsqu'elle va à l'encontre d'un précepte divin. En revanche, Dieu n'étant pas soumis à l'obligation d'un précepte, ses actes ne peuvent pas être qualifiés moralement : il peut ainsi causer la haine de soi sans que cette causalité puisse être qualifiée de faute morale ; cf. IBID., p. 343 et 353.

⁴⁶IBID., p. 343 : «Item odium non est formaliter peccatum, igitur potest causari a solo Deo».

⁴⁷IBID., p. 358.