

Proclus, Eustrate de Nicée et leur réception aux XIII^e–XIV^e siècles

Irene Zavattero

Università di Trento

Connu comme le *Commentator* par excellence de l'*Éthique à Nicomaque* (*EN*), Eustrate, métropolite de Nicée, est fameux pour le néoplatonisme dont il imprègne son exégèse du texte d'Aristote¹. Il est cité par les médiévaux comme étant une *auctoritas* concernant plusieurs sujets; dans cette étude nous traiterons des sujets plus spécifiquement proclusiens. Grâce aux travaux de Carlos Steel, Stephen Gersh et de Michele Trizio, nous savons qu'Eustrate a puisé à maintes reprises dans l'œuvre de Proclus². Trizio en particulier a montré que les mentions faites aux *Platonici* dans le commentaire d'Eustrate au I^e et au VI^e livre de l'*EN*, dissimulent une référence à Proclus, le premier contractant une dette envers le second³. Deux sujets sont plus spécifiquement concernés: celui de l'intellection, quand il touche notamment à la notion d'*intellectus possessus*, et celui de la causalité⁴. L'analyse offerte dans cette étude se concentre sur un aspect spécifique du domaine de la causalité, à savoir sur la théorie des trois états de l'universel.

Cette théorie, d'après la définition d'Alain de Libera, constitue un « best-seller de la scolastique »⁵, avec une longue histoire qui « court de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Age, tel un motif caché dans un tapis oriental »⁶. À partir de la moitié du XIII^e siècle, l'histoire de la doctrine des trois états de l'universel est marquée par une caractéristique qui provient clairement d'Eustrate. En commentant la critique d'Aristote à la théorie des idées de Platon (*EN* 1,4, 1096a11–1097a14), Eustrate utilise la théorie des trois états de l'universel, mais il en rapporte une version qui souligne la relation méréologique des parties au

1 Cf. Trizio 2016.

2 Cf. Steel 2002; Gersh 2014; Trizio 2009a.

3 Cf. Trizio 2011.

4 Cf. Trizio 2009b.

5 Libera 1992, p. 97.

6 Libera 1996, p. 103; Erisman 2011.

tout⁷. Cette version tout à fait caractéristique est élaborée en détails par Proclus dans les propositions 66–69 des *Éléments de théologie*. En particulier, comme l'a montré Trizio, la distinction elle-même figure en toutes lettres dans la proposition 67 et elle constitue une réminiscence de la formulation de la même doctrine citée dans la *Théologie platonicienne* du Diadoque⁸.

Étant entendu que, selon la proposition 66 (*omnia que sunt ad invicem aut tota sunt aut partes aut eadem aut altera*⁹), les êtres, considérés les uns par rapport aux autres, sont soit des parties soit des tous, Proclus pose que « toute totalité est ou bien antérieure à ses parties, ou bien composée de parties, ou bien immanente à une partie ».

Comme l'explique le commentaire de la proposition 67, le tout antérieur à ses parties est la *forme (species)* d'une pluralité d'êtres, préexistant (*praeexistit*) dans sa cause; le tout composé de parties est la forme « prise dans l'ensemble simultané de ses parties », à savoir le tout dans « sa subsistance propre »; le tout immanent à la partie est la forme saisie « en chacune de ses parties » devenue elle-même tout « par la participation au tout qui fait d'elle un tout partiel » – autrement dit: le tout participé.

Omnis totalitas aut ante partes est aut ex partibus aut in parte. Aut enim in causa uniuscuiusque species considerata, et totum illud ante partes dicimus quod in causa praeexistit; aut in participantibus ipso partibus, et hoc dupliciter: aut enim in omnibus simul partibus, et est hoc ex partibus totum, quo et quaecumque pars est minor quam totum; aut unicuique partium, ut ex parte facta totum secundum participationem, quod et facit partem esse totum partialiter. Secundum existentiam quidem igitur totum ex partibus, secundum causam autem, quod ante partes, secundum participationem autem, quod in parte. Et enim hoc secundum extremam demissionem totum, qua imitatur quod ex partibus totum, quando non quaecumque fit pars, sed toti potens assimilari, cuius partes tota sunt¹⁰.

C'est cette tripartition qui, superposée à la théorie des trois états de l'universel, aboutit à la curieuse division d'Eustrate, où le concept abstrait d'Aristote prend

7 Pour l'étude de la réponse d'Eustrate à la critique aristotélicienne du Bien idéale, cf. Giocarinis 1964 et Trizio 2016, p. 122–142.

8 Cf. Trizio 2009a, p. 108; Trizio 2016, p. 88–90.

9 Proclus, *Elementatio theologica*, prop. 66, p. 35, l. 12–13.

10 Proclus, *Elementatio theologica*, prop. 67, p. 36, l. 1–12.

la place du tout participé selon Proclus. Et, surtout, le tout antérieur à ses parties est la Cause première de Proclus et le Bien-en-soi de Platon défendu par Eustrate :

Tripliciter enim aiunt dici totum: ante partes, ex partibus, in partibus. Ante partes quidem illas species, quoniam ante multa quae ad illas, simplicissimas existentes et immateriales, facta sunt unaquaeque illarum substitit. Ex partibus autem composita et in multa partita, sive homoiomera (id est similium partium), ut lapis in lapides, totum existens ad partes in quas divisibilis est, quarum unaquaeque et nomen et rationem totius recipit, sive anhomoiomera (id est dissimilium partium), ut homo in manus, pedes, caput. Nulla enim partium hominis similis est toti, ut neque nomen neque rationem totius recipiens. In partibus autem, ut intelligibilia, quae et de multis et posteriora generatione dicuntur¹¹.

Eustrate associe directement le tout antérieur à ses parties (*ante partes*) aux formes transcendentes séparées, absolument simples et immatérielles, car elles subsistent avant la multiplicité des choses qui sont faites d'après elles. Ensuite le commentateur parle du tout résultant des parties (*ex partibus*), à savoir des composés (*composita*), et de tout ce qui est divisé en parties (*partita*), soit dans le cas des homéomères, c'est-à-dire «les choses composées de parties semblables, comme la pierre l'est de morceaux de pierre, chaque partie en laquelle le tout se divise recevant et le nom et la définition du tout», soit dans le cas des anoméomères, c'est-à-dire «les choses composées de parties dissemblables, comme l'homme l'est de mains, de pieds et d'une tête, aucune partie de l'homme n'étant semblable au tout et ne recevant le nom et la définition du tout»¹². Le tout qui se divise en parties (*in parte*), enfin, consiste dans les intelligibles qui sont dits de plusieurs et sont postérieurs selon la génération, à savoir les formes matérielles.

11 Eustrate de Nicée, *Enarratio in primum Aristotelis Moralium ad Nicomachum*, I, 4, p. 69, l. 4–p. 70, l. 14.

12 Pour la traduction française du passage d'Eustrate, cf. Libera 1996, p. 255. Ce passage du commentaire concernant les composés des parties homogènes ou non a été étudié par de Libera, qui a signalé une possible dépendance d'Eustrate envers Alexandre d'Aphrodise, cf. Libera 1999, p. 260–261. En réalité – comme l'affirme Trizio 2016, p. 139 – ce que de Libera attribue à Alexandre était à l'époque d'Eustrate un lieu commun retrouvable dans plusieurs textes philosophiques de l'Antiquité tardive, cf. Ammonius, *In Porphyrii Isagogen sive quinque voces*, p. 83, l. 1–23; Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libros commentaria*, p. 82, l. 27–34 et *passim* et Philophonos, *In Aristotelis Physicorum libros commentaria*, p. 25, l. 2–4, p. 202, l. 24–p. 203, l. 1 et *passim*.

Cette théorie, à la différence d'autres emprunts à Proclus, se distingue par un lexique caractéristique, qui révèle sans détours son origine proclusienne: par rapport à la doctrine des trois états de l'universel, on parle de *totum* à la place de *universale* et de *partes* à la place de *res*. Cela nous permettra, dans le premier volet de l'enquête, de suivre la fortune directe des emprunts faits à Proclus par Eustrate. L'analyse de cette réception fournit en outre l'occasion de confronter l'exégèse proposée dans la première moitié du XIII^e siècle par les premiers commentateurs latins à l'*EN*¹³ – qui lurent le premier livre, appelé *Ethica nova*, dans la version de Burgundio de Pise¹⁴ – et celle des commentateurs de la fin du XIII^e et du début du XIV^e siècle, qui utilisèrent la traduction de Robert Grosseteste ainsi que le commentaire d'Eustrate déjà mentionné¹⁵.

Le but de cette étude est d'évaluer si, grâce à Eustrate, il s'opère une rupture avec l'exégèse précédente et, surtout, si le Nicéen a joué un rôle actif dans la transmission de la doctrine des *Éléments de théologie* de Proclus. En outre on se demandera si la réception de sa pensée a constitué un autre chemin, indépendant, de pénétration des doctrines proclusiennes et non simplement une source générique du néoplatonisme. Plus précisément, (1) nous nous proposons de vérifier si dans les années 1247–1268, dates respectives des traductions du commentaire d'Eustrate et des *Éléments de théologie*¹⁶, quelques aspects de la doctrine de Proclus ont pénétré en Occident grâce à Eustrate. En deuxième lieu, (2) nous examinerons si ces emprunts à Proclus-Eustrate

-
- 13 Les premiers commentaires sont au nombre de six: le *Commenaire de Paris* (voir note 17), le *Commentaire d'Avranches* sur l'*Ethica vetus* (ms. Avranches, Bibliothèque municipale 232, f. 90^r–123^r), le *Commentaire du Ps.-Peckham* sur la *nova* et la *vetus* (le texte complet: mss. Firenze, Biblioteca nazionale, Conventi soppressi G4 853, f.1^{ra}–77^{va}; Oxford, Bodleian Library, lat. misc. c. 71, f. 2^{ra}–52^{rb}; fragments: mss. Praha, Národní knihovna III F 10, f. 12^{ra}–23^{va}; Avranches, Bibliothèque municipale 232, f. 123^r–125^v), le *Commentaire de Robert Kilwardby* sur la *nova* et la *vetus* (texte complet: ms. Cambridge, Peterhouse 206, f. 285^{ra}–307^{vb}, fragment: ms. Praha, Národní knihovna III F 10, f. 1^{ra}–11^{vb}), le *Commentaire de Naples* (édité par Tracey 2006) et un fragment sur le début de l'*Ethica vetus* 11,1–3 (ms. Paris, Bibliothèque nationale de France lat. 3572, f. 186^{ra}–187^{vb}). Cf. Wieland 1981.
- 14 Cf. Bossier 1997, p. 81–116, a démontré que le traducteur est Burgundio de Pise et a établi que la traduction a été achevée «en 1150 ou avant». Pour le rôle joué par les traductions de Burgundio, cf. Saccenti 2016.
- 15 Sur la famille de commentaires produits à la Faculté ès arts à la fin du XIII^e–début XIV^e siècle, cf. Costa 2012, p. 71–114; Costa 2008; Anonymi Artium Magistri *Quaestiones super librum Ethicorum Aristotelis* (Paris, BnF, lat. 14698), éd. Iacopo Costa, Brepols, Turnhout 2010.
- 16 La datation du commentaire d'Eustrate au I^e et VI^e livre de l'*EN* est la même de la traduction de Grosseteste de l'*EN* en entier, cf. Mercken 1990, p. 407–443.

gardent l'authenticité des doctrines originaires ou s'ils se combinent avec les autres sources néoplatoniciennes majeures, à savoir le *Liber de causis* et les *Noms divins* de Denys. Enfin, (3) nous verrons si les médiévaux reconnaissent, après la traduction des *Éléments de théologie*, la matrice proclusienne des positions d'Eustrate.

(1) Il me semble intéressant de mentionner l'interprétation de la critique d'Aristote à Platon (EN 1,4) faite par l'un des six commentaires de l'*Ethica nova*, celui connu sous le nom de « Commentaire de Paris », bien qu'il soit daté de 1235–1240, donc avant la traduction latine du commentaire d'Eustrate¹⁷. Le maître ès arts a lu en chrétien la critique que fait Aristote du Bien-en-soi de Platon. Il semble se demander – comme l'a dit de manière très efficace René-Antoine Gauthier – : « Comment Aristote peut-il affirmer que ceux qui ont dit que le Souverain Bien est un bien en soi et qu'il est la cause de tous les autres biens se sont trompés ? N'est-ce pas la pure vérité ? »¹⁸ Le commentateur ne voit que deux explications à la critique d'Aristote :

Item obicitur supra hoc quod dicit quod illi errauerunt qui posuerunt aliquid quod est per se bonum et quod est causa aliorum, esse summum bonum. [...]

Ad hoc est duplex respontio. Et est prima respontio talis. Ipsi ponebant bene in hoc quod ponebant illud esse summum bonum quod est aliorum causa per se, set errabant in hoc quod ponebant illud quod est per se causa omnium esse preter illa. Supponebant enim quod illud non est in omnibus, set preter res, et in hoc menciebantur, quia summum bonum, sicut prius dictum est¹⁹, partitur in partes quantum ad suam bonitatem, id est influit bonitatem suam in omnibus, et in quibusdam rebus est imago aud uestigium sue sufficiencie, in quibusdam autem aliis rebus est imago siue uestigium sue sapiencie, in quibusdam autem delectationis, et sic de aliis; illud enim quod est in primo non potest esse in aliis rebus nisi sicut imago

17 Le *Commentaire de Paris* est divisé en quatre tronçons, transmis dans deux manuscrits: Paris, Bibliothèque nationale de France lat. 3804A, f. 140^{ra}–143^{va}; f. 152^{ra}–159^{vb}, f. 241^{ra}–247^{vb} et Paris, Bibliothèque nationale de France lat. 3572, f. 226^{ra}–235^{ra}. Pour l'édition critique de la *Lectura in Ethicam nouam*, cf. Gauthier 1975, p. 71–141; nous préparons l'édition de la partie du commentaire sur l'*ethica vetus*, pour l'édition du prologue, cf. Zavattero 2010.

18 Gauthier 1975, p. 79.

19 Anonymi Magistri Artium *Lectura in Ethicam nouam*, p. 104,8–11: *summum bonum est delectabile et sufficiens et sapiens et potens etc.; vnde bonitas primi partitur per huiusmodi partes et in quibusdam rebus influit istam bonitatem que est sufficiencia, in quibusdam istam bonitatem que est potencia, etc.*

et uestigium. Et sic patet quod error est ponere aliquod summum bonum et ipsum non esse aliquo modo in aliis rebus²⁰.

Selon la première position, Aristote vise ceux qui ont eu tort d'exagérer la transcendance du Bien-en-soi, au point de le séparer totalement des choses, alors que le Souverain Bien réparti (*influit*) en toutes choses des images ou des vestiges de sa bonté. Selon un autre point de vue, les Platoniciens, s'ils ont eu raison de dire que le Souverain Bien réside dans le Bien cause de tous les biens, ont eu tort de croire que nous sommes capables par nous-mêmes de nous unir à ce Souverain Bien.

Aliter potest dici quod uerum dicebant et non errabant in hoc quod dicebant illud bonum quod est per se causa omnium esse summum bonum, tamen errabant in hoc quod dicebant quod nos sumus principium sufficientiendi illud summum bonum nobis. Et sic fuit in illa opinione error²¹.

Dans ce passage, compte tenu du fait qu'ailleurs le maître parisien définit le bonheur comme union à Dieu, Aristote aurait reproché à Platon d'avoir nié la nécessité de la grâce, sans laquelle nous sommes incapables de nous unir à Dieu. Par conséquent, ce texte montre bien la démarche théologique du commentateur. À sa défense, il faut dire que, dans les manuscrits de l'*Ethica nova*, le passage où Aristote reproche au Bien-en-soi des Platoniciens de ne pas être une chose que nous puissions faire est corrompu²². Toutefois la première explication du maître contient un terme – *influit* – qui nous renvoie immédiatement au *Livre des causes*, où le terme *influxio* signifie précisément l'action productrice de la Cause Première, qui se répand elle-même sur les choses et demeure dans ses effets²³.

Le commentateur ajoute à cette théorie néoplatonicienne la doctrine chrétienne des appropriations divines : le maître parisien situe la bonté, la sagesse et la puissance dans le Premier Principe (« in primo est bonitas, similiter in primo

20 Anonymi Magistri Artium *Lectura in Ethicam nouam*, p. 106, l. 25–p. 107, l. 5.

21 Anonymi Magistri Artium *Lectura in Ethicam nouam*, p. 107, l. 6–10.

22 Cf. Gauthier 1974, p. LVIII–CX.

23 cf. *Liber de causis*, prop. 19 (20), p. 89, l. 7–p. 90, l. 24: *Prima enim bonitas influit bonitates super res omnes influxione una; verumtamen unaquaeque rerum recipit ex illa influxione secundum modum suae virtutis et sui esse. Et bonitas prima non influit bonitates super res omnes nisi per modum unum [...] Et diversificantur bonitates et dona ex concursu recipientis Quod est quia recipientia bonitates non recipiunt aequaliter; inmo quaedam eorum recipiunt plus quam quaedam, hoc quidem est propter magnitudinem suae largitatis.*

est *sapientia et potentia*»), à savoir les trois attributs que, à la suite de Hugues de Saint-Victor et de Pierre Abélard, les théologiens attribuaient aux trois personnes de la Trinité²⁴. La doctrine de l'appropriation est encore utilisée par le maître quand il réfute l'accusation d'Aristote, selon laquelle le Bien-en-soi de Platon est univoque²⁵. Toutes les choses sont bonnes non pas en raison du fait qu'elles viennent d'un bien unique, mais parce qu'elles viennent de la volonté de Dieu²⁶. De plus, en s'appuyant sur une proposition forgée à partir des expressions du Pseudo-Denys, il ajoute que *Bonum est diffusivum sui esse*, c'est-à-dire que le Bien-en-soi se communique, car il appartient à l'essence même du bien de se communiquer et, pour cette raison, il est équivoque dans le sens qu'il est *multiplicativum*²⁷.

En un mot, le maître ès arts parisien explique la position de Platon et la critique d'Aristote à l'aide des sources néoplatoniciennes dont il dispose – le *Livres des causes* et le Pseudo-Denys, connu grâce aux théologiens de son époque – en les mélangeant à la doctrine chrétienne.

Après 1250, c'est-à-dire après la traduction de Robert Grosseteste de l'*EN* en entier et des commentaires byzantins qui l'accompagnent, l'explication de *EN* 1,4 et la défense de la doctrine platonicienne sera conduite à l'aide de l'exégèse d'Eustrate. En effet, au moyen de la «théorie des tous et des parties», le Nicéen rejette la critique aristotélicienne selon laquelle Platon aurait considéré le Bien-en-soi comme étant un universel logique. Il dit qu'«il y a trois sortes de tous: antérieur aux parties (*ante partes*), résultant des parties (*ex partibus*) et se divisant en parties (*in partibus*). Les tous antérieurs aux parties

24 Cf. Poirel 2002, p. 261–420 a revendiqué pour Hugues la paternité de la triade qu'on attribuait auparavant à Abélard. Les thèses de Poirel sont discutées par Perkams 2004; Allegro 2010, p. 103–147 et 214–231.

25 Anonymi Magistri Artium *Lectura in Ethicam nouam*, p. 120, l. 5–7: *Plato et sui sequaces ponebant bonum habere unam ideam, et sic secundum Platonicos omne bonum habet unam ideam; et notandum quod habere unam ideam idem est quod esse uniuocum.*

26 Anonymi Magistri Artium *Lectura in Ethicam nouam*, p. 121, l. 22–p. 122, l. 9: *non dicuntur omnia bona quia sunt ab uno bono, set dicuntur esse bona quia sunt a uoluntate primi. Quia enim Deus uoluit, ideo omnia sunt bona. [...] Vnde dicendum est quod non debuisset facere hoc argumentum: quia sunt a bonitate primi omnia sunt bona, ergo omnia sapientia ab ipsius sapientia; sed debuisset facere hoc argumentum: quia sunt a uoluntate primi, sunt uoluntaria, ergo a sapientia sapientia et a potentia potentia. [...] Vnde prius est potentia et postea sapientia et postea bonitas.*

27 Anonymi Magistri Artium *Lectura in Ethicam nouam*, p. 140, l. 16–18: *sine dubio bonum est unum proportione, quia diffinitio boni talis est: Bonum est diffusivum sui esse in aliud aut multiplicativum.* Cet adage, forgé à partir d'expressions du Ps.-Denys (chez qui toutefois il ne se trouve pas à la lettre), se trouve en cette forme chez Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, vol. 1, p. 6, 20: *Bonum est multiplicativum aut diffusivum esse.*

sont les espèces – à savoir les idées platoniciennes – qui existent absolument simples et immatérielles, car elles subsistent avant la multiplicité des choses qui sont faites d'après elles»²⁸. Grâce au concept de *totum ante partes* – qui, chez Proclus, est la Cause première – Eustrate démontre l'existence des idées créatrices du monde en tant que pensées divines : il les appelle raisons divines enhypostatiques. Ainsi, il montre que Platon envisageait le Bien-en-soi comme un universel intellectuel ou théologique, à partir duquel dérivent les biens multiples ; on le lit clairement dans le passage suivant :

*Universale autem melius forte perscrutari [EN 1096a11]. Nunc universale non ut in logicis speculationibus dicitur. Illic quidem enim quod de multis dicitur et posterius est generatione, hic autem quod ante multa velut praesubsistens eis et illis ad ipsum recipientibus subsistentiam. Ita enim qui circa Platonem dicebant, rationes quasdam inducentes enhypostas (id est per se subsistentes) divinas intellectuales, ad quas dicebant omnia materialia esse et fieri, quas et species et ideas vocabant et tota et universalia, praesubsistentes quidem his quae in corporibus sunt speciebus, separatas autem ab his omnibus, in conditoris Dei mente existentes, altera quaedam secundum ipsas in materia figurantis*²⁹.

Eustrate défend, contre Aristote, l'idée platonicienne du Bien-en-soi, premier principe universel et, en même temps, il explique comment les êtres peuvent participer de ce bien.

D'autre part, il « pose clairement l'équivalence entre tout *in partibus* et intelligible logique »³⁰ en disant que les tous qui se divisent en parties « ce sont les intelligibles qui sont dits de plusieurs et sont postérieurs selon la génération » (*in partibus autem, ut intelligibilia, quae et de multis et posteriora generatione dicuntur*³¹).

Le commentaire d'Eustrate a eu un grand succès dans la réception médiévale de l'*EN* et, à un premier recensement tout à fait provisoire et non exhaustif, il semble qu'également l'exégèse de *EN* I,4 a eu une certaine fortune : elle est

28 On utilise la traduction de ce passage dans Libera 1996, p. 255. Cf. *supra*, n. 12.

29 Eustrate de Nicée, *Enarratio in primum Aristotelis Moralium ad Nicomachum*, I, 4, p. 69, l. 85–95. Pour l'explication de ce passage, cf. Trizio 2016, p. 125–128 ; sur l'identification des universaux de Platon aux pensées sussistant dans la *mens* divine, cf. Giocarinis 1964, p. 172, n. 30. À propos de l'origine des universaux comme *logoi* dans l'esprit divin, cf. Sorabji 1990, p. 144–147.

30 Libera 1996, p. 255.

31 Cf. le texte cité à la note 11.

citée par Thomas d'York, Henri Bate de Malines, Walter Burley et Berthold de Moosburg. En plus de ces citations presque littérales de la théorie d'Eustrate, on en trouve également des occurrences, sous une forme contaminée par d'autres sources, notamment dans les deux commentaires à l'*EN* d'Albert le Grand.

Grâce à Robert Kilwardby, qui le cite dans le *De ortu scientiarum*³², écrit à Oxford autour de 1250, nous avons la preuve que le commentaire d'Eustrate est connu en Angleterre immédiatement après la traduction de Grosseteste. De plus, ce commentaire joue un rôle important dans le *Sapientiale* écrit par le franciscain Thomas d'York entre 1247 et 1260. Eustrate est une source importante, comme l'a remarqué Fiorella Retucci, et décisive y compris pour la doctrine des universaux³³. La question méréologique est évoquée dans le troisième livre du *Sapientiale* dans le but de résoudre le désaccord entre Aristote et Platon.

“Plato igitur de principio omnium entium querens unum illud et ineffabile esse et bonum enuntiavit”, omnia prehabens et superhabens “in se ipso superintelligibiliter et supersubstantialiter”, [...] omnia quecumque sunt producens “propter ipsius bonitatem non eligendo aut consiliando de factione”; [...] “principium omnium” ut “ex ipso” existentium finemque omnium “velut propter ipsum, omnium reexpansorum ad ipsum et desiderantium ipsum” secundum suam possibilitatem; et ideo posuit “ipsum esse primum bonum” et supersubstantiale “bonum quod omnia appetunt”. Hoc autem bonum posuit universale bonum non ut de multis predicabile, sicut universale dictum est in logica, sed ideo universale quia preexistens omnibus ab ipso et “ad ipsum recipientibus subsistentiam”. Similiter et “totum” dixit illud bonum non “ex partibus” vel “in partibus”, sed “ante partes”, hoc est ante ea que “velut in ratione partium ordinatarum et ad” ipsum relatarum. Ad ipsum enim ens et manens secundum se ipsum dixit omnia alia referri “ut ad suam totalitatem”³⁴.

Thomas est du même avis qu'Eustrate : la doctrine qu'Aristote a attribué à Platon ne coïncide pas du tout avec la véritable théorie platonicienne. L'universel de Platon n'est pas un universel logique qui peut être prédiqué de plusieurs,

32 Kilwardby l'appelle « commentator super 1 *Ethicae* », cf. Robert Kilwardby, *De ortu scientiarum*, p. 135, l. 9–15, 17–23; p. 136, l. 2–6; p. 143, l. 11–20; p. 144, l. 15–16; p. 144, l. 20–p. 145, l. 1.

33 Retucci 2013; Retucci 2018, en particulier 64–72.

34 Thomae Eboracensis (= Thomas d'York), *Sapientiale*, III, 32, p. 100–101.

mais c'est le *totum ante partes* qui précontient³⁵ tous les êtres et qui est le principe producteur de toute la réalité. Cet universel est le Bien-en-soi qui est *exemplar* ou idée du bien. Thomas met en évidence qu'Aristote avait lui aussi postulé, au début de l'*EN*, l'existence d'un bien ultime désiré par tous les êtres; par conséquence, il est simplement en contradiction avec lui-même quand, dans ce passage, il nie l'existence du bien ultime.

Thomas d'York cite très fidèlement la théorie d'Eustrate, de telle façon qu'il transmet – sans en être conscient – la terminologie de Proclus des trois états du *totum*. Cette particularité n'échappera pas à Berthold de Moosburg qui, comme l'a démontré Retucci, puise de longs extraits dans le *Sapientiale*³⁶. Berthold adopte notamment les appellations *universale praedicationis* et *universale separationis*, forgées par Thomas.

Dans les mêmes années, à Cologne, le commentaire d'Eustrate représente la clé de voûte de l'interprétation de l'*EN* d'Albert le Grand. Dans le *Super Ethica*, son premier commentaire, datant de 1250–1252, les leçons v et vi du premier livre sont entièrement dédiées à l'exégèse de la critique qu'Aristote adresse à la théorie platonicienne des idées. Poussé par le souci de reconstruire la pensée authentique de Platon, Albert est frappé par la défense des positions platoniciennes entreprise par Eustrate et, en même temps, par sa critique d'Aristote qui aurait imposé à Platon une doctrine fautive – l'univocité de l'être.

Chez Albert, on assiste à la fusion de deux problématiques distinctes : celle des universaux, selon le schéma général d'Ammonius transmis par Avicenne, et celle des « tous », selon le schéma proclusien transmis par Eustrate :

Solutio: Dicendum secundum Commentatorem, quod hoc falso imponit Aristoteles Platoni. Distinguit enim Plato triplex universale: quoddam, quod est ante rem praehabens rem, et hoc est principium formale faciens illam naturam. Et haec erit idea illius naturae, quae est in primo motore,

35 Cf. Libera 1992, notamment p. 107–108: la notion de « précontenance », qui ne figure ni chez Platon ni chez Aristote, se trouve chez Albert le Grand, lequel la « trouve aussi chez Denys (c'est le *προέχειν* des Noms divins) mais dont il lit la même figuration platonicienne dans l'analyse eustratienne du Bien comme 'principe unique de tous les êtres', 'possédant tout être de façon éminente' – *superhabens* 'surpossédant tout' – et *praehabens*: 'précontenant tout' – 'en lui-même de façon surintellectuelle (*superintelligibiliter*) et suessentielle (*supersubstantialiter*)'. Cf. Eustrate de Nicée, *Enarratio in primum Aristotelis Moralium ad Nicomachum*, I, 4, p. 68,69–71: *Omne autem ens ipsius enuntiavit ut superexistentis quidem et superhabentis, omnia autem praehabentis in se ipso superintelligibiliter et supersubstantialiter*. Cf. aussi Pagnoni-Sturlese 1980 et Libera 1984, qui soulignent la matrice dionysienne de la doctrine de la précontenance.

36 Cf. Retucci 2008.

quia sicut omnes formae sunt in potentia in prima materia, ita omnes sunt in actu in primo motore. Et ab illis formis veniunt, quae sunt in materia, sicut omne quod est in potentia, trahitur in actum ab eo quod est in actu. Quoddam aliud est universale, quod est in re, et hoc est natura illa participata, secundum quod est actu distributa in multis vel distribuibilis. Tertium est universale, quod est post rem, et hoc est, quod anima abstracta a re. Et de tali probat Aristoteles in VII *Metaphysicae*, quod est accidens quantum ad esse, scilicet abstractionis, quod habet³⁷.

Le premier schéma est illustré par Alain de Libera dans *La querelle des universaux*³⁸ : à partir des commentateurs grecs de l'antiquité tardive (Ammonius et Jean Philopon), la doctrine des universaux passe en Occident grâce à Avicenne, qui distingue entre universaux *in multiplicitate* (universel physique), *postquam fuerint in multiplicatatem* (universel logique) et *ante multiplicatatem* (universel intellectuel)³⁹.

Albert ajoute à ce schéma celui des « tous et des parties », d'origine proclusienne et repris par Eustrate. La tripartition de l'universel devient ainsi : *ante rem*, *in re*, *post rem*⁴⁰. Ramenée à l'essentiel, la modification qu'Albert impose au dispositif triadique des universaux consiste à insérer un second niveau d'universaux *ante rem* entre le niveau suprême, celui de la Cause première, et l'universel *in re*. On le voit dans sa description de l'universel *ante rem* : celui-ci

37 Albert le Grand, *Super Ethica*, I, lectio V, p. 25, l. 1–17. Ce texte est commenté par de Libera 1992, p. 105.

38 Cf. Libera 1996, p. 256 ; Libera 1992, p. 97.

39 Cf. Avicenne, *Logica*, f. 12 ra-va : *Usus fuit, ut, cum haec quinque distinguerentur, diceretur secundum uno respectu sunt naturalia et alio respectu logicalia et alio intellectualia, et fortassis etiam diceretur, quod uno respectu sunt absque multiplicitate et alio cum multiplicitate. [...] Sed quia omnium quae sunt comparatio ad deum et ad angelos est, sicut comparatio artificialium, quae sunt apud nos, ad animam artificem, ideo id quod est in sapientia creatoris et angelorum et de veritate cogniti et comprehensi ex rebus naturalibus, habet esse ante multitudinem; quidquid autem intelligitur de eis, est aliqua intentio; et deinde acquiritur esse eis, quod est in multiplicitate, et cum sunt in multiplicitate, non sunt unum ullo modo, in sensibilibus enim forinsecus non est aliquid commune nisi tantum discretio et dispositio; deinde iterum habentur intelligentiae apud nos, postquam fuerint in multiplicitate. Hoc autem, quod sunt ante multiplicatatem [...] noster tractatus non sufficit ad hoc, quia ad alium tractatum sapientiae pertinet.* Pour une analyse de ces textes, cf. Libera 1981, p. 55–74.

40 Cf. Libera 1992, p. 105–109. Dans sa présentation de l'universel *ante rem*, Albert insère deux thèses : l'une d'Averroès, à savoir l'adage selon lequel « les formes sont en acte dans le Premier moteur » (Cf. *Auctoritates Aristotelis*, I, 283, p. 139, l. 87–88 : *Quicquid est in materia prima potentia passiva, in primo motore est potentia activa*) ; et l'autre d'Aristote, l'adage selon lequel « tout ce qui est en puissance est mené à l'acte par ce qui est en acte » (Aristote, *Metaphysica* IX, 8, 1049b24–25).

précontient et possède d'avance (*praehabet*) la chose ou la nature dont il est le principe formel et producteur. L'*universale ante rem* est donc l'idée dans la *mens divina* et la nature qu'il produit est un effet de l'idée. Cette nature, comme l'a bien montré Iacopo Costa, est la nature indifférente d'Avicenne, indifférente à l'Un et à la multiplicité, à l'universel et au particulier⁴¹. Son insertion dans le schéma permet de garder l'immutabilité du principe et en même temps de dire que les biens participent de l'idée du bien. Les choses et les concepts ne participent pas de l'idée, mais bien de ses effets; l'idée est par soi, tandis que la nature est analogue: de ces biens, on abstrait un concept univoque, l'universel *post rem* ou logique, car ces biens participent de la même nature.

Le texte cité montre qu'Albert emprunte à Eustrate non seulement la théorie «des touts et des parties», mais aussi la notion de «précontenance» (*ante rem praehabens rem*) du Bien qui, dans un autre passage, est défini comme «principe unique de tous les êtres précontenant tout»⁴². En même temps, Albert semble emprunter aussi aux *Noms divins* du Ps.-Denys la doctrine des *participationes per se* reprise ensuite par Thomas d'Aquin dans son commentaire à l'*EN*⁴³. En effet, il est indéniable, comme Costa l'a remarqué, que la réception latine d'Eustrate s'est mélangée à la pensée dionysienne, vu que le commentaire même d'Eustrate montre une certaine dépendance lexicale des *Noms divins*⁴⁴.

Le fait qu'Albert soit débiteur d'Eustrate et de sa doctrine des «touts», et qu'il s'en serve pour «replatoniser» Aristote, comme le dit de Libera⁴⁵, apparaît clairement dans ce passage:

41 Cf. Costa 2006, en particulier p. 167–169. Sur le même sujet de l'homonymie chez les commentateurs du xiv^e siècle, cf. Costa 2012.

42 Cf. Albert le Grand, *Ethica* x, 1, 5, 12, 23, p. 72: *oportet nos positionem Platonis exponere. Ad hoc autem sex notanda sunt, quorum primum est, quod Plato posuit unum et universale principium, quod est omnia praehabens, sine consilio et deliberatione faciens per seipsum, et quod illud est agens et forma et finis universorum.*

43 Costa 2006, p. 188–189: dans le commentaire aux *Noms divins*, Albert identifie la nature indifférente d'Avicenne avec la *participatio per se* du *corpus areopagiticum*. Thomas d'Aquin, selon Costa (p. 190), apprend cette doctrine d'Albert et il l'utilise (explicitement dans son commentaire aux *Noms divins*, implicitement dans le *Quodlibet* viii) contre la théorie platonicienne des idées; cf. *infra*, n. 53.

44 Cf. Costa 2006, p. 163, n. 21, pour cette raison, selon Costa, l'étude de Giocarinis (cf. note 7) «non rende giustizia del ruolo giocato dal trattato sui *Nomi divini* nell'esegesi di Eustrazio», tandis que la dépendance lexicale entre le commentaire d'Eustrate et le *corpus areopagiticum* est révélé sans détour par la traduction de Robert Grosseteste, qui fut traducteur des deux ouvrages.

45 Cf. Libera 1992, p. 108.

Et dicendum, quod non omnia appetunt bonum unum subiecto, sed unum exemplariter, quia Commentator distinguit triplex universale: quoddam cum re, quod est forma rei, et quoddam post rem, quod est abstractum a re, et quoddam ante rem. Et hoc, non est praedicabile de rebus, sed id in quo est primo natura aliqua, et ab illo descendit exemplariter in omnibus quae imitantur illud in natura illa secundum suam proportionem, quia prima est causa omnium eorum quae sunt post, sicut dicit Philosophus in II *Metaphysicae*, ut ignis causa caloris omnibus calidis. Sic dicitur, quod bonum descendit exemplariter in omnia bona, et sic omnia bona sunt, desiderantia bonum unum exemplariter, non tamen unum ratione neque speciei neque generis, quia bonitas non accipitur secundum unam rationem in omnibus propter diversam proportionem ipsorum ad bonitatem⁴⁶.

Albert discute le début de l'*EN* I, 1, 1094a1 – où on lit: *ideo bene enuntiarunt bonum, quod omnia appetunt* – au moyen de la question: «Toutes choses peuvent-elles désirer un seul et même Bien?». À la place de soutenir, comme on l'attendrait d'un aristotélicien, une homonymie pure et simple, chaque chose recherchant son propre bien, il adopte le point de vue d'Eustrate. Les choses ne cherchent pas un même bien selon le sujet (*subiecto*), mais quelque chose relevant de l'exemplaire (*exemplariter*). «Ce qui autorise cette distinction entre unité subjective et unité exemplaire, c'est la tripartition – ici clairement attribuée à Eustrate, appelé *Commentator* – entre les trois universaux»⁴⁷. Pour Albert, il était évident d'insérer ici Eustrate, car l'expression *bonum quod omnia appetunt* a un aspect clairement concordataire; mais il ne pouvait pas savoir que les termes utilisés par Eustrate («si tous les êtres tendent au bien, il est nécessaire que le bien soit au-delà des êtres»⁴⁸) sont les termes empruntés à la proposition 8 des *Éléments de théologie* de Proclus:

46 Albert le Grand, *Super Ethica*, I, q. 2, p. 7,25–41.

47 Libera 1992, p. 109.

48 Cf. Eustrate de Nicée, *Enarratio in primum Aristotelis Moralium ad Nicomachum*, I,7, p. 77, l. 10–17: *Et ipse autem Aristoteles quibus in principio huius libri laudat enuntiantes bonum esse quod omnia appetunt velut bene enuntiantes manifestus est primum et universalissimum confitens bonum per hoc quod dicit bonum et quod omnia appetunt. Dictio enim haec scilicet bonum ab eis qui circa Platonem de primo et universali ponebatur et hoc ipsum dicere quod omnia appetunt universalissimum ostendit et primum. Si enim omnia illud appetunt, super omnia ex necessitate est.*

Omnia qualitercumque participantia bono precedit quod prime bonum et quod nichil est aliud quam bonum.

Si enim omnia entia bonum appetunt, palam quia quod prime bonum ultra entia est. Si enim est idem alicui entium, aut idem est ens et bonum, et hoc ens non adhuc utique erit appetens bonum, per se bonum existens; quod enim appetit aliquid indigens est eo quod appetit et alterum ab appetibili; aut hoc quidem aliud, hoc autem aliud, et hoc quidem participabit ente, hoc autem erit participatum in hoc, bonum. Est ergo aliquod bonum, in aliquo participantium existens et quod participans appetit solum, sed non quod simpliciter bonum et quod omnia entia appetunt. Hoc quidem enim commune omnium entium est appetibile; quod autem in aliquo fit, illius solum est participantis⁴⁹.

Au moyen de cette proposition 8 de l'*Elementatio theologica*, Proclus a critiqué la doctrine d'Aristote en utilisant les mots d'Aristote (*si enim omnia entia bonum appetunt, palam quia quod prime bonum ultra entia est*), comme le souligne Trizio⁵⁰.

Nous avons donc trouvé un autre passage clairement proclusien chez Eustrate. Un passage qui permet d'insérer dans le cadre de l'homonymie la discussion sur le bien séparé et son rapport avec le bonheur, un aspect qui intéressera surtout les commentateurs de l'*EN* de la fin du XIII^e siècle.

En conclusion, Albert dans le *Super Ethica* partage le point de vue d'Eustrate: «Aristote n'a rien compris à Platon, car il a confondu logique et théologie»⁵¹, mais il réécrit la doctrine à l'aide d'Avicenne. Dans le deuxième commentaire, *Ethica* (1262–1263), Albert revient à une position aristotélicienne: il partage le point de vue d'Aristote et il critique le platonisme! La source principale est Eustrate, mais il l'utilise de façon très différente: il reprend la doctrine du *triplex universale* d'Eustrate, qu'il expose de façon plus fidèle, sans contamination avicennienne, comme le montre le fait que la nature coïncide ici avec l'universale *in re* et non pas avec quelque chose de précédent et d'indifférencié.

Quia autem Plato dicit in praedicta positione, quod principium universorum est universale, intelligit quod triplex est universale. Unum quidem

49 Proclus, *Elementatio theologica*, prop. 8, p. 7, l. 1–12.

50 Cf. Trizio 2011, p. 22; Trizio 2015, p. 122.

51 Libera 1992, p. 105: il continue «Il lui a fait dire' (*imposuit*) que l'universel en tant que nature participée était un et univoque et non pas un selon l'analogie (*per prius et posterius*)».

ante rem, et unum in re et unum post rem. Illud quod est ante rem, est unum quidem in se principium et causa formalis rei, ex quo multa formantur. Illud autem quod est in re, natura rei est, sicut forma natura rei dicitur: sed ab alia est natura, et ab alia universale. Natura enim rei per hoc quod est rei quidditas est et essentia: universale autem per hoc quod ponitur essentialis similitudo subjectorum. Post rem autem universale est abstractionis. Illud enim non est universale nisi abstractione: non abstrahitur autem nisi rebus existentibus a quibus abstrahitur. Hoc autem universale, universale dicitur per relationem ad multos: et ideo istud universale a Philosopho accidens dicitur: ab accidentali enim relatione naturae simplici accidit quod in multis sit. Relatio autem haec est sine differentia sui potentiae existendi in multis: accidit enim rei quod sit in multis. Et de hoc universali dicitur in primo *De anima*, quod universale est, aut nihil est, aut posterius est⁵².

Nous n'examinons pas l'exégèse d'Albert dans le détail, nous nous limitons à souligner, comme l'a fait très clairement Costa, que dans l'*Ethica* la doctrine du *triplex universale* est décrite selon une forme plus fidèle à Eustrate car la contamination avec des éléments avicenniens a disparu⁵³. En outre on peut remarquer que, d'un commentaire à l'autre, l'approche d'Albert change radicalement⁵⁴ et, en cela, Eustrate joue un rôle important: dans le *Super Ethica*, le Nicéen sert à justifier la doctrine des idées de Platon; dans l'*Ethica*, il sert à reconstruire une doctrine fallacieuse et acceptable seulement en partie.

En conclusion, grâce à Eustrate, la «théorie des tous et des parties» a pénétré en Occident avant la traduction des *Éléments de théologie*. Le mérite en revient à Albert le Grand et surtout à Thomas d'York pour la fidélité à la *littera*.

(2) En ce qui concerne le deuxième but de notre enquête, à savoir établir si les emprunts faits à Proclus-Eustrate conservent l'authenticité des doctrines originaires ou alors si elles se contaminent avec d'autres sources néoplatoniciennes. En partie on a déjà répondu: chez Thomas d'York, la pensée d'Eustrate

52 Albert le Grand, *Ethica*, p. 72b–73a.

53 Cf. Costa 2006, p. 177; pour l'interprétation de *EN* 1,4 offerte dans le deuxième commentaire, qui est une paraphrase de l'*EN*, cf. *Ibidem*, p. 176–180.

54 Cf. Costa 2006, p. 177. Albert critique Platon parce qu'il n'a pas utilisé la doctrine de l'*inchoatio formae*, doctrine que le maître dominicain avait employé dans le *Super Ethica*, mais contre Aristote, tandis qu'ici elle est utilisée contre Platon.

est citée de façon littérale; chez Albert, elle se mélange avec des données d'Avicenne et de Denys.

L'exégèse formulée par Albert dans le *Super Ethica* influence l'interprétation de Thomas d'Aquin, non pas celle de la *Sententia libri Ethicorum*, mais bien celle du *Commentaire aux Noms divins*, où Thomas, comme Albert, fait coïncider la nature indifférente d'Avicenne avec la participation-en-soi du pseudo-Denys⁵⁵. Dans son commentaire à *EN* 1,4, Thomas ne cite ni le nom d'Eustrate, ni la doctrine des trois états de l'universel⁵⁶, il refuse avec Aristote la doctrine des idées et il reprend à son compte deux axes de la position d'Aristote: le bien n'est pas univoque; le bien humain (le bonheur) doit être possédé et réalisé (*possessum et operatum*) par l'homme. Son but est d'expliquer qu'Aristote ne voulait pas nier l'existence de Dieu et que Dieu est le *summum bonum*⁵⁷. Pour Thomas, l'accusation d'Eustrate, selon laquelle Aristote tombe dans une contradiction quand il nie le bien-en-soi, est sans fondement, étant donné qu'au début de l'*EN*, il affirme que toutes les choses désirent le bien (exactement comme le dit la proposition 8 de l'*Elementatio theologica* de Proclus). Tous les êtres tendent au bien suprême, mais cela ne signifie pas qu'entre le bien suprême et les biens finis il y ait identité formelle, à savoir univoque.

Comme Iacopo Costa l'a montré, la doctrine de Thomas d'Aquin, notamment celle de la *Summa theologiae*, influence les commentaires à l'*EN* de la fin du XIII^e siècle, qui ont des caractéristiques communes car ils dépendent tous d'un seul et même archétype perdu⁵⁸. Autrefois qualifiés d'« averroïstes », définition qui est devenue désormais presque anachronique, R.A. Gauthier les a définis comme des « plagiaires sans personnalité », en raison de leur dépendance à l'égard des doctrines d'Albert et de Thomas⁵⁹. En commentant *EN* 1,4, ces maîtres ès arts, parmi lesquelles on compte Raoul le Breton et Pierre

55 Cf. *supra* n. 42.

56 Cf. Costa 2006, p. 180: « del tutto assenti sono [...] il vocabolario e la struttura concettuale di provenienza neoplatonica di cui Alberto si era valso tanto nel sostenere quanto nell'avversare posizioni 'platoniche' » sont absentes; dans la *Sententia libri Ethicorum* Thomas semble « il più radicale fra tutti gli aristotelici ».

57 Cf. Costa 2006, p. 181; Thomas d'Aquin, *Sententia libri Ethicorum*, p. 22, 87–96: *considerandum est quod Aristotiles non intendit improbare opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat unum bonum separatum a quo omnia bona, nam et ipse Aristotiles in XII Metaphysice ponit quoddam bonum separatum a toto universo, ad quod totum universum ordinatur sicut exercitus ad bonum ducis; improbat autem opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat illud bonum separatum esse quandam ideam communem omnium bonorum.*

58 Cf. note 15 et les études citées. Cf. Gauthier 1947/8.

59 Gauthier 1947/8, p. 203.

d'Auvergne⁶⁰, ne prennent en considération ni la critique de la théorie des idées faite par Aristote ni la défense d'Eustrate, exactement comme Thomas d'Aquin. On peut trouver seulement quelques renvois sporadiques à Eustrate, quand les maîtres se demandent si toutes les choses tendent au souverain bien et discutent du bien séparé – un faible écho du deuxième thème proclusien remontant à la proposition 8 des *Éléments de théologie*.

Les commentaires à l'*EN* de la première moitié du XIV^e siècle montrent, dans leur exégèse de *EN* I,4, non seulement le même désintérêt pour la théorie d'Eustrate mais aussi plusieurs éléments en commun avec les commentaires précédents et donc, en dernière analyse, avec Thomas d'Aquin⁶¹. Seul Walter Burley cite, et de façon littérale, la théorie des tous et des parties.

Quarto est intelligendum, secundum Eustratium, quod totum dicitur tripliciter, scilicet ante partes, ex partibus et in partibus. Ante partes, sicut species et idee, que tota dicuntur (et *add.* P) universalia in conditoris mente existentes. Ex partibus, ut composita et in multis partita sive omoiomera (sive omoiomera V; sive homogenea sive etherogenea P). In partibus autem, ut universalia (intelligibilia P), que de multis dicuntur et posteriora generatione dicuntur, quia intellectus abstrahit tale totum a suis singularibus. Et de tali toto dicit Aristoteles quod nihil est (prius *add.* P) vel posterius est⁶².

Costa a souligné la tendance de Burley à citer des longs extraits de ses sources⁶³, dont l'une est justement Eustrate, mais en même temps sa tendance à suivre la pensée de Thomas en créant une évidente contradiction, étant donné l'orthodoxie aristotélicienne du dominicain.

En résumé, à l'exception d'Albert le Grand, chez les commentateurs de l'*EN*, la défense d'Eustrate n'a aucun succès et même plus : elle n'est même pas discutée. Seul Raoul le Breton raconte, pour disculper Platon, que selon Eustrate, Aristote avait imposé une doctrine fautive à Platon⁶⁴. Et seul Albert l'utilise

60 Raoul le Breton, *Questiones in Ethicam*; Pierre d'Auvergne, *Quaestiones supra librum Ethicorum*, p. 1–110.

61 Cf. Costa 2012. Dans la réception de l'*EN* du XIV^e siècle, l'influence de deux commentaires d'Albert le Grand s'est éteinte, tandis que la doctrine thomasienne est encore présente, mais limitée aux commentaires de Raoul le Breton et de Guy Terrena. Pour un aperçu sur les commentaires à l'*EN* du XIV^e siècle, qui sont très peu étudiés, cf. Costa 2012b.

62 Walter Burley, *In Ethicam Nicomacheam*, I, tr. 2, cap. 3 (daté 1333–1341).

63 Cf. Costa 2013.

64 Raoul le Breton, *Questiones in Ethicam*, p. 220, l. 56–63: *Et si Plato ita sensit sicut Aristoteles sibi imposuit, male posuit, scilicet quod illud bonum separatum esset eiusdem rationis cum*

comme pivot de son interprétation, mais au prix de plusieurs contaminations arabes et dionysiennes. On en déduit donc que dans un cadre aristotélicien les critiques d'Eustrate faite au Stagirite ne trouvent pas leur place.

(3) Le dernier but que nous nous sommes fixé consiste à chercher si les médiévaux ont découvert la matrice proclusienne des positions d'Eustrate après la traduction des *Éléments de théologie*.

Les deux auteurs qui citent des longs extraits d'Eustrate et de Proclus sont Henri Bate de Malines et Berthold de Moosburg. Le but de l'encyclopédie *Speculum divinarum* (daté 1281–1303) d'Henri est l'accord entre Platon et Aristote⁶⁵. La doctrine des idées représente le cœur autour duquel Henri axe son interprétation des *Éléments de théologie*, cités presque en entier. En particulier, il y a un chapitre entièrement dédié à l'exégèse de *EN* 1,4 d'Eustrate, ce qui témoigne du fait que, comme le mentionne le titre, l'intention de Platon n'a pas vraiment été réfutée par Aristote :

cap. 21: Quod secundum Eustratium commentatorem non realiter intentio Platonis reprehenditur ab Aristotele de bono ideali seu ideis 1^o Ethicorum.

Ita enim qui circa Platonem, inquit, dicebant rationes quasdam per se subsistens divinas intellectuales, ad quas dicebant omnia materialia esse et fieri, quas et species et ideas vocabant et tota et universalia, praesubsistentes quidem his quae in corporibus sunt speciebus separatas autem, inquit, ab his omnibus, in conditoris dei mente existentes, altera vero quaedam secundum ipsas in materia figuratas. Universalia enim haec, inquit, et tota dicebantur, quoniam unumquodque illorum unum ens habet multa ex illo et secundum illud facta in corpore et materialia, ad quae illud universale et totum dicebatur. Triplex enim aiunt esse totum, inquit, ante partes videlicet, in partibus et ex partibus. Ante partes quidem illas species; ex partibus autem composita partium similium ut lapis vel dissimilium ut homo; in partibus vero ut intelligibilia quae et de multis et posteriora generatione sunt. Posteriora quidem generatione, inquit, quia singularia unius speciei vel unius generis anima speculans prius subsistentia in corporibus, in ipsis consequenter speculatam rationem secun-

istis inferioribus. Tamen Eustratius dicit quod Plato non intellexit sicut Aristoteles sibi imposuit, immo Plato intellexit quod esset unum bonum separatum et ydeale in quo consistunt ydee, idest perfectiones omnium entium, a quo omnia deriuata sunt, sicut est prima causa; et Eustratius multum reprehendit Aristotelem eo quod istud Platoni imposuit, cum Plato sic non intellexit sicut Aristoteles sibi imposuit. Et hec sufficiant quantum ad primam questionem.

65 Henri Bate, *Speculum divinarum et quorundam naturalium*, Parts XI–XII.

dum abstractionem a materia in se ipsa subsistere faciens, superfert hanc proprie sibi ipsi est rationabiliter et scientialiter etc.⁶⁶.

Dans ce contexte, il n'y a pas de références à Proclus, tandis qu'au chapitre 13, concernant les universaux, Henri cite la proposition 67 de Proclus et les passages de la *Métaphysique* d'Aristote, dans le but de montrer l'accord entre les deux auteurs en ce qui concerne cette doctrine.

Comme le relève Loris Sturlese, le rôle joué par Proclus chez Berthold de Moosburg est tout à fait différent⁶⁷. En effet, le commentaire des *Éléments de théologie* rassemble toutes les sources néoplatoniciennes, afin de servir de support à la pensée de Proclus en vue de construire une somme de la tradition néoplatonicienne qui puisse être opposée à la tradition aristotélicienne. Dans ce contexte, Berthold rappelle très volontiers les reproches et les corrections de la pensée d'Aristote proposés par Eustrate. Le dominicain a sans doute saisi les similitudes entre la « tripartition des tous » d'Eustrate et celle de Proclus, et pour cette raison il insère la théorie du commentateur byzantin dans le commentaire de la proposition 67.

“Tripliciter enim aiunt dici totum: ante partes, ex partibus et in partibus. Ante partes quidem illas species, quoniam ante multa, quae ad illas simplicissimas existentes et immateriales facta sunt unaquaque illarum subsistit. Ex partibus autem composita et in multa partita”. Et infra: “In partibus autem ubi intelligibilia, quae et de multis et posteriora generatione dicuntur”.

[...]

Ex quibus evidenter apparet, quod utriusque totalitas seu universalitas multum differt.

Primo in eo, quod ista, scilicet theologica universalitas seu totalitas, accipitur secundum rationem subsistendi ratam in natura etiam circumscripto omni cognitivo abstrahente. Logica vero consistit secundum rationem cognoscendi, per virtutem videlicet abstractivam, in quantum intellectus est agens universalitatem in rebus, quas abstrahit ab hic et nunc, et sic talis universalitas est res solum consistens in conceptione.

Ex hoc sequitur secunda differentia, quod illa universalitas consistit in separatione, quae est opus naturae, logica vero in abstractione, quae est opus intellectus vel rationis⁶⁸.

66 Henri Bate, *Speculum divinarum et quorundam naturalium*, p. 68.

67 Cf. Sturlese 1984; Sturlese 1987.

68 Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli, Propositiones*

La défense de la théorie des idées par Eustrate a pour but d'expliquer les différents types d'universaux et de marquer la différence qui sépare les conceptions aristotéliennes et néoplatoniciennes de l'universel. Universel «logique» abstrait ou universel de prédication, celui d'Aristote; universel «théologique» séparé ou universel de production, celui de Platon, de Proclus et de toute la tradition néoplatonicienne⁶⁹. Tout compte fait, il s'agit de deux manières opposées de lire la *totalitas* et ses manifestations.

Les assez nombreuses citations d'Eustrate dans l'*Expositio* concernent le plus souvent la distinction binaire de l'universel. Toutefois Berthold aime aussi rappeler, en utilisant les termes d'Eustrate, qu'Aristote s'est contredit en niant l'existence du Bien-en-soi alors qu'il venait d'affirmer que toutes les choses tendent au Bien. Quel meilleur contexte pour le rappeler que celui de la proposition 8 des *Éléments de théologie*, qui avait inspiré Eustrate quand il affirme *Si enim omnia illud appetunt, super omnia ex necessitate est*⁷⁰? Ainsi Berthold, à travers le reproche d'Eustrate, peut renforcer la thèse essentielle de toute la pensée proclusienne: le Bien est *super entia*, au-delà de l'être auquel, selon le dominicain, Aristote avait limité sa philosophie⁷¹.

En conclusion, dans les limites de cette enquête très restreinte et qui nécessite d'autres approfondissements, nous pouvons affirmer qu'Eustrate a sans doute contribué à véhiculer la pensée de Proclus, soit à un moment où ce dernier ne circulait pas encore, comme l'atteste le *Sapientiale* de Thomas d'York, soit bien plus tard, quand les *Éléments* faisaient l'objet de commentaires, en contribuant à les interpréter, comme le démontre Berthold de Moosburg. Cette transmission s'est toutefois vérifiée dans un contexte «prédisposé» à la recevoir, c'est-

66–107, prop. 67, p. 10, l. 72–p. 11, l. 100. Cf. Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologiam Procli, Propositiones 1–13*, prop. 1, p. 74, l. 98–102: *Ibi enim, quanto aliquid est universalius, tanto est activius, quia hic est universalitas separationis, illic vero praedicationis. Et ideo, sicut universale logicum, cum sit potentiale, distinguitur per actum, ita e converso universale theologicum, cum sit actus vel actuale, distinguitur per potentiam.*

69 Cf. Libera 1984, en particulier p. 365–369.

70 Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologiam Procli, Propositiones 1–13*, Prop. 8, p. 164, l. 264–272: *Huic alludit Eustratius super 1 Ethicorum cap. 7 sic dicens: "Plato unum et ineffabile et bonum communem omnium causam dixit et super entia omnia unum ordinavit causam quidem omnium illud dicens, nihil autem omnium. Propter hoc et super ens et non ens, non ut ab ente deficiens, sed ut enti omni suprapositum". Et infra conferrans ipsum ad bona participantia dicit: "Illud autem superexpanditur supersimplex et nihil aliud quam bonum est. Propter hoc et unum principaliter et primo, ut non cum alio speculatum".*

71 Cf. Zavattero 2005, p. 51–67.

à-dire chez des représentants de la pensée néoplatonicienne. Par conséquent, cette transmission se configure comme une appréciation des critiques qu'Eustrate oppose à Aristote et prend à rebours sa défense de la doctrine des idées de Platon. Dans un cadre aristotélien, tel que celui des commentaires de l'*EN*, la « théorie des tous et des parties » ne trouve pas de place. Seule une personnalité comme Albert le Grand, soucieuse de comprendre ses sources, surtout celles teintées de néoplatonisme, ne pouvait se soustraire à la confrontation avec l'exégèse d'Eustrate, quitte à changer complètement d'avis. Aussi appréciée ou déniée qu'elle soit, l'interprétation d'Eustrate introduit sans doute un niveau de compréhension et de connaissance du texte bien plus grand que celui de ses devanciers.

Bibliographie

Manuscrits

- Avranches, Bibliothèque municipale, 232.
 Cambridge, Peterhouse, 206
 Firenze, Biblioteca nazionale, Conventi soppressi G4 853
 Oxford, Bodleian Library, lat. misc. c. 71
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 3804A
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 3572
 Praha, Národní knihovna, III F 10

Sources primaires

- Albert le Grand, *Ethica*, éd. A. Borgnet, *Opera omnia* 7, Paris, Vivès, 1891.
 Albert le Grand, *Super Ethica*, éd. W. Kübel, *Opera omnia*, éd. Colon. XIV.1–2, München, Aschendorff 1972, I, lectio V, p. 25, l. 1–17.
 Ammonius, *In Porphyrii Isagogen sive quinque voces*, ed A. Busse, Berlin, Reimer, 1891.
Anonymi Artium Magistri Quaestiones super librum Ethicorum Aristotelis (Paris, Bnf, lat. 14698), éd. I. Costa, Turnhout, Brepols, 2010.
Anonymi Magistri Artium Lectura in Ethicam nouam, dans Gauthier 1975, p. 71–140.
Auctoritates Aristotelis, éd. J. Hamesse, Louvain / Paris, Publications Universitaires / B. Nauwelaerts, 1974.
 Avicenne, *Logica*, Venise, 1508.
 Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli, Propositiones 66–107*, éd. I. Zattero, Hamburg, F. Meiner, 2003.
 Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli, Propositiones 1–35*, éd. M.R. Pagnoni-Sturlese, L. Sturlese, Hamburg, F. Meiner, 1984.

- Eustrate de Nicée, *Enarratio in primum Aristotelis Moralium ad Nicomachum*, I, 4, éd. H.P.F. Mercken, Leiden, Brill 1973.
- Gualterus Burleus, *In Ethicam Nicomacheam*, Venise, 1481
- Henri Bate, *Speculum divinatorum et quorundam naturalium, Parts XI–XII: On Platonic Philosophy*, éd. H. Boese, Leuven, Leuven University Press, 1990.
- Liber de causis*, – A. Pattin, “Le *liber de causis*. Édition établie à l’aide de 90 manuscrits avec introduction et notes”, in *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966), p. 90–203.
- Pierre d’Auvergne, *Quaestiones supra librum Ethicorum*, dans A.J. Celano 1986.
- Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, éd. N. Wicki, 2 vol., Bern, Francke, 1985.
- Philophonus, *In Aristotelis Physicorum libros commentaria*, 2 vols., éd. H. Vitelli, Berlin, Reimer, 1887–1888.
- Proclus, *Elementatio theologica*, éd. H. Boese, Leuven, Leuven University Press, 1987.
- Raoul le Breton, *Questiones in Ethicam*, dans Costa 2008.
- Robert Kilwardby, *De ortu scientiarum*, éd. A.G. Judy, Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1976
- Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libros commentaria*, éd. H. Diels, 2 vols, Berlin, Reimer, 1882–1895.
- Thomae Eboracensis (= Thomas d’York), *Sapientiale*, dans Retucci 2013, p. 89–110.
- Thomas d’Aquin, *Sententia libri Ethicorum*, éd. Leonina, Opera omnia XLVII, Roma, Ad Sanctae Sabinae, 1969.

Sources secondaires

- Allegro, G. (2010), *Teologia e metodo in Pietro Abelardo*, Palermo, Officina di Studi Medievali.
- Bossier, F. (1997), «L’élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise», dans J. Hamesse (éd.), *Aux origines du lexique philosophique européen: l’influence de la Latinitas*, Louvain-la-Neuve / Turnhout, FIDEM / Brepols, p. 81–116.
- Celano, A.J. (1986) (éd.), «Peter of Auvergne’s Questions on Book I and II of the *Ethica Nicomachea*: A Study and Critical Edition», dans *Mediaeval Studies* 48, p. 1–110.
- Costa, I. (2006), «Il problema dell’omonimia del bene in alcuni commenti scolastici all’*Ethica Nicomachea*», dans *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 17, p. 157–230.
- Costa, I. (2008), «Le *questiones* di Radulfo Brito sull’*Ethica Nicomachea*. Introduzione e testo critico», Turnhout, Brepols.
- Costa, I. (2012), «Il problema dell’omonimia del bene nell’esegesi dell’*Ethica Nicomachea* (1300–1345 ca)», dans *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 23, p. 429–473.
- Costa, I. (2012), «L’*Éthique à Nicomaque* à la faculté des arts de Paris avant et après 1277», dans *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 79, p. 71–114.

- Costa, I. (2012b), « Le théologien et l'Éthique à Nicomaque. Sur les usages théologiques de la morale aristotélicienne au XIV^e siècle », dans *Médiévales* 63, p. 75–90.
- Costa, I. (2013), « The Ethics of Walter Burley », dans A.D. Conti (éd.), *A Companion to Walter Burley, Late Medieval Logician and Metaphysician*, Leiden / Boston, Brill, p. 321–346.
- Erismann, Ch. (2011), *L'homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*, Paris, Vrin, p. 46–58.
- Gauthier, R.A. (1947/8), « Trois commentaires "averroïstes" sur l'Éthique à Nicomaque », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 22–23, p. 187–335.
- Gauthier, R.A. (1974), *Aristoteles latinus, Ethica Nicomachea, Praefatio*, Leiden / Bruxelles, Brill / Desclée de Brouwer, 1974 (AL 26, 1).
- Gauthier, R.A. (1975), « Le cours sur l'*Ethica nova* d'un maître ès arts de Paris (1235–1240) », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 50, p. 71–141.
- Gersh, S.E. (2014), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Giocarinis, K. (1964), « Eustratius of Nicaea's Defense of the Doctrine of Ideas », dans *Franciscan Studies* 12, p. 159–204.
- Libera, A. de (1981), « Théorie des universaux et réalisme logique chez Albert le Grand », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 65, p. 55–74.
- Libera, A. de (1984), *Introduction à la mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, O.E.I.L.
- Libera, A. de (1992), « Albert et le platonisme. De la doctrine des idées à la théorie des trois états de l'universel », dans E.P. Bos, P.A. Meijer (éds), *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, Leiden / New York / Köln, Brill, p. 89–119.
- Libera, A. de (1996), *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil.
- Libera, A. de (1999), *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Paris, Aubier.
- Mercken, H.P.F. (1990), « The Greek Commentators on Aristotle's *Ethics* », dans R. Sorabji (éd.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, London / New York, Bloomsbury, p. 407–443.
- Pagnoni-Sturlese, M.R. (1980), « À propos du néoplatonisme d'Albert le Grand. Aventures et mésaventures de quelques textes d'Albert dans le *Commentaire sur Proclus* de Berthold de Moosburg », dans *Archives de Philosophie* 43, p. 635–654.
- Perkams, M. (2004), « The Origins of the Trinitarian Attributes *potentia, sapientia, benignitas* », dans *Archa verbi* 1, p. 25–41.
- Poirel, D. (2002), *Livre de la nature et débat trinitaire au XII^e siècle. Le De tribus diebus de Hugues de Saint-Victor*, Turnhout, Brepols, p. 261–420.
- Retucci, F. (2008), « Tommaso di York, Eustrazio e la dottrina delle idee di Platone », dans A. Beccarisi, R. Imbach, P. Porro (éds), *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung*, Hamburg, F. Meiner, p. 79–110.

- Retucci, F. (2013), «Nuovi percorsi del platonismo medievale: i commentari bizantini all'Etica Nicomachea nel *Sapientiale* di Tommaso di York», dans *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 24, p. 85–120.
- Retucci, F. (2018), «La dignità dell'uomo nell'Inghilterra medievale», dans A. Beccarisi, A. Palazzo (éds), *Per studium et doctrinam. Fonti e testi di filosofia medievale dal XII al XIV secolo*, Roma, Aracne, p. 57–77.
- Saccetti, R. (2016), *Un nuovo lessico morale medievale. Il contributo di Burgundio da Pisa*, Roma, Aracne.
- Sorabji, R. (1990) (éd.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, London / New York, Bloomsbury.
- Steel, C. (2002), «Neoplatonic Sources in the Commentaries on the Nicomachean Ethics by Eustratius and Michael of Ephesus», dans *Bulletin de Philosophie Médiévale* 44, p. 49–57.
- Sturlese, L. (1984), «Proclo ed Ermete in Germania da Alberto Magno a Bertoldo di Moosburg. Per una prospettiva di ricerca sulla cultura filosofica tedesca nel secolo delle sue origini (1250–1350)», dans K. Flash (éd.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, F. Meiner, Hamburg, p. 22–33.
- Sturlese, L. (1987), «Il dibattito sul Proclo latino nel Medioevo fra l'università di Parigi e lo studium di Colonia», dans G. Boss, G. Seel (éds), *Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel*, Zürich, Éditions du Grand Midi, p. 261–285.
- Tracey, M.J. (2006), «An Early 13th-Century Commentary on the Nicomachean Ethics I, 4–10: The *Lectio cum Questionibus* of an Arts-Master at Paris in MS Napoli, Biblioteca Nazionale VIII G 8, f. 4^{ra}–9^{vb}», dans *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 17, p. 28–69.
- Trizio, M. (2009a), «Neoplatonic Source-Material in Eustratius of Nicaea's commentary on Book VI of the *Nicomachean Ethics*», dans C. Barber, D. Jenkins (éds), *Medieval Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics*, Brill, Leiden-Boston, p. 71–109.
- Trizio, M. (2009b), «*Qui fere in hoc sensu exponunt Aristotelem*. Notes on the Byzantine Sources of the Albertinian Notion of *Intellectus Possessus*», dans L. Honnefelder, H. Mohele, S. Del Barrio (éds), *Via Alberti. Texte-Quellen-Interpretationen*, Münster, Aschendorff, p. 79–110.
- Trizio, M. (2011), «*Dissensio Philosophorum*. Il disaccordo tra Platone e Aristotele nei commenti filosofici di Eustrazio di Nicea († ca. 1120)», dans A. Palazzo (éd.), *L'Antichità classica nel pensiero medievale*, Turnhout, Brepols, p. 17–37.
- Trizio, M. (2015), «From Anna Komnene to Dante. The Byzantine Roots of Western Debates on Aristotle's Nicomachean Ethics», dans J. Ziolkowsky (éd.), *Dante and the Greeks*, Washington, DC, Dumbarton Oaks, p. 105–139.
- Trizio, M. (2016), *Il neoplatonismo di Eustrazio di Nicea*, Bari, Edizioni di Pagina.
- Wieland, G. (1981), *Ethica – scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster, Aschendorff.

- Zavattero, I. (2005), «La figura e il pensiero di Proclo in Bertoldo di Moosburg», dans *Arkete. Rivista di studi filosofici* 1, p. 51–67.
- Zavattero, I. (2010), «Le prologue de la *Lectura in Ethicam ueterem* du *Commentaire de Paris* (1235–1240): introduction et texte critique», dans *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 77, p. 1–33.

Bate et sa lecture ‘encyclopédiste’ de Proclus

Guy Guldentops

Thomas-Institut, Universität zu Köln

Comment Proclus a-t-il été lu par des ‘encyclopédistes’ au Moyen Âge ? Même s’il est difficile d’accepter encore la thèse hyperbolique de Jacques Le Goff, selon laquelle le XIII^e siècle a été « particulièrement un siècle d’encyclopédisme », il est clair que les grands ouvrages d’Arnold le Saxon, de Barthélemy l’Anglais et de Vincent de Beauvais peuvent être considérés à juste titre comme des monuments de ce qu’on appelle l’« encyclopédisme médiéval »¹. Néanmoins, on ne trouve aucune trace de Proclus chez ces auteurs, tout simplement parce qu’au moment où ils composaient leurs textes Proclus ne circulait pas encore dans le monde latin. Le seul compilateur ‘encyclopédiste’ du XIII^e siècle qui ait lu l’*Elementatio theologica* est Henri Bate. Or, après les fines études de Federici-Vescovini, de Sturlese et de Steel², il ne reste presque plus rien de nouveau à dire sur son usage de Proclus. Je me limiterai donc à apporter quelques nuances et à faire quelques remarques de synthèse.

Dans son *Speculum divinatorum*³ Bate cite non seulement l’*Elementatio theologica* de Proclus, mais aussi un fragment de son commentaire du *Timée*. En revanche, il ne mentionne ni ses *Tria opuscula* ni son commentaire du *Parménide* (il signale seulement qu’il n’a pas reçu la traduction du *Parménide* de

-
- 1 Cf. Le Goff 1994 ; Beyer de Ryke 2003, spécialement p. 1258–1272. Keen a bien résumé quelques aspects essentiels de l’encyclopédisme médiéval : « Reflection is a common theme : as the mirrored self within the world, as meditation upon meaning, and as the obscure view of truth seen ‘through a glass darkly’. The medieval compiler and the reader are implicated as cleric and congregation seeking salvation for the soul in spiritual, or even actual, *peregrinatio* ; as ‘lesser worlds’ with both mundane and divine properties ; and as actors in the world’s past and present integral to the fulfilment of a divine plan » (Keen 2013, spécialement p. 298–299). Voir aussi Connachie-Bourgne 2010 et Franklin-Brown 2012, p. 29–92. Élaborant une interprétation foucauldienne, Franklin-Brown (2012, p. 30) argue que l’encyclopédie scolastique contient des traces qui renvoient aux « archives » sous-jacentes.
 - 2 Cf. Vescovini 1983, spécialement p. 307–309 ; Sturlese 1987, p. 276–278 ; Steel 1997, spécialement p. 124–132 ; Id. 2014, p. 255–256 et p. 258.
 - 3 Le *Speculum divinatorum* est cité d’après l’édition de Louvain. Répétons que le titre authentique est *Speculum divinatorum* et non pas *Speculum divinatorum et quorundum naturalium* ; cf. mon édition des Parties XIII–XVI, p. 395–396.

Platon)⁴. De là, on peut déjà conclure qu'il disposait d'une connaissance relativement restreinte de la philosophie de Proclus, surtout si on la compare avec le 'proclianisme'⁵, au moins quantitativement plus étendu, d'un Berthold de Moosburg.

Regardons maintenant de plus près dans quels contextes et de quelle manière Bate utilise l'*Elementatio theologica*. Il cite ce texte, qu'il intitule parfois, à la suite de Thomas d'Aquin, *Liber coelementationum (theologicarum)*⁶, surtout dans des chapitres sur la causalité et la participation, sur l'âme rationnelle et sur Dieu.

1 La participation

Dans un intéressant chapitre de la partie VII de son *Speculum divinatorum*, Bate soutient que les « espèces universelles » de Platon sont prédiquées des étants particuliers ou individuels, non seulement « par une prédication logique », mais encore « par la participation » par laquelle l'individu reçoit son être de l'espèce universelle. En participant à l'espèce, l'individu ne reçoit pas une partie quantitative de l'espèce, mais plutôt la « partie spécifiante », à savoir la forme. L'être que l'espèce universelle « donne comme une partie de sa propre nature commune » est particularisé dans l'individu. Tandis que l'être de l'espèce universelle (c'est-à-dire de l'idée) est en soi propre à cette espèce et donc incommunicable et imparticipé, elle est participée par l'individu « de manière partielle »⁷. Pour corroborer cette thèse (d'ailleurs peu révolutionnaire!), Bate cite quelques passages de l'*Elementatio theologica*, notamment quelques lignes des propositions 23, 150 et 24. Qui plus est, au milieu de la citation de la proposition 150, il insère une ligne du traité pseudo-dionysien

4 Cf. Henri Bate, *Speculum divinatorum*, XI 12, p. 44, l. 53–56.

5 J'utilise ce mot dans le sens de « usage extensif de Proclus » ; 'proclisme' est employé par Minio Paluello (1972, p. 410) ; en anglais, les historiens de la philosophie emploient régulièrement 'Proclianism'.

6 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, V 18, p. 184, l. 41 : *Proclus in exordio Coelementationum theologicarum* ; XXIII 6, p. 402, l. 99 : *Proclus in libro Coelementationum* ; cf. Thomas d'Aquin, *De substantiis separatis*, p. D79, l. 236 : [...] *Proclus dicit in Libro divinarum coelementationum* [...]. Bate utilise *coelementatio*, qui correspond au grec *συστοιχία*, comme synonyme de *seira* ou *catena* (cf. *Speculum divinatorum*, XI 9, p. 30, l. 53).

7 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, VII 3, p. 108, l. 4–p. 109, l. 31. À la l. 20, il faut lire : [...] *receptum est illud esse quod ipsa dat quasi partem suae communitatis* (au lieu de : [...] *receptum est illud esse quod ipsa dat quasi partem suis communicatis*). À la suite de Thomas, Bate entend *participare* comme « prendre, pour ainsi dire, une partie » (p. 108, l. 9 ; cf. Thomas d'Aquin, *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, 2, p. 271, l. 70–71).

de la *Hiérarchie céleste*: «Les ordres plus totaux, c'est-à-dire plus universels, ont des puissances plus compréhensives que les ordres plus particuliers [= Proclus, *Elementatio theologica*, 150] ». Voilà pourquoi Denys lui aussi dit que « les imparticipables sont les extrêmes des totalités supérieures »⁸. Ayant cité le passage dans lequel Proclus soutient que le participant reçoit sa perfection par la participation, Bate ajoute immédiatement une référence à Pythagore: « De là, il s'ensuit ce que Pythagore semble avoir suggéré, de façon pas du tout absurde, avec le mot 'imitation', que Platon a remplacé, comme le dit le Philosophe, par le mot 'participation' [...] »⁹. Ce chapitre montre clairement que Bate situe Proclus dans une grande tradition qui réunit Aristote, Pythagore, Platon et le Pseudo-Denys.

Dans un autre chapitre de la partie VII, Bate cite de nouveau les mêmes lignes de la proposition 23, mais en combinaison avec quelques lignes de la proposition 188, afin d'élucider la relation entre la cause transcendante et son effet:

Ce qui est causé doit nécessairement participer à sa cause proprement dite, parce qu'il reçoit d'elle son essence. 'Par conséquent, tout ce qui est participé donne ou bien soi-même ou bien quelque chose de soi-même à ce qui participe. En ne subissant ni l'un ni l'autre, [la cause] ne peut pas être participée', comme le dit Proclus. Et ce qui participe, dit-il, 'participe [au participé] en recevant ce qui est donné. D'autre part, tout ce qui est participé, est devenu [une partie] de ce qui participe à lui, puisqu'il tend à parfaire [le participant]. Il est donc clair qu'une telle espèce [c'est-à-dire une idée platonicienne] est quelque chose de ce qui participe à elle, même si Platon dit qu'elle est séparée. Car ce qui est totalement séparé, n'est aucunement participé par quoi que ce soit. Dès lors 'participer' est appelé par les Platoniciens 'avoir-après' (*posthabere*). De là il appert que rien n'empêche de soutenir que de telles [causes] participées sont 'pos-sédées' ou 'atteintes' en quelque sorte par leurs [effets] qui y participent, bien qu'au livre I de l'*Éthique* le Philosophe semble suggérer le contraire¹⁰.

8 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, VII 3, p. 109, l. 31–p. 110, l. 50. Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 23, l. 6–8; 24, l. 1–5; 150, l. 1–5 / l. 11–12 / l. 14–15 / l. 19–20. Sur la théorie proclienne de la participation, cf. Chlup 2012, chap. 2.4, spécialement p. 99–101.

9 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, VII 3, p. 110, l. 50–58. Bate cite Aristote, *Metaph.*, I 6, 987b11–13.

10 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, VII 11, p. 139, l. 30–42: *Causatum enimvero necesse est participare causam proprie dictam tamquam inde habens essentiam. 'Omne' igitur 'quod participatur aut se ipsum aut sui ipsius aliquid participantis dat. Neutrum autem patiens, neque utique participabitur', ut ait Proclus. Et participans, inquit, 'accipiens quidem datum*

Ce passage mérite d'être commenté. Tout d'abord, on peut se demander si Bate a bien compris ces citations du *Proclus Latinus*. Quand il cite «*Neutrum autem patiens neque utique participabitur*», il n'explique pas cette phrase, qui pose un petit problème d'interprétation. Le participe *patiens* correspond à *πάσχων*; or cette leçon n'a pas de sens dans ce contexte, le texte authentique a *παρέχων*: «*En n'offrant ni l'un ni l'autre, [la cause] ne peut pas être participée*»¹¹. Si l'identification de *participare* et de *posthabere* est fondée sur la traduction latine de Proclus (les deux verbes sont utilisés comme des synonymes par Moerbeke et l'on rencontre la même identification chez Thomas d'Aquin)¹², l'interprétation de *participata* comme *possessa* semble influencée par la noétique albertinienne ou directement par celle d'Eustrate, tandis que *adepta* rappelle non seulement la doctrine de l'*intellectus adeptus* de la tradition arabe mais aussi la théorie boécienne de la déification, selon laquelle «*ceux qui ont atteint la divinité doivent nécessairement devenir des dieux [par participation]*»¹³. Par cet amalgame de citations et d'allusions implicites, Bate essaie de démontrer que les idées 'platoniciennes' (qui à son avis sont acceptées également par Aristote) sont des causes à la fois transcendantes et immanentes des étants créés. En tant que causes universelles, elles ont une existence séparée et distincte des étants individuels qu'elles produisent. Bate souligne que ces universaux réels ne doivent pas être confondus avec les «*universaux logiques*» (c'est-à-dire le genre, la différence spécifique et l'espèce), qui selon lui ne sont

*participat' ipsum. 'Omne autem participatum' illius 'factum est', inquit, 'a quo participatur', tamquam repletivum eius. Palam igitur quod huiusmodi species aliquid est eius quod ipsam participat, licet eam dicat Plato separatam esse. [...] Unde et participare a Platonis vocatur posthabere. Palamque hinc est quod nihil prohibet participata talia possessa dici et adepta quodammodo a suis participantibus, licet contrarium innuere videatur Philosophus i Ethicorum. Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 188, l. 5-7; 23, l. 6-8; Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I 4, spécialement 1096b32-34.*

11 Cf. Henri Bate, *Speculum divinatorum*, XXIII 5, p. 397, l. 224-225: '*neutrum autem' faciens, vel secundum aliam litteram: 'neutrum autem patiens'*'.

12 Cf. par exemple Proclus, *Elementatio theologica*, 118, l. 6-7 et Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, lectio 12, p. 79, l. 24, et lectio 19, p. 105, l. 18. Notons que Jean Érigène avait déjà expliqué *μετέχειν* comme *posthabere* ou *secundo habere*: cf. *Periphyseon*, II, p. 21, l. 554-557.

13 Pour l'*intellectus possessus* et *adeptus*, cf. Libera 2005, p. 334-337 (se référant à Alfarabi, Avicenne, Averroès ainsi qu'à Eustrate, *In Eth. Nic.* VI 5). Dans d'autres contextes, Bate cite plusieurs passages du *De intellectu et intelligibili* (considéré par de Libera comme «*le manifeste de l'albertisme*»; cf. Libera 2003, p. 300 et Guldentops 2001a). Dans *Speculum divinatorum*, VII 11, p. 139, l. 43-51, Bate cite Boèce, *Consolatio Philosophiae*, III 10, p. 84, l. 83-86: [...] *divinitatem 'adeptos' deos fieri simili ratione necesse est [...] participatione vero Dei nihil prohibet, ait, quam plurimos esse deos.*

pas envisagés par Platon¹⁴. Dans ce passage encore, on constate que Bate cite Proclus pour harmoniser Aristote et Platon (ce qui aurait probablement surpris Proclus, qui n'hésitait pas à critiquer le Stagirite).

Dans un passage de la partie XVI, Bate va encore plus loin et associe Proclus à Avempace. Si l'on procède suivant la méthode de ce péripatéticien andalou, que Bate connaît seulement par l'intermédiaire d'Averroès, l'intellect humain qui cherche l'essence et la cause d'être d'une chose matérielle, s'aperçoit que la forme matérielle ne peut pas être la cause principale d'une telle chose. Puisque selon Proclus ce qui est dans l'effet n'est qu'une *concausa*, chaque forme matérielle doit être causée par une autre cause formelle qui est plus principale¹⁵. De cette manière, la « méthode scientifique » (*processus scientificus*) d'Avempace et d'Aristote lui-même « nous conduit réellement vers une connaissance de la substance ou de la forme immatérielle et séparée »¹⁶. Comme Loris Sturlese a attribué à Bate « une étude de l'analyse proclienne de la *causa essentialis* »¹⁷, il faut noter ici que Bate utilise assez fréquemment l'expression *causa essendi* (ou *essendi causa*), mais très rarement le terme théodoricien *causa essentialis*. Par *causa essendi* Bate désigne la cause formelle et surtout l'idée divine d'une chose¹⁸. Sa théorie de la « cause d'être » ne semble pas influencée par la doctrine théodoricienne de la « cause essentielle »¹⁹.

Jusqu'ici on pourrait avoir l'impression que Bate identifie aux idées divines ce qui est participé. En réalité, il distingue plusieurs niveaux ou modalités de participation. Postulant que « tout ce qui est participé donne ou bien soi-même ou bien quelque chose de soi-même à ce qui participe », il note que si « le participé se communique au participant non seulement quant à l'être participé mais aussi quant à l'être propre de l'existence », le participé est « uni au partici-

14 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, VII 11, p. 138, l. 5–21 et p. 138, l. 27–p. 139, l. 56.

15 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, XVI 9, p. 294, l. 256–271 (à la ligne 266, il faut peut-être lire: 75^a [à savoir *propositione*] plutôt que 75^o [à savoir *capitulo*]). Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 75, l. 3–4 et Averroès, *Comm. in De anima* III 36, p. 487, l. 221–232 (passage cité dans *Speculum divinatorum* XVI 1, p. 238–239).

16 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, XVI 14, p. 327, l. 6–8.

17 Sturlese 1987, p. 277–278.

18 Bate emploie *essentialis causa* dans *Speculum divinatorum*, VII 1, p. 99, l. 18–21 et p. 100, l. 27–30 et XI 5, p. 19, l. 61, mais pas dans le sens précis que le terme a reçu dans l'œuvre de Thierry de Freiberg; le plus souvent Bate parle de « cause de l'être »: cf. par exemple *Speculum divinatorum*, XI, p. 4, l. 61; p. 8, l. 115–116; p. 10, l. 161–162; p. 11, l. 190–191; p. 12, l. 48–49; p. 14, l. 121–122; p. 19, l. 48; p. 22, l. 79–80; p. 23, l. 104; p. 25, l. 8–12; p. 27, l. 65; p. 48, l. 8; p. 66, l. 58–59; XX, p. 155, l. 109–110; XXI, p. 231, l. 35; XXIII, p. 399, l. 27; p. 431, l. 49–50; p. 46, l. 24; p. 466, l. 100; p. 481, l. 125; p. 508, l. 63. Dans les Parties XX–XXIII, il ne semble pas avoir employé le terme *causa essentialis* (ou *essentialis causa*).

19 Cf. Guldentops 2005, p. 228–229.

pant et identique à lui à un degré plus haut que ne l'est le participé qui communique au participant seulement quelque chose de soi-même ». Les idées divines sont donc des « formes éloignées », qui ne se donnent pas entièrement aux participants (néanmoins les idées divines sont « en quelque sorte une partie » de l'être (*esse*) des étants sensibles). En revanche, l'âme intellectuelle, qui constitue l'essence d'un homme, et l'intellect séparé, qui est l'essence d'un corps céleste, contribuent à l'être propre de ces étants individuels; de telles « formes séparables » sont « des formes proches, [reliées] à la nature de l'existence », puisqu'elles existent totalement dans les individus qui participent à elles²⁰. Selon Bate, cette théorie d'une pluralité de niveaux de participation est basée sur l'ontologie proclienne, qui distingue trois niveaux d'être: tout effet pré-existe « de manière principale (*principaliformiter*) » dans sa cause; la cause apparaît « de manière paradigmatique ou iconique (*exemplariter seu iconice*) » dans l'effet; et chaque chose existe « selon sa propre nature » en elle-même. Si donc il est absolument vrai que « toutes choses sont en toutes choses », Bate précise, en citant Proclus, que chaque étant individuel est « caractérisé, c'est-à-dire déterminé ou placé dans son être distinct, non par sa cause, puisque celle-ci cause autres choses, ni selon la participation, puisque l'effet reçoit de l'extérieur ce qu'il participe, mais selon sa propre subsistance, c'est-à-dire son essence et sa nature »²¹.

Bate résume sa théorie proclienne de la participation (ou de la relation entre l'individu et sa cause d'être) en une phrase, qui souligne la communication à distance entre l'idée et ses effets :

Bien que le participé et le participant aient nécessairement une similitude ou une sorte d'identité, par laquelle l'un communique avec l'autre, ils doivent néanmoins en même temps, comme l'exprime Proclus, être dissemblables ou différents entre eux-mêmes à cause de l'essence propre à chacun ou à cause de l'être de subsistance, par lequel le participé et le participant sont caractérisés et distingués de manière différente²².

20 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, VII 18, p. 166, l. 96–p. 167, l. 104.

21 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, VII 18, p. 165, l. 55–65. Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 65, l. 1–3; 103, l. 1 et 103, l. 10–12; pour la formule *omnia in omnibus*, cf. Chlup 2012, p. 83–92. À la ligne 64, il faut corriger le texte latin et lire (avec le ms. B) : *aliunde habet quod posterius habet* (au lieu de : *aliunde habet et posthabet*); le même passage est cité dans *Speculum divinatorum*, XI 25, p. 91, l. 47 (où Bate cite Proclus à la lettre : *aliunde enim habet hoc quod posthabet*). Voir aussi *Speculum divinatorum*, VII 17, p. 160, l. 104–106 : *Sic enim ad esse sensibilis hominis idea quodammodo pars est, ut forma a qua ratio differentiae sumitur*.

22 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, VII 19, p. 168, l. 4–11 : *Non lateat itaque quod, quamvis inter participatum et participans similitudinem seu identitatem esse quandam oporteat qua*

Bate étaye cette thèse fondamentale concernant la participation à l'aide de citations tirées de Proclus et du Pseudo-Denys. Selon Proclus, « tout ce qui participe à l'Un est un et non-un », et de l'avis de Bate, cela vaut également pour « tous les autres participants et participés ». De même, dit-il, Denys soutient d'une part que « l'impaticipabilité de la déité transcende l'être de toutes [choses] », d'autre part que « tous [les étants] participent à ce Premier Principe, qui est leur cause »²³.

2 L'âme

Avant d'analyser quelques autres passages qui concernent le Premier Principe, il nous faut étudier quelques chapitres psychologiques dans lesquels Bate cite l'*Elementatio theologica*. Il est remarquable qu'il n'y a aucune citation de Proclus dans la Première Partie du *Speculum divinatorum*. On pourrait s'imaginer qu'au moment où Bate rédigeait cette Partie, il ne disposait pas encore d'un manuscrit de Proclus. Sans vouloir exclure cette hypothèse, nous devons noter que la Première Partie traite de la sensation (ou de ce qu'Emanuele Coccia a appelé la « physique du sensible »)²⁴; il n'est donc pas du tout étonnant que Proclus, qui ne s'occupe pas de l'âme sensitive dans son *Elementatio theologica*²⁵, ne soit point cité dans cette Partie. La première citation de l'*Elementatio theologica* se trouve au chapitre 7 de la Partie II, dans lequel Bate explique « comment l'intellect se pense ». Comme on pouvait s'y attendre, il cite la fameuse 15^e proposition : « Tout ce qui est capable de se tourner vers soi-même

communicat alterum alteri, nihilominus etiam dissimile seu alterum, ut ait Proclus, oportet esse [esse scripsi cum B: etiam ACDE ed.] hoc illi seu ab illo secundum essentiam quidem uniuscuiusque sive secundum esse subsistentiae quo characterizatur et distinguitur differenter participatum a participante. Sic enim aliud est alterum ab altero et non idem totaliter hoc illi. Unde Proclus: Omne quod participat uno unum est, inquit, et non unum [cf. Proclus, Elementatio theologica, 2, l. 1–12]. Cf. Speculum divinatorum, XI 10, p. 34–39 « sur les différents modes de participation selon les platoniciens » ; là Bate explique que la diversité des modes de participation est basée sur « la notion de participation, qui comprend deux [éléments], à savoir la cause d'être et le causé » (p. 34, l. 8–12).

23 Cf. Henri Bate, *Speculum divinatorum*, VII 19, p. 168, l. 10–26; il cite Proclus, *Elementatio theologica*, 2, l. 1–12; 24, l. 1; 30, l. 13–14, et le Pseudo-Denys, *De caelesti hierarchia*, 12, 1 (*Dionysiaca*, p. 934, § 3–4) et *De divinis nominibus*, 2, 5, et 4, 7 (*Dionysiaca*, p. 87, § 4–p. 88, § 1 et p. 186, § 2).

24 Cf. Coccia 2010, p. 95; voir aussi Guldentops 2001b.

25 Dans la traduction de l'*Elementatio theologica*, on rencontre une fois le substantif *sensus* (39, l. 10) et cinq fois l'adjectif *sensibilis* (123, l. 8; 165, l. 1; 173, l. 17; 195, l. 1 et 7).

est incorporel»²⁶. Or, s'il cite ou paraphrase plusieurs lignes de cette proposition dans le contexte de l'auto-intellection de l'intellect, il utilise «cet argument de Proclus» principalement pour prouver que le sens commun en lui-même est incapable de discerner et de juger ses propres actes²⁷. Tout comme les sens particuliers, le sens commun est situé dans un organe corporel et conséquemment il a besoin d'une faculté supérieure qui «embrasse» de manière indivisible «l'activité [du sens commun, qui est] divisible en parties semblables et différentes». Cette faculté supérieure, sans laquelle l'acte du sens commun ne peut être jugé, est l'intellect²⁸. Notons que dans ce chapitre Bate relie la citation de Proclus à des citations d'Averroès et d'Aristote. Dans son commentaire sur le *De caelo*, le Commentateur lui aussi confirme que «tout ce qui a une activité sur soi-même est spirituel»; et de l'avis de Bate, cette thèse est exactement ce que le Philosophe dit dans son traité *De l'âme* et dans sa *Métaphysique*, à savoir que «dans les êtres immatériels ce qui pense est identique à ce qui est pensé»²⁹.

Plus loin dans la Partie II, au chapitre 17, Bate cite quelques lignes des propositions 167, 147 et 112: «Chaque intellect se pense soi-même», «Il y a une ressemblance entre les principes [ou les premiers?] d'un ordre subordonné et les derniers de l'ordre supérieur», «Les premiers de chaque ordre ont la forme de ceux qui les précèdent». Dans le même contexte, il insère aussi un bref passage parallèle du *De divinis nominibus*, dans lequel le Pseudo-Denys soutient que «les fins des premiers sont conjointes par la sagesse divine aux principes des seconds». Bate utilise ces citations, non pas pour décrire l'acte de l'auto-intellection ou la hiérarchie du monde intellectuel, mais pour défendre sa thèse anti-thomiste de la «pensée-sans-images». Selon son interprétation néoplatonicienne et/ou 'averroïste' de la noétique aristotélicienne, l'intellect

26 Sur ce principe de la métaphysique proclienne, cf. Steel 2006, p. 237–242.

27 On pourrait comparer avec Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, q. 50, p. 175, l. 20–p. 176, l. 43, mais Bate ne semble pas directement influencé par ce passage.

28 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, II 7, p. 34, l. 41–p. 35, l. 96. Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 15, l. 1–9.

29 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, II 7, p. 36, l. 8–15: [...] *nihil se ipsum cognoscere potest actu proprio quod divisibile est in partes; hoc enim ad se ipsum indivisibiliter converti non potest, ut dicit Proclus. Firmum ergo stat eius dictum quod 'omne ad se ipsum conversivum', actu scilicet proprio, illud 'incorporeum' est et immateriale. Unde Commentator II De caelo: 'Omne habens actionem in se est spirituale' et 'non corporeum'. Et hoc est quod dicit Philosophus: In non habentibus materiam 'idem est intelligens et intellectum'. Cf. Averroès, *De celo*, II 17, p. 299, l. 72–74; Aristote, *De anima*, III 4, 430a3–4; *Metaph.*, XII 9, 1075a3–4, et surtout *Auctoritates Aristotelis*, 1.276, 6.148 et 6.245, p. 138, l. 186 et l. 194. Bate esquisse une théorie peu originale de la connaissance de soi, basée largement sur Jean Philopon, Averroès et Thomas d'Aquin; cf. Guldentops 2005, p. 203–206.*

humain est capable, non seulement de penser les quiddités des choses sensibles au moyen des ‘fantasmes’, mais aussi de penser, sans aucune image sensible, les quiddités des substances séparées. Les passages de Proclus et du Pseudo-Denys servent donc à montrer que « le fait que [l’intellect humain] est proche des substances matérielles ne doit pas lui enlever totalement sa nature, par laquelle il appartient à la classe des substances intellectuelles et immatérielles ». Puisque la « condition humaine » (*humana condicio*) est située « à la frontière des choses corruptibles et des choses incorruptibles », l’âme humaine « participe à la nature des deux classes d’étants » ; à cause de ses puissances sensibles, elle ressemble aux animaux terrestres, mais grâce à son intellect, elle a quelque chose « en commun avec les êtres divins », qui se pensent eux-mêmes sans images sensibles³⁰.

Tandis que le *Livre des causes* n’est pas explicitement cité au chapitre 17 de la Partie II, Bate s’y réfère expressément au chapitre 8 de la Partie III. Ce chapitre est consacré à « la condition de notre intellect selon l’harmonie de différents philosophes ». L’intellect humain, surtout pour autant qu’il est uni au corps humain, est « une sorte d’habitus, par lequel nous sommes actifs quand nous le voulons, sans être toujours en train de penser actuellement »³¹. Selon Bate, ce fait « semble parfaitement convenir » à la position que l’intellect humain occupe dans l’ordre des êtres intellectuels. C’est dans ce contexte qu’il fait référence « à la dernière et à l’avant-dernière proposition du *Livre des causes*, avec lequel Proclus s’accorde dans sa proposition 106 ». Paraphrasant ces propositions, Bate soutient qu’« il est nécessaire qu’il existe entre la substance absolument incorruptible et la substance absolument temporelle un intermédiaire, qui a une substance incorruptible, mais une activité temporelle ». Il est assez clair que, sur ce point, Bate est influencé par le commentaire de Thomas d’Aquin sur la proposition xxx(xxxi) du *Livre des causes*, bien que Thomas ne soit mentionné ici ni par Bate ni par son éditeur. En effet, dans ce

30 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, II 17, p. 70, l. 44–p. 71, l. 72. Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 167, l. 1 ; 147, l. 1–6 ; 112, l. 1 ; Ps.-Denys, *De divinis nominibus*, 7 (*Dionysiaca*, p. 407, § 3–4) ; *Liber de causis*, II, p. 138, l. 80–82. Dans la citation de Denys, Bate ajoute : *per divinam sapientiam* ; dans son commentaire sur la proposition xviii (xix) du *Livre des causes* (*Super Librum de causis expositio*, p. 107, l. 1–3), Thomas cite la même phrase du *De divinis nominibus* et y ajoute lui aussi les mêmes trois mots (il est donc probable que Bate dépend sur ce point de Thomas). Sur la condition intermédiaire de l’âme voir aussi *Speculum divinatorum*, XI 30, p. 112, l. 104–125.

31 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, III 8, p. 185, l. 91–94 (il faut conjecturer : *quendam habitum* au lieu de *quoddam habitum*) ; il s’appuie entre autres sur Aristote, *De anima*, III 5, 430a15–22 et sur Thomas d’Aquin, *De unitate intellectus*, 2, p. 301, l. 15–16 (qu’il ne cite pas ici). Cf. Guldentops 2002, p. 129–132.

chapitre, Thomas lui aussi se réfère à la proposition 106 de l'*Elementatio theologica* et interprète l'intermédiaire comme l'âme, qui « est dans le 'moment' de l'éternité quant à sa substance tout en ayant son activité dans le temps »³². Or, à l'encontre de Thomas, Bate ajoute que Proclus « a confirmé cela de façon plus explicite dans la proposition 190, où il dit que 'chaque âme humaine est au milieu des étants indivisibles et de ceux qui sont divisibles selon les corps' ». En outre, il cite ici quelques lignes des propositions 186 et 187, et il relie la proposition XVII(XVIII) du *Livre des causes* à la proposition 111 de l'*Elementatio theologica*. Ce parallèle avait été déjà remarqué par Thomas, mais rien n'indique que Bate ait simplement repris Thomas. Tout au contraire : tandis que Thomas cite Proclus ici à la lettre, Bate abrège et modifie légèrement le texte de la traduction latine : « Il y a certaines âmes intellectuelles qui dépendent de leurs propres intellects, comme il y a certains intellects qui reçoivent une participation des dieux »³³.

Au même chapitre, il cite encore plusieurs autres lignes des propositions 186, 187, 190, 191 et 192. Dans ces passages, Proclus appelle l'âme sensitive et l'âme végétative « des images de l'âme » ; en revanche, seule l'âme intellectuelle est appelée 'âme' au sens absolu, vu que « chaque âme est une substance incorporelle, séparable du corps et capable de se connaître et de se tourner vers soi-même »³⁴. Cette caractérisation proclienne de l'âme intellectuelle est inter-

32 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, III 8, p. 186, l. 29–42: [...] dicit 3^o *De anima* quod 'ille' qui est 'in omnia facere, sicut habitus quidam' est 'ut lumen'. Rursus et rationi ordinis eiusque condicioni convenientissimum hoc esse videtur; infimus enim est in ordine intellectuum et magis immersus materiae, differenter [an scribendum dissimiliter?] quoque intellectuum condicioni reliquorum, iuxta ultimam et paenultimam propositionem Libri de causis, cui concordat Proclus 106^a propositione [...]. Expressius autem hoc confirmat 190^a propositione, dicens quod 'omnis anima' humana 'media est impartibilium et eorum quae circa corpora partibilium'. Cf. Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, p. 141, l. 4–p. 142, l. 3 et p. 143, l. 7–p. 144, l. 3.

33 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, III 8, p. 186, l. 40–p. 187, l. 48. Cf. Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, p. 105, l. 15–21 (ici Van de Vyver a noté le lieu parallèle dans l'apparat des sources).

34 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, III 8, p. 188, l. 87–p. 189, l. 11: *Unde cum in corpore caelesti non sit phantastica virtus aut sensitiva cui immergi possit intellectus [...], nihil mirum si semper actu intelligat talis intellectus [...]. E contrario igitur condicionatus intellectus nihil mirum etiam si materiae condiciones aequaliter sapiat et non semper actu intelligat, interdum passus extasim, ut dictum est, ac sensui immersus [...]. Hoc enim [...] intendere videtur et innuere Proclus, qui sensitivam animam et vegetativam non animas quidem, sed 'animarum idola' seu 'umbras' appellans, rationalem autem seu intellectivam simpliciter animam solum: 'Omnis', inquit, 'anima est incorporea substantia et separabilis a corpore' ac sui ipsius etiam cognitiva et ad se ipsam conversiva [...]. 'Haec' itaque, inquit, 'anima substantiam quidem aeternalem habet, operationem vero secundum tempus'. Cf. Proclus, *Elementatio theo-**