

Systèmes de pensées et de croyances médiévaux

Le début de la réception de l'Éthique à Nicomaque à Paris. Maîtres ès arts et théologiens en comparaison

Irène Zavattero



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/2816>

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 15 septembre 2019

Pagination : 295-304

ISBN : 978-2909036-47-2

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Irène Zavattero, « Le début de la réception de l'Éthique à Nicomaque à Paris. Maîtres ès arts et théologiens en comparaison », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 126 | 2019, mis en ligne le 23 septembre 2019, consulté le 28 septembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/2816>

Systèmes de pensées et de croyances médiévaux

Irène ZAVATTERO

Directrice d'études invitée
Université de Trente, Italie

Le début de la réception de l'Éthique à Nicomaque à Paris. Maîtres ès arts et théologiens en comparaison

L'ÉTUDE de la réception de l'Éthique à Nicomaque (EN) se concentre souvent sur la seconde moitié du XIII^e siècle, notamment sur les grands commentaires d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin ou sur les traités moraux des maîtres ès arts plus fameux, Siger de Brabant et Boèce de Dacie. Par conséquent, les commentaires du XIV^e siècle ainsi que ceux de la première moitié du XIII^e passent au second plan à cause aussi du manque d'édition critique.

Néanmoins, les premiers commentaires sont importants car ils sont le résultat de l'enseignement à la Faculté des arts dans les années 1225-1245, quand les grands théologiens du siècle étaient étudiants ou maîtres ès arts à leur tour. Albert le Grand et Thomas d'Aquin connaissaient les premiers commentaires, auxquels ils adressent aussi quelques critiques ou bien dont ils tirent les formules typiques du latin universitaire¹. En particulier, ils sont importants car ils témoignent des difficultés créées par l'entrée de la pensée aristotélicienne et des premières exégèses qui souvent interprètent mal Aristote et cherchent un compromis avec la pensée chrétienne.

Ces commentaires sont au nombre de six ; deux seulement sont complets, à savoir celui appelé « Ps.-Peckham » et celui attribué à Robert Kilwardby. Les autres sont des fragments plus ou moins étendus, écrits par des maîtres anonymes et appelés du nom de la ville de la bibliothèque qui conserve le manuscrit : le « Commentaire de Naples », le « Commentaire d'Avranches », le « Commentaire de Paris » et encore un fragment parisien nommé « Paris bis ». Ils sont tous inédits, à l'exception de celui de Naples édité par Martin Tracey². Ils ne portent que sur le livre I (*Ethica*

1. R.-A. GAUTHIER, *Praefactio*, dans Thomas d'Aquin, *Sententia libri Ethicorum*, Ad Sanctae Sabinae, Rome 1969 p. 235*-258* (*Opera omnia* 47,1).

2. M. J. TRACEY, « 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, ff.4ra-9vb », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 17 (2006), p. 28-69 ; *Commentaire de Paris* sur l'*Ethica nova et vetus* (Paris, BnF, lat. 3804A, ff. 140^{ra}-143^{ra} ; ff. 152^{ra}-159^{vb} ;

nova) et sur les livres II et III (*Ethica vetus*), la seule partie de l'*EN* qui circulait avant 1250, à savoir avant que la traduction complète de l'œuvre faite par Robert Grosseteste prenne le dessus.

Après une leçon introductive, visant à présenter le mappage des attestations de la première diffusion de l'*Ethica nova* et *vetus*, nous avons abordé trois sujets qui caractérisent les premiers commentaires : la doctrine de l'intellect agent conçu comme *habitus*, la notion de *voluntas* décrite comme acte de l'intellect pratique et celle de *fronesis* envisagée comme vertu mystique suprême. Les deux premiers sujets ont montré l'intersection de l'éthique avec la psychologie ou avec la doctrine de l'âme, tandis que le troisième a révélé un éclatant fourvoiement doctrinale déterminé par la connaissance d'une *EN* mutilée du livre VI. En outre, on a vu que ces thématiques sont aussi traitées par les théologiens de l'époque (notamment Philippe le Chancelier, Jean de La Rochelle, Hugues de Saint-Cher). Au moyen de la lecture des textes, on a évalué si les maîtres ès arts ont emprunté les doctrines des théologiens ou s'ils ont partagé simplement des doctrines courantes. Il en est résulté que les trois théories susdites (intellect agent, *habitus* ; volonté, acte de l'intellect ; *fronesis*, vertu mystique suprême) sont des élaborations tout à fait infidèles et déformées de la pensée aristotélicienne. Cela a donné l'occasion de réfléchir sur la formation culturelle des maîtres ès arts de l'époque, sur le niveau de pénétration dans la pensée d'Aristote que chaque commentateur montre, sur l'accord entre philosophie et théologie qui caractérise encore la première moitié du XIII^e siècle.

Nous avons aussi confronté les différentes positions historiographiques concernant ces premiers commentaires. Étant bien entendu que chaque commentaire a ses propres spécificités et qu'il est hasardeux de les considérer comme une « famille » homogène, on a essayé d'évaluer si ces maîtres ès arts étaient liés à l'univers de pensée « augustinien » et théologique hérité du XII^e siècle³ ou bien s'ils élaborent un « idéal éthique » anticipant celui des fameux maîtres ès arts de la génération suivante. À notre avis, les premiers commentaires constituent un milieu de synthèse et de confrontation entre l'éthique des nouvelles sources, Aristote et Jean Damascène, et des anciennes, saint Augustin et Boèce. Les maîtres ès arts de cette

ff. 241^{ra}-247^{vb} ; Paris, BnF, lat. 3572, ff. 226^{ra}-235^{ra}) ; *Commentaire d'Avranches sur l'Ethica uetus* (ms. Avranches, Bibliothèque Municipale 232, ff. 90^r-123^r), *Commentaire du Ps.-Peckham sur la noua* et la *uetus* (le texte complet : mss. Florence, Biblioteca nazionale, Conventi soppressi G4 853, ff. ?ra-77^{va} ; Oxford, Bodleian Library, lat. misc. c. 71, ff. 2^{ra}-52^{rb} ; fragments : mss. Praga, Národní knihovna III F 10, ff. 12^{ra}-23^{va} ; Avranches, Bibliothèque Municipale 232, ff. 123^r-125^v), le *Commentaire de Robert Kilwardby sur la noua* et la *uetus* (texte complet : ms. Cambridge, Peterhouse 206, ff. 285^{ra}-307^{vb}, fragment : ms. Praga, Národní knihovna III F 10, ff. 1^{ra}-11^{vb}) ; un fragment sur le début de l'*Ethica uetus* II,1-3 (ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France lat. 3572, ff. 186^{ra}-187^{vb}).

3. Voir R.-A. GAUTHIER, « Le cours sur l'*Ethica nova* d'un maître ès arts à Paris (1235-1240) », *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 42 (1975), p. 94-141 ; O. LOTTIN, « Un commentaire sur l'*Ethica vetus* des environs de 1230-1240 », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 6 (1934), p. 84-88, réimprimé in *Id., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 6 vol., Gembloux 1942-1960, vol. VI, p. 225-230 ; *Id., « Psychologie et morale à la faculté des arts de Paris aux approches de 1250 », *Revue néoscholastique de philosophie* 42 (1939), p. 182-212, réimprimé dans *Id., *Psychologie et morale*, vol. I, p. 505-534.

époque ne sentent pas encore, à la différence des *artistae* de la génération suivante, le « devoir épistémologique » de rester dans le domaine strictement philosophique et ils ont souvent recours aux notions théologiques, de façon qu'on ne trouve pas souvent dans leurs commentaires la pensée authentique d'Aristote, mais plutôt un compromis entre différentes doctrines.

I. Le début de la réception de l'*Éthique à Nicomaque* à Paris

Après les études de Fernand Bossier⁴, qui ont corrigé plusieurs données fournies précédemment par R.-A. Gauthier⁵, il est nécessaire de faire le point sur la situation de la première réception de l'*EN* ainsi que de soulever des problèmes encore irrésolus. Le but de la leçon est de résumer les données dont nous disposons à partir de la traduction accomplie par Burgundio de Pise autour de 1150 et des citations de l'*ethica vetus* et *nova* attestées à Paris d'abord chez les théologiens et ensuite chez les maîtres ès arts.

Plus précisément, il se produit une première phase caractérisée par la seule réception de l'*Ethica vetus* : on peut trouver de très rares attestations chez les juristes à Bologne, à l'école médicale de Salerno, chez des philosophes naturalistes en Angleterre et à Paris chez les théologiens. Ensuite, autour de 1220, l'*Ethica nova* apparaît aussi dans le milieu théologique de Paris. En particulier, le premier à avoir cité l'*Ethica nova* fut Guillaume d'Auxerre dans la *Summa Aurea* (1215-1229). Après lui, mais plus ou moins dans les mêmes années, Alexandre de Hales (*Glossa in IV Sententiarum* 1220-1225), Philippe le Chancelier (*Summa de bono* 1225-1228), Jean de la Rochelle (*Tractatus de divisione multiplici potentiarum anime* 1233-1236) et Roland de Crémone citent explicitement l'*Ethica nova* (ils ne font pas de simples références), en disant « in primi ethice » et « in primo ethicorum ». La véritable première réception de l'*EN* eut lieu à la Faculté des arts où la *nova* et la *vetus* constituent des textes d'enseignement, comme le démontrent les six commentaires qui ont survécu, datés de 1225-1245. Les Artiens de la première moitié du XIII^e siècle donnent la première exégèse du texte aristotélicien et leur interprétation est souvent étonnante, comme on le verra par la suite.

Lorenzo Minio-Paluello, René-Antoine Gauthier, David Luscombe et Fernand Bossier ont avancé l'hypothèse que Burgundio avait traduit l'*EN* en entier⁶. Toutefois

-
4. F. BOSSIER, « Les ennuis d'un traducteur. Quatre annotations sur la première traduction latine de l'*Éthique à Nicomaque* par Burgundio de Pise », *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 59 (1998), p. 406-427; ID., « La terminologie de l'activité intellectuelle chez Burgundio de Pise », dans J. HAMESSE, C. STEEL (éd.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Turnhout 1999, p. 221-240; ID., « 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 1997, p. 81-116.
 5. Notamment R.-A. GAUTHIER, « Praefatio », dans *Aristoteles latinus, Ethica Nicomachea*, Leyde, Bruxelles 1974 (*AL* 26, 1).
 6. L. MINIO-PALUELLO, « Iacobus Veneticus Grecus: Canonist and Translator of Aristotle », *Traditio* 8 (1952), p. 265-304, p. 279, n. 28 et 289; R.-A. GAUTHIER, « Arnoul de Provence et la doctrine de la *fronesis*, vertu mystique suprême », *Revue du Moyen Âge latin* 19 (1963), p. 135-170, 135, n. 21; D. LUSCOMBE, « Ethics in the Early Thirteenth Century », dans L. HONNEFELDER, R. WOOD,

les données sur lesquelles ils fondent cette thèse sont peu nombreuses. Pendant le séminaire nous les avons examinés et nous avons fourni d'autres données grâce au recensement des citations tirées des livres IV-X présentes dans les textes datés *ante* 1248, à savoir avant la diffusion de la traduction intégrale de Robert Grosseteste. Par contre, nous avons montré que la diffusion limitée aux trois premiers livres n'a pas été un choix des premiers commentateurs ; les maîtres affirment de ne pas posséder les livres successifs au troisième, mais avoir entendu dire qu'ils existent, bien qu'ils en ont une idée assez vague et fautive.

En conséquence, il semble que cette limitation ne dépend pas du fait que les statuts parisiens de l'époque prescrivent l'enseignement des seuls quatre premiers livres (le troisième était souvent divisé en deux, de façon que le *Liber ethicorum* comptait quatre livres). D'ailleurs, si l'enseignement à la Faculté des arts concernait en effet seulement l'*ethica vetus* et *nova*, comme l'attestent les guides de l'étudiant – *Compendium* « *Nos gravamen* » et le *De communibus artium liberalium* et d'autres textes didascaliques⁷ –, il y a d'autres textes de la première moitié du XIII^e siècle qui attestent la circulation des seuls trois livres. Non seulement les citations des théologiens cités auparavant, mais aussi les encyclopédistes comme Arnoldus Saxo (*De floribus rerum naturalium*), Vincent de Beauvais (*Speculum historiale*) et l'auteur anonyme du *Compendium philosophiae* (ca 1245) qui résume le contenu de l'*Ethica vetus* et *nova*.

Les principales interrogations – Burgundio a-t-il traduit l'ensemble des dix livres de l'*EN*? Si on l'admet, quelle est la raison de sa circulation amputée? – n'ont pas reçu une réponse définitive, mais on a avancé quelque peu dans la connaissance du début de la réception de l'éthique aristotélicienne.

II. La théorie de l'intellect agent *habitus*

R.-A. Gauthier a souligné que, dans la première moitié du XIII^e siècle, la réception de *De anima* d'Averroès a produit non pas la théorie du monopsychisme, mais bien l'idée que l'intellect agent fait partie de l'âme⁸.

Parmi les témoins de ce « premier averroïsme »⁹ parisien – à savoir dans la tradition issue des traités anonymes *De anima et potentiis eius* (ca 1225) et *De*

M. DREYER, M.-A. ARIS (éd.), *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter*, Münster 2005, p. 657-684; F. BOSSIER, « Les ennuis d'un traducteur », *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 59 (1998), p. 426.

7. Pour une vision d'ensemble des « textes didascaliques », voir C. LAFLEUR, J. CARRIER, « L'enseignement philosophique à la Faculté des Arts de l'Université de Paris en la première moitié du XIII^e siècle dans le miroir des textes didascaliques », *Laval théologique et philosophique* LX-3 (2004), p. 409-448.

8. R.-A. GAUTHIER, « Notes sur les débuts (1225-1240) du premier averroïsme », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982), p. 321-374.

9. En ce qui concerne le caractère inapproprié de la dénomination de « premier averroïsme », voir B. C. BAZÁN, « Was There ever a First Averroism? », dans J. A. AERTSEN, A. SPEER (éd.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Berlin, New York 2000, p. 32-53, en part. p. 33 : « The expression 'First Averroism' does not seem to define properly the teaching of the Latin Masters who taught that the agent intellect is a faculty of the human soul, because this teaching is not an authentic Averroistic doctrine » ; P. BERNARDINI, « From First to Second Averroism: the Attribution of article 113

potentiis animae et obiectis (1230-1232) – il y a un des commentaires à l'*Ethica nova et vetus* : le « Commentaire de Paris ». L'auteur de ce texte non seulement conçoit l'intellect agent comme une puissance de l'âme, mais il considère la connaissance produite par lui comme un *habitus* inné. Il s'agit d'une « connaissance générale et indistincte de toutes les choses » que le maître appelle *cognitio in summa*¹⁰. Par conséquent l'intellect agent est toujours droit et sa connaissance ne commet pas d'erreur¹¹. L'auteur décrit la *cognitio in summa* à l'aide d'une citation tirée de la *Consolatio philosophiae – summamque tenet singula perdens* – avec laquelle Boèce exprime l'état de connaissance de l'âme qui, une fois la pureté originaire perdue, se trouve mêlée au corps, mais, cependant, n'oublie pas totalement son ancienne condition et conserve l'idée de la totalité, à savoir une connaissance générale, tandis qu'elle perd la connaissance des singuliers, à savoir des choses prises dans leur singularité.

La source à laquelle le commentateur parisien emprunte la doctrine de l'intellect agent *habitus*, ainsi que la citation de Boèce, est la *Summa de bono* de Philippe le Chancelier, notamment un passage portant sur la distinction de la connaissance chez l'homme et chez l'ange : au niveau le plus haut de la connaissance intellectuelle, qui concerne les êtres supérieurs, l'opération de l'intellect agent humain est une connaissance innée, comme l'est celle des anges¹². À la différence de la connaissance angélique, elle demeure cependant globale et confuse. Toutefois, l'expression *in summa*, que Philippe utilise pour parler de l'ange, reçoit chez le commentateur parisien une acception technique qui signifie la connaissance « en bloc », indistincte et globale, de l'intellect agent chez l'homme. Par rapport à Philippe, le maître introduit une autre idée nouvelle : la connaissance *in summa* est, comme nous venons de le dire, un *habitus* inné de l'intellect agent, car « elle naît avec l'âme, laquelle naît avec l'amour du Premier Principe ».

Le but de la leçon a été d'illustrer cette doctrine au moyen de la confrontation entre le « Commentaire de Paris », la *Summa de bono* de Philippe le Chancelier et une *quaestio* de Richard Fishacre (1235-1236). Le commentateur parisien dépend, pour cette doctrine, de la *Summa de bono* bien qu'il formule une théorie de l'âme et de la connaissance plus technique et élaborée. Richard quant à lui énonce la théorie de l'intellect *habitus* en termes augustiniens, en définissant la « mémoire » propre à l'intellect agent comme un *habitus* de toutes les formes intelligibles qui est inné à l'intellect dès sa création¹³.

Quod homo est homo praeter animam rationalem (Paris 1277) », *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 84 (2017), p. 37-73.

10. Je me permets de renvoyer à mon étude « *Intellectus agens habitus*. Ricezione della dottrina dell'intelletto dell'anonimo 'Commento di Parigi' all'*Ethica nova e vetus* », dans L. BIANCHI, O. GRASSI, C. PANTI (éd.), *Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII–XVI)*. Studi per Pietro B. Rossi, Rome 2018, p. 285-304.
11. R.-A. GAUTHIER, « Le cours sur l'*Ethica nova* », *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 42 (1975), p. 102,8-12.
12. Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, N. WICKI (éd.), Bern 1985, I, p. 85, 81-93.
13. Richard Fishacre, *In I Sententiarum*, 3, 6, dans R. J. LONG, *The Problem of the Soul in Richard Fishacre's Commentary on the Sentences* (thèse de doctorat non publiée, Université de Toronto)

Par la suite, nous avons aussi examiné la réception de cette doctrine dans les décennies suivantes quand elle est sévèrement critiquée par Albert le Grand dans le *De homine*¹⁴, par Bonaventure dans le commentaire aux *Sentences*¹⁵ et vraisemblablement par Siger de Brabant dans les *Quaestiones in III de anima*¹⁶. Siger montre qu'il connaît la critique d'Albert, à laquelle il se réfère expressément, mais la clarté de son exposé et la pertinence de sa critique semblent indiquer qu'il a eu entre les mains le « Commentaire de Paris ».

Cet *excursus* nous a permis de dire qu'autour de la moitié du XIII^e siècle (1240-1270) a circulé, pour être irréparablement critiquée, la doctrine de l'intellect agent *habitus* dont l'initiateur fût Philippe le Chancelier, mais qui a été diffusée aussi grâce au *Commentaire de Paris* et probablement d'autres textes que nous n'avons pas. À partir de la formulation originaires (« intellectus agens habet cognitionem rerum in summa ») de Philippe et du maître ès arts anonyme ont découlé plusieurs énonciations – comme celle d'Albert : « intellectus agens dicatur habitus constitutus ex omnibus intelligibilibus » – qui ensuite sont devenues des opinions autonomes, mais qui expriment toutes la même embarrassante idée de fond : la connaissance de l'intellect agent ne se produit pas nécessairement un processus abstraitif.

III. La volonté comme acte de l'intellect

En général on pense que la volonté pour les médiévaux est une faculté de l'âme et qu'elle est séparée et autonome par rapport à l'intellect. Nous sommes induits à le penser probablement à cause de la notion de volonté formulée par les auteurs qui ont débattu à la fin du XIII^e et au début du XIV^e siècle autour du problème de la liberté (Thomas d'Aquin, Henri de Gand et Godefroid de Fontaines). L'analyse des textes du début du XIII^e siècle, en revanche, montre une notion différente de *voluntas*.

La troisième leçon a montré que les commentaires à l'*Ethica vetus*, notamment au livre III, traitent de la *voluntas* bien qu'Aristote ne parle pas d'une faculté de la « volonté », mais plutôt de *boulesis*, à savoir du désir rationnel. En effet, du fait de la traduction de Burgundio, le concept aristotélicien de *boulesis*, le désir qui déclenche et nourrit le processus psychologique entier qui porte à l'action, change de signification par la médiation du *De fide orthodoxa* de Jean Damascène, et il est utilisé dans la première moitié du XIII^e siècle dans l'acception de *voluntas deliberativa* ou *rationalis* (ou « volonté libre »)¹⁷.

L'explication de la première partie du livre III, dédiée au caractère volontaire ou involontaire des actions humaines, offre l'occasion aux maîtres ès arts de distinguer entre *voluntas (boulesis)* et *eligentia* ou *electio (prohairesis)*. En confrontant

1968, p. 30*.

14. Albert le Grand, *De homine* 2, 2, 2, H. ANZULEWICZ, J. R. SÖDER (éd.), Münster 2008, p. 403-408.

15. Bonaventure de Bagnoregio, *In II Sent.* dist. 24, p. 1, a. 2, q. 4, Florence 1885, p. 569a.

16. Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium De anima*, B. BAZÁN (éd.), p. 38,83-39,98.

17. R.-A. GAUTHIER, « Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain », *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 21 (1954), p. 51-100; I. ZAVATTERO, « La βούλησις nella psicologia dell'agire morale della prima metà del XIII secolo », dans A. PALAZZO (éd.), *Il desiderio nel Medioevo*, Rome 2014, p. 133-150.

ces passages avec d'autres dispersés dans les commentaires – notamment dans le « Commentaire de Paris », qui est marqué par un intérêt prononcé pour la structure de l'âme – les premiers commentateurs ont pu extrapoler une notion de *voluntas* qui n'est pas celle de « faculté », mais plutôt celle d'« acte », à savoir l'opération de vouloir ou de désirer produite par l'intellect pratique, appelé aussi *pars desiderativa* de l'âme rationnelle.

La *voluntas deliberativa* est pour le maître parisien, ainsi que pour les théologiens de l'époque, une volition concernant les moyens utiles pour atteindre la fin, à savoir une volition qui prévoit un moment délibératif sur la base duquel les actions sont bonnes ou mauvaises. Il s'agit de l'acte d'une faculté qui, toutefois, ne semble pas être la *thelesis*, comme le voulait Jean Damascène¹⁸, parce que l'expression *voluntas naturalis* avec laquelle les théologiens traduisent le mot grec *thelesis* exprime elle-même une volition, notamment la volition naturelle du bien. La *voluntas deliberativa* est acte de la partie inférieure de l'intellect pratique, dit l'auteur du Commentaire de Paris, qui élabore une structure de l'âme tout à fait originale.

Toutefois l'idée de volonté comme acte de la raison pratique n'est pas forgée par lui. Il s'agit au contraire d'une théorie partagée par les théologiens contemporains. En particulier, Hugues de Saint Cher distingue la *voluntas-actus* de la *voluntas-potentia* ; Philippe le Chancelier affirme que la *voluntas* réside dans l'âme rationnelle et que *ratio* et *voluntas* désignent la même faculté ; la *Summa halensis* décrit l'opération de la *voluntas* comme un reflet de l'activité rationnelle¹⁹.

À la différence des commentateurs de l'*EN*, les théologiens traitent de la volonté dans le cadre du libre arbitre, en commentant les *Sentences* de Pierre Lombard, notamment la définition « liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis »²⁰. La plupart des théologiens – à l'exception d'Alexandre de Hales et d'Albert le Grand – considèrent que *ratio* et *voluntas* constituent une seule faculté rationnelle. Il a été intéressant de remarquer que même les théologiens qui soulignent la prééminence de la volonté dans l'exercice du libre arbitre (Philippe le Chancelier, Jean de La Rochelle, la *Summa halensis*) ne décrivent pas la *voluntas* comme une faculté autonome.

Par conséquent, dans la première moitié du XIII^e siècle, *voluntas* ne semble pas encore désigner la faculté psychique unitaire et distincte de la raison qui sera au centre du débat de la fin du siècle²¹.

18. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, E. M. BUYTAERT (éd.), Louvain, St. Bonaventure (NY) 1955, c. 36, § 8, p. 135,66-67 ; § 9-11, p. 136,71-137,86. Sur la figure et la méthodologie de traduction de Burgundio voir R. SACCENTI, *Un nuovo lessico morale medievale. Il contributo di Burgundio da Pisa*, Rome 2016.

19. Voir R. SACCENTI, *Conservare la retta volontà. L'atto morale nelle dottrine di Filippo il Cancelliere e Ugo di Saint-Cher (1225-1235)*, Bologne 2013, p. 134-156.

20. Pierre Lombard, *Sententiae in IV libris distinctae*, I. BRADY (éd.), Grottaferrata 1971-1980, vol. I-2, II, dist. 24, c. 3, p. 452, 27-28.

21. I. ZAVATTERO, « *Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis*. Sulla definizione di libero arbitrio all'inizio del Duecento », dans M. LEONE, L. VALENTE (éd.), *Libertà e determinismo. Riflessioni medievali*, Rome 2017, p. 143-169.

IV. La *fronesis* vertu mystique suprême

Un sujet qui montre très bien les fourvoiements engendrés par la réception mutilée de l'*EN* est celui de la *fronesis*. Parmi les premiers commentaires, seul celui du Pseudo-Peckham (1240-1244) et celui attribué à Robert Kilwardby (vers 1245) incluent une discussion sur cette vertu, issue de l'interprétation de la fin du livre I de l'*EN* (*Ethica nova*), là où Aristote énumère les trois vertus intellectuelles.

À ces textes, s'ajoute la célèbre *Division des sciences* écrite vers 1250 par Arnoul de Provence, un maître ès arts dont on lit dans un manuscrit de son texte qu'il « enseigna remarquablement à Paris » et qu'il fût, selon Gauthier, un des maîtres de morale de Thomas d'Aquin²².

En traduisant la fin de l'*Ethica nova* (I 13,1103a5-6), Burgundio de Pise s'était contenté de transcrire le nom de *fronesis* sans le traduire, bien que le terme « prudence » (*prudentia*), qui rend correctement le terme grec *phronesis*, était bien connu par Burgundio et utilisé dans les traités moraux de l'époque. Cela a peut-être induit en erreur les maîtres qui distinguent curieusement *prudentia* et *fronesis*, la première est une vertu morale, la deuxième une vertu intellectuelle. Mais ce n'est pas tout : la *fronesis*, selon le *Ps.-Peckham* occupe le sommet de l'échelle formée par les trois vertus intellectuelles. Ainsi, la sagesse connaît le Souverain Bien dans les choses inférieures, en goûtant pour ainsi dire Dieu participé en elles ; l'intelligence est une affection intellectuelle du Souverain Vrai, affection qui procède de la connaissance des réalités intelligibles par l'homme ; la *fronesis* enfin est la connaissance amoureuse du Souverain Bien, qui n'est alors plus connu dans les choses inférieures à l'homme, pas même dans les objets qui sont au niveau de son intelligence ; avec cette troisième vertu intellectuelle, le Souverain Bien est en effet connu dans les créatures spirituelles qui sont les images les plus parfaites reflétant la bonté de Dieu : ainsi la *fronesis* est-elle ici le principe de la plus haute contemplation de Dieu²³.

On constate une progression dans la connaissance : elle concerne d'abord les êtres inférieurs, ensuite les réalités intelligibles par l'homme et enfin les créatures spirituelles. Dieu est présent à tous les niveaux en fonction de l'émanation de sa bonté sur tous les êtres ; au fur et à mesure de la remontée de l'échelle des réalités créées, l'on s'approche de plus en plus de Lui, envisagé comme Créateur. Nous sommes ici en présence de la théorie néoplatonicienne du « retour » (*reditus*) à Dieu qui suit l'émanation des choses à partir de Dieu, c'est-à-dire du mouvement de remontée que le *Ps.-Peckham* propose d'accomplir par la connaissance et l'amour, jusqu'à atteindre le Souverain Bien.

La même doctrine se retrouve dans la *Division des sciences* d'Arnoul de Provence : celui-ci conçoit encore plus nettement cette gradation, qui culmine toujours

-
22. Voir R.-A. GAUTHIER, « Saint Thomas et l'Éthique à Nicomaque », dans Thomas d'Aquin, *Sententia libri Politicorum*, L. J. BATAILLON, R.-A. GAUTHIER (éd.), Rome 1971, p. xvi ; R.-A. GAUTHIER, « Arnoul de Provence et la doctrine de la *fronesis* », p. 130 : « qui rexit Parisius egregie ».
23. Voir R.-A. GAUTHIER, « Arnoul de Provence et la doctrine de la *fronesis* », p. 145-163 ; V. A. BUFON, « *Fronesis* : connaissance et dilection du souverain bien chez les maîtres ès Arts de Paris vers 1250 », dans *Universalità della Ragione. Pluralità delle Filosofie nel Medioevo*, II, 1, a. c. di A. MUSCO et al., Palerme 2012, p. 281-288.

dans l'exaltation de la *fronesis*, placée au rang de vertu suprême de la partie supérieure de l'âme²⁴.

Pour Arnoul, l'intelligence est une disposition acquise par l'intellect, lorsque sa partie supérieure regarde (*intuetur*) le Créateur sans qu'une grande affection (*affectio*) ne caractérise l'acte contemplatif; cependant, quand l'acte contemplatif se réalise dans une certaine intensité affective, l'intellect entre en possession de cette disposition qu'est la sagesse; si l'affection s'accroît au point de devenir amour brûlant, l'intellect se conforme alors au Créateur contemplé et il acquiert ainsi un *habitus* de vertu qu'Arnoul appelle *fronesis*.

Le but de la quatrième leçon a été d'examiner cette doctrine non seulement chez le *Ps.-Peckham* et Arnoul, mais aussi dans le commentaire attribué à Kilwardby qui critique expressément ces collègues et propose une interprétation personnelle : les trois vertus sont avant tout des sciences et ne méritent qu'improprement le nom de vertus. Ayant aussi découvert l'identité de la *fronesis* et de la prudence, Kilwardby a manifestement mieux compris que ses prédécesseurs le caractère rationaliste de la doctrine aristotélicienne des vertus intellectuelles. Il a été aussi intéressant de comparer les textes du *Ps.-Peckham* et d'Arnoul avec certains passages du *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae* de Jean de la Rochelle rédigé entre 1233 et 1236²⁵. Ce traité pourrait être la source des deux maîtres ès arts, car Jean aussi soutient qu'intelligence, sagesse et *fronesis* forment une échelle dans laquelle la *fronesis* occupe le sommet.

Les lecteurs de l'*Ethica nova* et *vetus* avaient de la peine à comprendre le texte à cause peut-être des hésitations de traduction de Burgundio, mais surtout en raison du manque du livre VI de l'*EN* consacré aux vertus intellectuelles. On peut le vérifier en étudiant les commentaires de la deuxième moitié du XIII^e siècle qui savent accorder sa juste place à cette vertu très importante dans la doctrine morale aristotélicienne, parce qu'ils étaient plus attentifs à la *littera* de l'*EN* et surtout parce qu'ils possédaient le sixième livre traitant des vertus dianoétiques.

On a aussi réfléchi au niveau de compréhension du texte aristotélicien que les médiévaux avaient avant la diffusion de la version intégrale de l'*EN* et aussi sur les connaissances des maîtres ès arts de la première moitié du XIII^e siècle. Il est en effet étonnant qu'ils n'aient pas recours à d'autres sources qui définissent la *fronesis*, comme le *De officiis* (I 43, 153) de Cicéron, œuvre qu'ils citent de temps en temps. N'ayant pas compris que *fronesis* et *prudencia* indiquent la même vertu, ils n'ont pas recours aux nombreux textes qui traitent de la prudence, au contraire d'Albert le Grand qui, dans les mêmes années, insère dans le traité *De prudentia* – contenu dans le *De bono* et écrit vers 1245 – beaucoup de sources concernant cette vertu.

Nous avons pu remarquer encore une fois que nos maîtres dénaturent la pensée d'Aristote; celui-ci voyait en la *fronesis* une sagesse toute pragmatique, qui permettait de choisir la bonne manière d'agir en fonction des circonstances particulières

24. Arnulfus Provincialis, *Divisio Scientiarum*, dans C. LAFLEUR (éd), *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle. Textes critiques et étude historique*, Montréal, Paris 1988, p. 336, 544-550.

25. Jean de la Rochelle, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, P. MICHAUD-QUANTIN (éd.), Paris 1964.

dans lesquelles se trouve l'agent. Pour Aristote, la *fronesis* est inférieure à l'intelligence et surtout à la sagesse, vertu contemplative par excellence.

Dans la conception des vertus des premiers commentaires, c'est non seulement la pensée d'Aristote qui est déformée, mais aussi la doctrine catholique ; en effet, les vertus intellectuelles aristotéliennes se substituent aux vertus théologiques, foi, espérance et charité, que les théologiens de l'époque considéraient, à l'instar des vertus contemplatives, comme capables de disposer l'homme à s'unir à son Créateur. En outre, la *fronesis* détrône la sagesse de la place privilégiée que lui reconnaissait la théologie augustinienne.

En conclusion, on peut affirmer que ces textes reflètent la situation culturelle de la Faculté des arts de Paris dans la première moitié du XIII^e siècle : d'une part, les maîtres ès arts étaient encore profondément liés à l'univers intellectuel augustinien et aux doctrines théologiques enseignées à la Faculté voisine de théologie ; d'autre part, ils participaient à une intense phase d'acculturation philosophique, suite aux traductions des nouveaux textes philosophiques gréco-arabes. Toutefois, en même temps, les maîtres ès arts commencent à distinguer les domaines théologique et philosophique, pour ne pas trahir les dogmes chrétiens, mais aussi pour parvenir à expliciter la pensée laïque d'Aristote, dont ils avaient bien sûr apprécié l'optimisme quand celui-ci attribuait à l'homme des capacités naturelles suffisantes pour faire son bonheur.