



Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

115 | 2008
2006-2007

Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge

Olivier Boulnois



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/277>
ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2008
Pagination : 263-275
ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Olivier Boulnois, « Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 115 | 2008, mis en ligne le 22 octobre 2008, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/277>

Tous droits réservés : EPHE

Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge

I. La fin de l'action (XIII^e-XIV^e siècles)

Ce séminaire portait sur l'action humaine, en tant que digne de choix. Je souhaitais étudier le sens de la philosophie pratique, comme discipline qui fonde la technique, l'éthique, la politique et l'économie. Nous sommes plongés dans l'action, mais en vue de quoi? Et d'abord, qu'est-ce qu'une action? L'action est-elle toujours un moyen en vue d'une fin, ou peut-elle être sa propre fin? La fin justifie-t-elle l'action? Cette question fut abordée en deux parties : 1. Quel est le rapport entre la théorie et la pratique? ; 2. Y a-t-il contradiction entre le libre arbitre et le fait que l'homme désire nécessairement le bonheur?

1. On pourrait caractériser toute l'histoire de la première réception de l'*Éthique à Nicomaque* dans l'Occident latin comme un « oubli de l'action », analogue à l'oubli de l'être dont se nourrit la métaphysique.

Si l'on se réfère aux textes cités par R.-A. Gauthier (« Le cours sur l'*Ethica nova* d'un maître ès arts de Paris (1235-1240) », *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 50 [1975], p. 71-141), à la fin des années 1230, le souverain bien est visé de manière essentiellement théorique : « Tous ont un souverain bien, mais tous n'ont pas le souverain bien comme béatifiant ; car en tous [les biens] il y a un premier, puisque dans certains, il y a une autosuffisance (*sufficiencia*), comme pour les richesses, et ce n'est pas l'autosuffisance qui est en lui [le principe], mais une trace (*vestigium*) ou une image » (p. 106). L'accès au souverain bien béatifiant consiste dans *l'union avec le premier principe*. Il en découle que la vie contemplative est la vie la plus haute, celle qui nous fait accéder à la fin de notre existence et au bonheur suprême. L'auteur comprend le rapport entre le souverain bien et les biens particuliers selon une métaphysique néoplatonicienne de la participation : ce que nous atteignons par l'action n'est qu'une image ou une trace (*vestigium*) du bonheur véritable (*beatificans*). La différence des béatitudes s'explique par la déficience du récepteur, mais non par celle du donateur :

La lumière du soleil se rapporte également aux aveugles et aux voyants, et pourtant ce ne sont pas les aveugles qui reçoivent la lumière du soleil, mais les voyants ; de même, la lumière spirituelle, c'est-à-dire le souverain bien, se trouve également en tous, les bons comme les mauvais, et pourtant, les mauvais ne reçoivent pas la lumière venue du Premier ; ainsi, le souverain bien est en eux et pourtant ils ne l'ont pas ; et ainsi, ils le désirent (p. 106).

Le souverain bien est implicitement identifié au premier principe, Dieu, qui dispense ses attributs partiellement sur diverses créatures. Il n'est atteint que par une réception partielle. Dans cette perspective, la fin de notre désir n'est pas conçue comme fin de l'action, mais comme objet de contemplation et de participation. Dieu est le principe de tout bien, et l'homme n'est pas le principe suffisant de son union à lui. C'est le souverain bien qui s'unit à nous et non pas nous qui l'atteignons.

Dans les années 1230-1240, l'anonyme de C. Lafleur (*Le « guide de l'étudiant » d'un maître anonyme*, Faculté de philosophie, Québec 1992, § 93), se situe dans la même ambiance :

On demande ensuite si ce bien est communicable à toutes choses. [...] Il faut répondre à cela qu'en vérité, pour ce qui est de la part du Premier, chacun a pour nature d'en participer, mais pour ce qui est de la part des receveurs, il peut y avoir une déficience (*defectus*). Car la félicité a pour nature d'être seulement dans ceux qui aiment et qui désirent (*affectantibus*) par l'amour et la connaissance. Or ceux qui sont de cette sorte, qui désirent ainsi le Premier et qui l'aiment, sont seulement deux substances, à savoir l'homme et l'ange.

L'auteur attribue donc l'amour béatifiant à celui qui *contemple* le souverain bien, et signale l'ange parmi les sujets qui peuvent le connaître et le désirer.

Une distinction entre bonheur « humain » et bonheur « divin » apparaît vers 1240-1245 (voir I. Zavattero, « Felicità e principio primo. Teologia e filosofia nei primi commenti latini all' *Ethica Nicomachea* », *Rivista di Storia della Filosofia* 61 [2006/1], p. 109-136). Selon le Pseudo-Peckham, *Anonimi Magistri Artium Commentarium super Ethica noua et uetus*, prologue :

La philosophie morale se divise conformément à la division du bien. Or il y a deux sortes de bien : le *bien divin*, c'est-à-dire *conféré par Dieu*, comme la félicité, ainsi qu'il apparaîtra par la suite ; et le *bien humain*, c'est-à-dire *acquis par l'homme* par des opérations droites, accompagnées de plaisir et de peine (*tristitia*), et avec persévérance dans ces [deux cas], ce qui est la vertu. (p. 119)

Malgré les apparences, l'éthique ne se répartit pas primordialement en science pratique et en science théorique, mais selon les deux sortes de bien : divin ou humain. Or ces termes désignent l'origine du bien : Dieu ou l'homme. Dieu produit le bonheur (*felicitas*) comme bien, tandis que l'homme engendre seulement comme bien l'opération droite (l'action juste), qui comporte à la fois plaisir et peine. Le bien humain n'est donc pas le bonheur parfait, mais il se transforme en vertu par la persévérance. L'homme ne peut donc pas se procurer la félicité par lui-même. Le bonheur ne dépend que de Dieu ; et c'est la vertu qui dépend de l'homme. « S'agissant d'un bien qui est une voie vers cette fin dernière, la vertu se rapporte à la félicité comme le mérite à sa récompense » (p. 119). Comme pour Kant, l'homme ne peut pas se rendre heureux, mais il peut seulement *mériter le bonheur comme récompense*. L'émergence d'une éthique strictement philosophique est handicapée par ces considérations théologiques. L'identification de la félicité avec le Principe éloigne de l'homme la possibilité d'être heureux, et change radicalement la manière d'atteindre la félicité. Le

bien vivre et le bien agir d'Aristote ne suffisent plus : il faut parvenir à une union avec le Principe. Mais on n'y parvient que par la contemplation.

Le Pseudo-Peckham (éd. G. Wieland, *Ethica – Scientia practica, Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Brill [BGPhThMA 21], Leyde 1981), tente de considérer l'aspect *pratique* de la félicité, indépendamment de la participation ontologique du bien : « même si, quant à sa substance, la <félicité> n'est pas causée par notre œuvre, quant à son acte ou à son union *envers nous* (*ad nos*) [raturé, une autre main a ajouté : elle n'est pas (*et non*)] causée par notre œuvre » (p. 163). L'hypothèse d'une félicité atteinte dans la pratique est aussitôt recouverte par une correction qui renverse la phrase en son contraire : au lieu d'affirmer que l'acte de l'union entre la substance divine est causée par notre opération, la correction fait dire à notre texte qu'elle *n'est pas* causée par l'œuvre humaine. Même notre action émane de notre union contemplative à Dieu. Le pseudo-Peckham décrit ici le bonheur comme une combinaison de connaissance et de vertu (indistinctement intellectuelle et morale). La connaissance sans image est l'inverse de l'abstraction aristotélienne. C'est une sorte de contact illuminatif, une connaissance sans images, qui est produite par la partie supérieure de l'intellect spéculatif, c'est-à-dire par l'intellect agent, entendu comme faculté de l'âme. Elle permet de vivre selon la raison et la vertu (y compris éthique). La vie contemplative suffit donc à l'homme pour qu'il atteigne le bonheur et la vertu.

Il en découle une extraordinaire *dissymétrie* entre le bien et le mal. Voir le *Guide*, éd. Lafleur, § 119 :

<On demande> si nous sommes la cause totale du bien comme nous sommes la cause totale du mal. Et il semble que oui, selon ce qui a déjà été dit [au paragraphe précédent], parce que la volonté est en nous comme le principe des deux (*utriusque*). À cela nous répondons qu'à *parler philosophiquement*, nous sommes la cause des deux. Pourtant, à *parler théologiquement*, nous ne suffisons pas au bien, mais il faut qu'une grâce soit mise en nous (*infundi*) par Dieu, et celle-ci est appelée par les théologiens la *syndérèse*.

(Ici, la *syndérèse* n'est pas comprise en son sens habituel, comme une faculté de reconnaître les premiers principes moraux, mais comme union mystique à Dieu permettant la réception de sa grâce; voir R.-A. Gauthier, « Arnoul de Provence et la *fronesis*, vertu mystique suprême », *Revue du Moyen Âge Latin* 19 [1963]). Cette dissymétrie, selon laquelle tout le bien doit être impliqué à Dieu, au moins comme à sa source, et le mal à l'homme, du moins comme son principe, remonte à Augustin, *Sur le libre arbitre*. Plus profondément même, cette réflexion remonte à Platon et au néoplatonisme. Il suffit de citer ici Proclus :

Chacun est responsable de son choix, la divinité est hors de cause (*Aitia elomenou, theos anaitios*, = *République*, X, 617 e). *Des maux, en effet, Dieu, je présume, n'est pas responsable, mais il n'en va plus de même des biens* nous l'avons appris au II^e livre de *La République* (379 c). (*Commentaire de la République* t. III, Vrin, Paris 1970, trad. A.-J. Festugière, p. 312).

Ainsi, pour la première réception d'Aristote, l'accès au souverain bien consiste dans l'union avec le premier principe. Il en découle que la vie contemplative est la vie la plus haute, celle qui nous fait accéder à la fin de notre existence et au bonheur suprême (anonyme de Gauthier). Néanmoins, il existe différents biens, qui sont des participations au souverain bien, accessibles à titre d'images ou de traces, comme les conséquences d'une action (la richesse, par exemple). Autrement dit, on accède au souverain bien par la contemplation, et aux biens finis par l'action. Ces maîtres insistent aussi sur l'idée que nous ne sommes pas le principe de notre union au souverain bien (c'est le rôle de la théologie de la grâce). Une évolution se fait jour, avec le Ps.-Peckham et le manuel édité par C. Lafleur. Chez le pseudo-Peckham, ce qui était dit de l'union à Dieu l'est aussi de l'éthique. La vertu ne vient pas de nous, mais de la cause première (la doctrine de la grâce ne s'applique pas seulement à l'union à Dieu, mais aussi à l'éthique). La science morale revêt un aspect spéculatif (du point de vue de la contemplation, le bonheur est l'objet de la science morale); et un aspect opératoire (du point de vue de l'action, le bonheur est la fin poursuivie par l'action). On ne distingue plus entre un souverain bien et un bien fini, mais entre deux manières de rejoindre le bonheur : la voie spéculative et la voie pratique sont mises à égalité. La spéculation pense le bonheur comme union au souverain bien, elle implique un mixte de christianisme et de néoplatonisme; tandis que l'action poursuit le bonheur comme fin, et définit le bonheur comme le résultat des actes humains (indépendamment de la correction chrétienne selon laquelle nous n'en sommes pas le principe).

Qu'en sera-t-il chez leurs successeurs? Vers 1240-1245, un certain nombre de distinctions apparaissent (voir O. Lewry, « Robert Kilwardby's Commentary on the "Ethica nova" and "vetus" », dans C. Wenin, *L'homme et son univers au Moyen Âge. Actes du septième congrès international de philosophie médiévale (30 août-4 septembre 1982)*, Louvain-la-Neuve 1986, p. 799-807). Pour Kilwardby, il faut distinguer les disciplines politiques (incluant l'éthique, aux dires même d'Aristote), et les disciplines métaphysiques ou théologiques, pour lesquelles le bonheur survient comme un don divin associé à l'étude. Le bonheur éthique et politique est un acte de l'âme rationnelle pratique, consistant dans des activités studieuses et parfaites, ou encore dans les perfections les meilleures et les plus plaisantes de l'âme. Ainsi, le bonheur est possible dans cette vie. Selon Aristote, les vivants sont vraiment bons et heureux dans cette vie, n'en déplaise à ceux qui affirment qu'il a seulement assigné un bonheur incomplet aux vivants. Mais Aristote n'enseigne dans l'*Éthique* que le bonheur de la vie vertueuse selon l'enseignement politique, et celui-ci n'a pas pour tâche d'étudier d'autres formes de bonheur. Savoir si l'homme est heureux après la mort, et si c'est l'homme tout entier, telle n'était pas son affaire. Vers 1250, dans le *De ortu scientiarum* (ch. 36, § 352 et 353, éd. Judy, p. 124-125), Kilwardby insère une distinction terminologique qui aura une longue postérité : les « philosophes » parlent de *felicitas*, les « catholiques » de *beatitudo*. Cette distinction permet d'articuler l'analyse d'Aristote, selon laquelle il y a un bonheur dans l'activité complètement vertueuse (*felicitas*), et celle d'Augustin : on ne peut être pleinement

heureux en cette vie, sans la vision béatifique (*beatitudo*). Aristote parle des vertus habituelles (pratiques) et non théologiques, et les philosophes donnent une présentation restreinte mais non fautive de la vertu, car la vertu habituelle est une grande partie de la vertu dans cette vie, qui dispose ensuite à une vie plus parfaite (ce qui veut dire pourtant qu'il reste une part à la contemplation dès cette vie). Dans son commentaire des *Sentences* (milieu des années 1250), il compte Aristote parmi les Académiciens, parce qu'il place le souverain bien dans l'activité vertueuse.

Ainsi, les maîtres ès arts de la première moitié du XIII^e siècle retiennent que, dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote ne veut pas démontrer l'existence d'un premier Bien subsistant, mais rechercher la finalité et le bien de l'action humaine. Ils admettent que le bien suprême est le *Primum*, le principe premier dont proviennent tous les étants, c'est-à-dire le Dieu des théologies monothéistes, philosophiques autant que révélées, mais ils le décrivent philosophiquement, avec les attributs du Principe néoplatonicien. L'identification de la félicité avec le Principe caractérise radicalement son accès. Elle constitue une félicité subsistante. Le bien vivre et le bien agir d'Aristote ne suffisent plus, et les maîtres estiment qu'est nécessaire une union avec le Principe ; plus exactement, il faut que la Félicité s'unisse à l'homme. Nous sommes loin d'Aristote et d'une théorie de l'action.

Albert le Grand introduit d'importantes nouveautés. Vers 1242, sa *Summa de Bono* (*Opera Omnia*, t. 28, Aschendorff, Münster 1951), se base sur l'*Ethica nova et vetus*. Son enseignement sur l'*Éthique* date des années 1248-1252 à Cologne (*Super Ethicam*). Il s'appuie sur la nouvelle traduction de Robert Grosseteste (1246-1247, voir D. A. Callus, « The Date of Grosseteste's Translations and Commentaries on the Pseudo-Dionysius and the Nicomachean Ethics », *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 14 [1947], 186-210). Enfin sa *Paraphrase* (ou *Ethica*) date des années 1267-1268. Ainsi, Albert a approfondi sa compréhension de l'éthique aristotélicienne pendant près de trente ans.

Albert le Grand lit plus radicalement Aristote, sans passer immédiatement au plan de l'union à Dieu. Il propose de distinguer le bien-agir de l'union à la félicité divine. Il s'interroge sur le statut de l'éthique comme discipline : l'éthique est-elle une pratique, qui nous apprend à devenir meilleurs ? Ou une science, qui nous enseigne ce qui est juste ? En réalité, l'éthique admet une partie théorique, *ethica docens*, et une partie pratique, *ethica utens* (cette distinction apparaît dans les trois versions de l'enseignement d'Albert). L'éthique « qui sert », l'*ethica utens*, est une éthique qui traite des actions nécessaires pour le bonheur de cette vie. La vertu politique conduit ultimement vers la *felicitas civilis*, le bonheur politique, le domaine de la prudence. Le bonheur du philosophe appartient à ce monde ; il se distingue du bonheur du monde éternel, celui du théologien. Le bonheur éternel est l'objet de la spéculation qui est sa propre fin, et de la sagesse contemplative (*sapientia*). Albert sépare les deux domaines : le domaine éternel, spéculatif, du vrai bonheur, et celui de la vie politique d'ici-bas : le bonheur civil (*Ethica*, Liber I, Tractatus I, c. 4 ;

voir Jörn Müller, *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus*, Aschendorff, Münster 2001, 347).

Il met au point une hiérarchie qui articule le pratique au théorique (*Super Ethica*, Liber VI, Lectio 17; t. XIV, p. 499, l. 31-46). Il y a trois types de rapport au bonheur, correspondant à trois types d'objets : (1) ce qui est essentiel au bonheur : la vertu de prudence, car le bonheur politique est une opération de la prudence; (2) ce qui dispose au bonheur : les autres vertus morales. (3) les instruments servant au bonheur : les biens extérieurs. On atteint donc le bonheur par concentrations successives : des biens extérieurs dans les vertus (les biens intérieurs qui nous rendent seuls dignes d'être heureux), puis des vertus dans la prudence. Cette concentration est analogue à celle qui constitue le bonheur issu de la contemplation : les autres vertus intellectuelles disposent à l'opération parfaite de la sagesse. Et puisque la vertu de prudence possède aussi une dimension intellectuelle, la même concentration gouverne le rapport entre vertus morales et contemplation. Les vertus morales disposent à la prudence, mais la prudence et la science disposent à la sagesse. Les vertus morales sont donc au service des vertus contemplatives, selon une concentration de l'universel dans le souverain, du pratique dans le contemplatif, qui constitue une véritable architectonique des disciplines. Albert comprend que, selon Aristote, la sagesse pratique n'est pas une simple contemplation, ou une union à la félicité subsistante. Il comprend aussi que c'est la nature d'une vertu intellectuelle propre au monde contingent qui est en jeu. Mais il intègre la notion d'une science pratique, qui s'occupe d'affaires humaines et contingentes, à l'intérieur d'un univers aristotélo-stoïcien fondé sur la loi naturelle, sur la *logos* qui unit à Dieu la nature, la raison et la sagesse.

Ainsi, Albert hiérarchise trois sortes de vie, la vie de plaisir, la vie vertueuse (ou vie politique), et la vie solitaire (ou vie contemplative). La vie de plaisir recherche un bien sensible, relatif, dans l'instant présent. Le bien absolu, rationnel, est soit le bien de la coexistence avec autrui, et il constitue la vie politique, soit le bien de chacun en lui-même, qui renvoie à la vie contemplative. Comment articuler l'intersubjectivité avec la solitude du sage ? Pour trancher ce débat, Albert pose une autre question : le bonheur se confond-il avec la possession de la vertu ? Pour Aristote, la possession de la vertu n'est rien sans son exercice : « il peut arriver que celui qui possède la vertu passe sa vie à dormir ou à ne rien faire, et, en plus, qu'il soit en butte aux pires souffrances » (I, 3, 1095 b 30-33), ce qui implique une supériorité de la vie active. Or Albert souligne au contraire que :

dans un homme parfait, tel que l'est l'homme heureux, le repos reste en relation à autre chose, et il n'interrompt pas l'activité de l'heureux, car par son activité, il a pour fin (*ordinatur*) d'être plus fort dans l'action. Mais cela n'est pas exigé pour l'existence de la vertu (*ad esse virtutis*), quoique cela soit conforme à son existence bonne (*suum bene esse*). On dit pour cette raison que l'homme heureux agit lorsqu'il est au repos, de même qu'un homme saint, en mangeant et en se reposant, est dit mériter, car il ordonne son repos à Dieu (I, 4, p. 23).

Le parallélisme souligne l'analogie entre l'éthique et la doctrine chrétienne de la sainteté. La conclusion est clairement anti-aristotélicienne : la perfection de l'homme heureux peut résider dans la possession de la vertu sans qu'il l'exerce. Aux parfaits tout est parfait, le repos lui-même est une perfection *et une activité* s'il est orienté vers la vertu. Le modèle est ici explicitement théologique : même dans le sommeil du juste, une perfection s'accomplit. Est juste celui qui oriente toutes ses actions en vue du bien, sur le modèle de la charité : comme le saint, l'homme vertueux rend bons même le repos et les actions indifférentes. Il en découle que la félicité contemplative (impliquant le repos) peut être supérieure à la félicité pratique. Ce passage est la source évidente d'un passage de Boèce de Dacie : « l'homme heureux, qu'il dorme, qu'il veille, ou qu'il mange, vit dans la félicité, pourvu qu'il accomplisse les actes qui procurent la félicité » (R. Imbach – I. Fouche [éd.], *De Summo bono* : Thomas d'Aquin, Boèce de Dacie, *Sur le bonheur*, Vrin, Paris 2005, p. 152). Il inspire aussi une remarque de maître Eckhart, pour qui la félicité contemplative peut demeurer même au cœur de l'action.

L'articulation entre félicité contemplative et félicité civile est reprise en I, 7 (p. 33). L'on doit articuler le bien parfait en soi, qui est Dieu, au bien parfait dans son genre, qui est la félicité civile, car elle comprend toutes les vertus. Or la meilleure des vertus est la prudence, celle qui dépend de la raison en nous (I, 7, p. 48). Elle est « l'aurige des vertus » (p. 41), comme le disait déjà Guillaume d'Auxerre (*Summa aurea* III, tractatus 20, c. 1 ; CNRS/Quaracchi, Paris/Grottaferrata 1986, 389), à la suite de saint Bernard (*Sermons sur le Cantique des Cantiques* XLIX, 5). Or cette métaphore conduit à la doctrine de la connexion des vertus : puisque les vertus sont gouvernées par la prudence, on ne peut avoir une vertu si on ne possède pas toutes les autres (voir O. Lottin, *Psychologie et Morale au XI^e et XIII^e siècle*, t. 4, 1954, p. 551-666). À la suite de Guillaume d'Auxerre, Albert considère que la « prudence » est à la fois une science et une vertu : elle est la droiture de la raison dans la spéculation et dans l'action. En tant que science, la prudence se réfère à la doctrine apprise, plutôt à la manière de la rhétorique qu'à la manière des sciences mathématiques : elle enseigne ce qu'il faut faire par moyen de l'argumentation persuasive, et non d'une manière déductive. Mais le fondement rationnel de la prudence se trouve dans la *ratio iuris humani*, la raison ou la loi inscrite dans le cœur humain. C'est cette loi et cette raison qui incline la volonté vers les actions qui mènent au bonheur (*felicitas*). De ce fait, posséder la prudence, c'est ordonner toutes ses actions et unifier ses vertus selon une forme unique.

Plus radicalement que ses prédécesseurs, Albert perçoit que le « souverain bien » est le souverain bien *pour nous*, accessible par nos opérations, et non le souverain bien ontologique, Dieu. De ce fait, il ne se rabat pas sur une explication immédiatement théologique, selon laquelle notre accès au souverain bien serait simplement une participation à la bonté divine par grâce. Il laisse place à une considération philosophique de l'action. Néanmoins, il conçoit la perfection éthique sur le modèle de la sainteté, avec l'idée que chacune des actions du juste est orientée vers sa fin dernière, et que par conséquent dans

tous ses actes – même les actes indifférents ou l’absence d’acte (dormir ou manger) – il progresse vers sa fin. La progression éthique du juste a même forme et même structure que la justification par la grâce.

En outre, Albert envisage une articulation équilibrée entre accès théorique et accès pratique au souverain bien ; celle-ci permet une véritable autonomie de l’éthique par rapport à la vie spéculative. Cependant, non seulement la vie spéculative est supérieure à la vie pratique, mais la fin de la seconde est ordonnée à la première. C’est pourquoi la fin de la vie politique est de donner un espace au loisir pour que l’on puisse vaquer à la contemplation. La raison de cette reconduite au spéculatif est peut-être à rechercher dans sa compréhension de la prudence, qui reste pensée comme raison *stricto sensu*. Albert ne s’attarde pas à distinguer le statut de la raison pratique, comme science du singulier et du contingent, ni la particularité du syllogisme pratique, dont la conclusion, selon Aristote, est une action.

La troisième section de cette première partie fut consacrée à une lecture suivie du traité *Du Souverain Bien* de Boèce de Dacie. L’œuvre est problématique, car on peut se demander si Boèce y fait œuvre de *compiler* ou d’*auctor* (voir Bonaventure, *Sentences*, prologue, q. 4) – tant sa dépendance à l’égard d’Albert est manifeste.

J’ai repéré quatre éléments directement empruntées à Albert le Grand dans le *De Summo bono* : 1. l’idée que l’ouvrage traite du souverain bien pour l’homme et non du souverain bien pris absolument (§ 1) ; 2. une citation attribuée au mystérieux Avemoret : « Malheur à vous, ô hommes, qui êtes comptés au nombre des bêtes » (§ 2) ; 3. « La question de l’intellect divin, tous les hommes désirent la connaître » (§ 22) ; 4. même lorsqu’il dort, le juste progresse dans la vertu. Cela semble indiquer une dépendance complète, mais les lacunes constituent aussi un système de différences. Chez Boèce, l’articulation entre la vie politique et la vie philosophique reste imprécise. Après avoir purement et simplement mis en parallèle l’action et la contemplation dans la première partie, il se concentre dans la deuxième sur le petit nombre de ceux qui se vouent à la contemplation après avoir ordonnée leur concupiscence. Néanmoins, il indique les conditions sociales rendant la félicité possible : la paix politique et l’effort moral.

J’ai alors examiné l’hypothèse de l’« averroïsme » de Boèce de Dacie, formulée récemment par D. Piché, *Les Condamnations de 1277*, p. 256, n. 1. Si l’ouvrage constitue bien une compilation d’Albert le Grand, l’imputation semble exagérée. On peut néanmoins parler d’une « appropriation philosophique du discours théologique » (Piché, p. 251). Comme l’a montré L. Bianchi (« Felicità terrena e beatitudine ultraterrena : Boezio di Dacia e l’articolo 157 censurato da Tempier », dans P. J. J. M. Bakker (éd.), *Chemins de la pensée médiévale. Mélanges Zénon Kaluza*, Brepols, Turnhout 2002, p. 335-350), Boèce « ne soutient pas la thèse que grâce à l’exercice des vertus intellectuelles et morales, l’homme est “disposé” à rejoindre la félicité éternelle : il ne la soutient pas au sens fort, c’est-à-dire au sens – craint par les censeurs et apparemment hérétique – selon lequel la félicité philosophique terrestre serait la précondition nécessaire et

suffisante de la vie bienheureuse dans l'au-delà ; et il ne la soutient pas non plus dans le sens plus faible selon lequel la première serait une anticipation de la seconde, ou au moins une préparation à la seconde ». L'éthique constitue pour Boèce une « approche » et une anticipation de la vie future. On ne voit pas en quoi une attitude qui présuppose la foi pourrait être considérée comme sa critique, même si elle ouvre la voie à une autonomie de la vie philosophique. La véritable originalité de Boèce est de présenter la philosophie morale comme un accès à la félicité, et donc de lui accorder sa véritable autonomie.

Nous avons examiné, dans la même perspective, la *Quaestio de felicitate de Jacques de Pistoia* (I. Zavattero, dans M. Bettetini – F. D. Paparella [éd.], *Le Felicità nel Medioevo*, Fidem, Louvain-la-Neuve 2005, p. 355-409). Puisque l'opération de l'intellect pratique est toujours en vue d'une fin, la félicité ne peut pas être atteinte comme fin en soi par l'intellect pratique. Aucun acte de l'intellect pratique n'est le souverain bien. La pratique est toujours en vue du souverain bien, mais elle n'atteint pas la félicité suprême, qui reste l'apanage de la contemplation. Le *Commentaire anonyme* du Vatican (Iacopo Costa (éd.), « La dottrina della felicità nel "commento vaticano" all'etica nicomachea », *Le felicità nel Medioevo*, p. 325-353) distingue la théorie et la pratique comme deux attitudes contraires qui ne se recouvrent jamais : la hiérarchie est celle de l'utile et de l'honorable, selon un critère stoïcien. Finalement, l'anonyme résout la difficulté en affirmant que la vie contemplative est une forme de la vie active. Cela va contre une bonne partie de l'*Éthique à Nicomaque*, par exemple X, 7, 1177 b 16 : « au premier rang des actions vertueuses il faut placer les actions civiques ».

2. La relation entre la liberté et le bien chez Siger de Brabant

Distinguer la théorie et la pratique suppose d'articuler la volonté humaine, comme désir rationnel, avec la fin dernière. La thèse que l'homme est libre est-elle compatible avec celle que l'homme désire nécessairement le bonheur ? (voir W. Dunphy [éd.], *Siger de Brabant. Quaestiones in Metaphysicam*, Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve 1981, V, q. 8, « Utrum in appetitu hominis sit libertas », p. 330-331).

Comme le souligne F.-X. Putallaz (« Siger de Brabant ou la liberté sous conditions », dans *Insolente liberté*, Le Cerf, Paris/Fribourg 1995, p. 15-49), en lisant Siger rétrospectivement, à la lumière des condamnations 131 et 194 de 1277, les historiens ont interprété l'œuvre de Siger comme un déterminisme. Or Siger défend une position strictement intellectualiste de la liberté. E. Tempier n'avait pu accepter celle-ci, mais il n'en découle pas qu'elle soit déterministe. Le jugement de l'homme n'est pas déterminé par sa naissance : certes, il désire par nature le bien, mais il ne naît pas avec un jugement sur ce qui est bon pour lui ou ce qui ne l'est pas ; il doit acquérir cette connaissance, elle n'est pas déterminée pour lui. La nature a prévu qu'il ne naisse pas pourvu d'un *instinct*, c'est-à-dire déjà orienté vers ce qui est bon pour lui. C'est à lui de le découvrir par son *éducation* : « C'est pourquoi il naît libre de désirer ceci ou

le contraire ». Certes, si le vouloir n'est autre chose qu'un appétit rationnel, il ne peut jamais aller contre le jugement. Il ne désire que ce que la raison lui présente comme bon. Le choix libre ne fait que suivre l'évidence du jugement. Mais l'appétit est libre parce que l'intellect l'est, dans sa manière de lui présenter l'objet comme bon ou mauvais. La liberté réside simplement dans le fait que la raison peut présenter un objet comme bon ou comme mauvais.

Ainsi s'éclaire l'affirmation de Siger : « même s'il y a une liberté dans l'appétit, il est nécessaire qu'il désire quand il désire » – la reduplication est là pour signaler qu'il s'agit d'une nécessité conditionnelle et non d'un déterminisme. Lorsque je désire un objet désirable, je le désire nécessairement. Cela ne signifie pas que je suis déterminé à désirer les objets du désir. Car cela n'empêche pas la liberté de l'appétit (*quin appetitus sit liber*). Pourquoi? L'appétit est orienté par nature vers le bien. Mais il reste vrai que je peux choisir, parmi les objets désirables, l'objet que je désire. C'est donc le langage, en me permettant d'envisager une pluralité, qui fonde la liberté du désir humain. Dès lors, la fin dernière de notre action est toujours déterminée, mais nous avons un libre arbitre et notre action est libre. En effet, l'intellect est libre parce qu'il est rationnel. Le langage nous permet de penser une chose et son contraire, et de choisir entre elles. Cependant il n'y a pas de *volonté* libre : une fois l'objet bon spécifié par la raison, ou présenté par un syllogisme pratique, nous ne sommes pas libres de n'y pas consentir.

Cela pose le problème de l'insertion de la liberté dans le système du monde. Siger admet et formule une version du principe de causalité : « Nullus effectus evenit nisi a causa, respectu cuius suum esse necessarium est » (B. Bazan [éd.], *Impossibilia V, Écrits de logique, de morale et de physique*, Publications Universitaires/Nauwelaerts, Louvain/Paris 1974, p. 86). Dès lors, la question se pose : comment insérer la causalité libre à l'intérieur du système des causes, de l'ordre cosmique? La liberté est-elle une exception au principe de causalité, ou une forme particulière d'action soumise à celui-ci? Dans son *Commentaire sur le livre des Causes* q. 25, Siger admet que l'acte libre n'est pas un commencement absolu : l'acte libre est inséré dans une chaîne de causes : l'influence du monde, et des sphères célestes sur le monde. Je résume les thèses saillantes : 1. le principe de causalité n'admet pas d'exception, pas même notre intériorité ; 2. la cause première suffit à déclencher toute autre causalité, mais elle est immuable, et ne peut causer qu'un effet immuable ; 3. les corps célestes ne peuvent pas agir « immédiatement » sur notre âme intellectuelle, qui n'est pas organique. Ils n'agissent que médiatement, sur notre corps, parce qu'ils produisent en lui des altérations, les passions. Cela n'implique pas un déterminisme strict, nécessaire, mais une consécution accidentelle et contingente : l'intellect peut suivre les passions du corps, mais il n'est pas déterminé à cela parce que le corps n'a pas d'effet causal sur l'intellect ; 4. notre désir est déterminé par la fin dernière que nous poursuivons. Il est mû par quelque chose d'extérieur, l'objet désirable, dans la mesure où je le perçois ; 5. mais il est intellectuel : c'est un désir porté par le langage, capable des contraires et qui ne se réduit pas à son substrat organique ; 6. *conclusion* : l'homme n'est pas libre à partir

de rien. Sa liberté est conditionnée par les causes, elle s'inscrit dans un corps et dans un monde, dans un système de causes qui l'affectent lui-même dans son désir, ainsi qu'elles déclenchent l'apparition de l'objet désirable.

Cela débouche sur une discussion métaphysique de la contingence. Dans la q. 9, Siger demande : « Toutes choses arrivent-elles nécessairement ? » 1. la nécessité est l'impossibilité de se comporter autrement ; 2. parmi les êtres séparés, il faut distinguer le premier principe, qui est nécessaire par soi, et les corps célestes, qui sont nécessaires par un autre ; 3. les corps célestes sont immuables en ce second sens, tout en étant mobiles ; 4. parmi les causes inférieures, on trouve des causes qui produisent toujours leur effet, de manière immuable : celui qui naît mourra un jour ; 5. mais il existe aussi des causes muables, et qui peuvent produire divers effets. Elles ne produisent immuablement leur effet que si elles ne rencontrent pas d'empêchement : celui qui avale un poison mourra, à moins qu'il ne prenne un contre-poison. La cause (le poison) et donc nécessaire relativement à son effet, mais elle ne l'est pas absolument, puisque son effet ne suit pas de manière inévitable ; 6. *conclusion* : Si l'on rapporte un effet futur à une cause qui agit « le plus souvent » (comme les causes naturelles selon Aristote), il n'est pas nécessaire que cet effet existe au futur (*fore*). Cela n'est vrai que pour une cause qui est un être nécessaire et immuable ; 7. une cause qui n'est pas mue n'est pas pour autant immobile : il existe un possible qui n'est pas en acte (voir Aristote, « contre les Mégariques ») ; 8. lorsqu'une cause physique produit un effet, il ne faut pas dire que son effet arrivera nécessairement, mais que « l'effet arrivera nécessairement de manière contingente » (*necessario futurum est contingenter*). L'oxymore n'est qu'apparent, car la contingence et la nécessité ne se disent pas dans le même sens : la nécessité consiste dans le fait qu'une cause produit toujours son effet si elle n'est pas empêchée (le poison produit nécessairement la mort) ; la contingence réside dans le fait qu'une telle cause peut toujours être empêchée (on peut toujours absorber un contre-poison). Et ce n'est pas parce qu'elle n'est pas empêchée qu'elle ne peut pas l'être (voir § 7).

Ainsi, tout ce qui arrivera à une cause en acte, mais cela ne signifie pas que tout ce qui arrivera arrivera nécessairement. Si tout arrivait à partir de causes inempêchables, il n'y aurait pas de libre arbitre : si la volonté est mue par une cause, et que cette cause n'est pas empêchable, elle veut nécessairement une chose sans pouvoir y résister. La liberté de la volonté ne consiste pas à être la cause première de son vouloir ; au contraire, il est nécessaire qu'elle soit mue par une appréhension. Mais elle est libre en ce qu'elle ne peut être mue par rien qui ne soit empêchable, et parfois empêché. Chacun doit donc faire effort pour devenir bon, pour empêcher certaines causes particulières empêchables de produire le mal. Nous arrivons alors à la dimension morale du problème de la liberté (B. Bazan [éd.], *Impossibilia : Écrits de logique, de morale, et de physique*, Publications universitaires/Nauwelaerts, Louvain/Paris 1974, p. 86-92, q. 5) : le rôle de la loi est d'agir sur les causes empêchables ; de nous donner une représentation de la peine et de nous motiver pour agir autrement, selon une autre ligne de causalité.

Siger soutient donc à la fois : 1. que rien n'arrive sans cause (principe de causalité); 2. que même ce qui n'arrive pas est possible (doctrine de la modalité); 3. que toutes les causes n'agissent pas nécessairement, c'est-à-dire qu'il existe des causes contingentes; 4. que toutes nos volitions sont entraînées par une cause, mais que celle-ci n'est pas toujours nécessaire, et qu'ainsi leur action peut être contingente; 5. que nous avons un libre arbitre : nous avons la liberté de délibérer pour empêcher certains effets des causes qui agissent de manière contingente (empêchable).

II. Marguerite Porete, *Le Mirouer des simples ames*

Le séminaire fut consacré à l'étude du *Mirouer* dans ses dimensions littéraire, historique et doctrinale¹.

Je suis parti des échos les plus lointains de sa condamnation : Gerson voit en Marguerite une immoraliste, une quiétiste, une naturaliste, une ignorante, une mystifiée, une fausse docte. (*Opera omnia*, éd. L. Ellies du Pin, Anvers 1706, 4 vol., vol. I. : *De distinctione verarum visionum a falsis*, « *Quintum signum* », p. 55, ainsi que d'autres passages sur les hérésies des Béguines). Le Concile de Vienne (Session III, 6 mai 1312; éd. Denzinger-Schönmetzer, § 891-899) signale huit erreurs des béguines et béghards, dont deux renvoient certainement à des passages de Marguerite Porète : ces condamnations se reflètent dans les « Clémentines » (*II. Constitutiones Clementis* (« Clementines »), lib. III, tit. XI, cap. I *Corpus iuris canonici*, vol. II, col.1169), qui suppriment l'état de vie des Béguines. Les deux thèses condamnées tirées de l'œuvre de Marguerite sont la seconde : « Qu'il ne faut pas que l'homme jeûne ni qu'il prie, une fois qu'il aura atteint un tel degré de perfection; car alors, la sensualité est à ce point soumise à l'esprit et à la raison, que l'homme peut librement concéder au corps tout ce qu'il lui plaît »; et la sixième : « Qu'exercer la vertu en des actes est d'un homme imparfait, tandis que l'âme parfaite donne congé aux vertus (*licentiat a se virtutes*) ».

J'ai alors comparé la liste des propositions condamnées au Concile de Vienne à celle des propositions condamnées par Guillaume de Paris lors du procès de Marguerite Porète (nous n'en connaissons plus que trois sur quinze). Le § 6 correspond exactement à la proposition 1 condamnée par Guillaume de Paris, qui correspond à son tour au chapitre 6 du *Mirouer* (« Comment l'âme amoureuse de Dieu, qui vit dans la paix de charité, prend congé des vertus »), ou au chapitre 21 : (« Ce livre dit que telles Ames prennent congé des vertus »: *accepit licentiam a virtutibus*). Le § 2 correspond à la proposition 3 condamnée par Guillaume : « que l'âme anéantie dans l'amour du créateur peut et doit, sans remords ni reproche de conscience, concéder à la nature tout ce qu'elle demande et désire », ce qui correspond au chapitre 17 du *Mirouer*.

Les *Chroniques* du continuateur de Guillaume de Nangis s'en font également l'écho : « multi continebantur errores et haereses, et inter ceteras, quod anima

1. P. VERDEYEN (éd.), *Le mirouer des simples âmes, Corpus Christianorum Continuatio* ("Medievalis" 69), Turnhout 1986.

annihilata in amore conditoris sine reprehensione conscientiae vel remorsu potest et debet naturae quidquid appetit et desiderat <concedere> ». Cela renvoie au *Mirouer*, chapitre 9 : « et donne a Nature tout ce qu'il luy fault, sans remors de conscience » (« semper dat naturae quidquid petit absque omni remorsu conscientiae »), et au chapitre 17 :

Ceste Ame donne a Nature quanqu'elle luy demande; et est vray, dit Amour, que ceste Ame n'a mie tant de cure ne d'amour aux choses temporelles, qu'elle sceust gagner en refuser a Nature sa demande; ainçoys feroit conscience de luy tollir ce qui est sien (« Ista dat naturae quicquid ipsa petit. Hoc est uerum, dicit Amor, quia ista anima non diligit tantum nec appetiatur res temporales, quod sciat aliquid lucrari in negando naturae quod petit; immo haberet conscientiam in negando sibi quod suum est »).

Il faut y ajouter la proposition 2 condamnée par Guillaume de Paris : « elle ne se soucie ni des consolations de Dieu, ni de ses dons, et elle ne peut ni ne doit s'en soucier, car elle a toute toute son intention tournée vers Dieu, et ces choses y feraient empêchement » (voir le chap. 26 du *Mirouer*).

J'ai alors étudié le *Mirouer* en rayonnant à partir de ces textes condamnés, précisément parce qu'ils en dessinent les traits les plus marquants. J'ai aussi souligné leur signification parfaitement orthodoxe dans l'esprit de Marguerite Porete : l'âme qui vit dans l'amour de Dieu s'est séparée du monde, elle s'est retirée dans la plus haute cime d'elle-même, au-dessus du corps, au-dessus de soi, là où elle pourra s'unir à Dieu, au-dessus des vertus qui sont encore un rapport au monde, à autrui et à soi (comme domination de l'âme sur le corps et sur les passions). « Je estoie adonc serve de vous, or en suis delivree » (ch. 6). « Laquelle Âme ne desire ne ne desprise povreté ne tribulation, ne messe ne sermon, ne jeune ne oraison et donne a nature tout ce qu'il luy fault, sans remors de conscience » (ch. 9).

J'ai examiné ensuite la tradition manuscrite, le plan et les principales difficultés doctrinales et littéraires de cet ouvrage, qui est à la fois le premier grand traité mystique en langue française et le principal texte condamné de la pensée des béguines. Je prévois d'en publier ailleurs les résultats.