

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 57 (2007)
Heft: 4: Écrire en lisant - lire en écrivant : réception et transmission des classiques

Artikel: Le bonheur parfait dans les premiers commentaires latins de l'Éthique à Nicomaque
Autor: Zavattero, Irene
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381748>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 18.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LE BONHEUR PARFAIT
DANS LES PREMIERS COMMENTAIRES LATINS
DE L'ÉTHIQUE À NICOMAUQUE

IRENE ZAVATTERO

Résumé

Au début du XIII^e siècle, les maîtres de la Faculté des arts de l'Université de Paris furent les premiers à commenter les trois premiers livres de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote, qui venaient d'être traduits en latin par Burgundio de Pise. Ils y rencontraient des conceptions diamétralement opposées à celles de la doctrine chrétienne dont leur culture était imprégnée. Alors que la théorie aristotélicienne du bonheur (eudaimonia) attribue à l'homme un rôle décisif dans la réalisation de son bonheur, les maîtres ès arts de cette époque préférèrent insister sur la perfection du bonheur transcendant et incréé. Pour commenter l'Éthique à Nicomaque, ils puisent aux sources néoplatoniciennes et dans le fonds théologique chrétien.

Les premiers commentaires latins médiévaux de l'Éthique à Nicomaque

Dans l'*Éthique à Nicomaque* (=EN) Aristote définit le bonheur comme le plus grand des biens pour l'homme – le bien suprême – et il affirme que l'homme est responsable de son bonheur dans la mesure où celui-ci est «une certaine activité de l'âme selon la vertu parfaite» (1102a5-6). Georg Wieland l'a souligné¹, ce concept «pose bien des difficultés à une pensée marquée par le christianisme» comme l'était celle des maîtres ès arts parisiens de la première moitié du XIII^e siècle². Ces professeurs de philosophie commentaient

¹ G. WIELAND, «L'émergence de l'éthique philosophique au XIII^e siècle», in: C. LA-FLEUR-J. CARRIER, *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du «Guide de l'étudiant» du ms. Ripoll 109*, Turnhout, Brepols, 1997, p. 167-180, pour la citation p. 172 ; du même auteur: *Ethica – scientia practica: Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster, Aschendorff, 1981. – Je remercie Catherine König-Pralong, qui m'a incitée à publier mon étude et a corrigé et amélioré mon français.

² Pour la doctrine du bonheur chez les premiers commentateurs médiévaux de l'EN cf. A. CELANO, «The Understanding of the Concept of *felicitas* in the pre-1250 Commentaries on the *Ethica Nicomachea*», *Medioevo*, 12, 1986, p. 29-53, et ID., «The Understanding of Beatitude, the Perfection of the Soul in the Early Latin Commentaries on Aristotle's *Nicomachean Ethics*», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 17, 2006, p.1-22.

les trois premiers livres de l'*EN*, les seuls alors disponibles³. Pour ces maîtres le bien suprême est Dieu, le Dieu de la doctrine chrétienne, un Dieu tout-puissant, «l'unique créateur de la vraie perfection, qui ne peut être atteinte dans la vie terrestre»⁴.

Les écrits de ces maîtres attestent de bonnes connaissances théologiques : les premiers commentateurs de l'*EN* utilisaient les œuvres des Pères de l'Église, en particulier d'Augustin, qu'ils connaissaient directement ou par le biais de l'enseignement professé à la Faculté de théologie voisine. En se référant à l'auteur du texte anonyme appelé *Commentaire de Paris*, R.-A. Gauthier a affirmé : «son univers de pensée n'est pas celui d'Aristote, c'est celui d'Augustin, un Augustin sur lequel a quelque peu déteint Avicenne, mais n'était-ce pas là l'Augustin des théologiens de son temps?»⁵ Dans son introduction à l'édition de la partie du *Commentaire de Paris* consacrée à l'*Ethica nova*, Gauthier a démontré que l'auteur puise aux doctrines de Philippe le Chancelier et des théologiens de la première école franciscaine, qui suivaient la pensée d'Augustin et connaissaient la métaphysique et la psychologie d'Avicenne⁶. Sur la base des textes «didascaliques»⁷, Claude Lafleur a pour sa part livré une excellente reconstruction de l'enseignement philosophique dispensé à la Faculté des arts de Paris durant la première moitié du XIII^e siècle. Il a montré que les «artistes» (*artista*) puisaient aux sources du «péripatétisme gréco-arabe»⁸, c'est-à-dire au néoplatonisme du *Livre des causes* et aux métaphysiques d'Al-Farabi et d'Avicenne. Les doctrines élaborées dans le contexte du néoplatonisme arabe furent utilisées également par les premiers commentateurs de l'*EN*, comme le révèle leur théorie du bonheur⁹.

³ L'*ethica vetus* (livres II et III de l'*EN*) et l'*ethica nova* (livre I) ont été traduites, dans cet ordre et en deux phases successives, par Burgundio de Pise «en 1150 ou avant», comme l'a démontré F. BOSSIER, «L'élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise», in J. HAMESSE (éd.), *Aux origines du lexique philosophique européen: l'influence de la Latinitas*, Louvain-la-Neuve, Brepols, 1997, p. 81-116.

⁴ G. WIELAND, *op. cit.*, p. 172.

⁵ R.-A. GAUTHIER, «Le cours sur l'*Ethica noua* d'un maître ès arts de Paris (vers 1235-1240)», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 50, 1975, p. 71-141, pour la citation : p. 93.

⁶ Cf. D. N. HASSE, *Avicenna's De Anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, London-Turin, The Warburg Institute-Nino Aragno Editore, 2000, p. 34-55 ; l'auteur examine aussi la doctrine de l'«augustinisme avicennisant», p. 203-223.

⁷ Il s'agit de textes appartenant à l'enseignement universitaire parisien, c'est-à-dire les introductions à la philosophie et les guides de l'étudiant, qui présentent les matières à étudier. Pour une étude d'ensemble et la bibliographie sur le sujet, CL. LAFLEUR, avec la collaboration de 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*, 60, 2004, p. 409-448.

⁸ *Ibid.*, p. 423.

⁹ Cf. V. BUFFON, «Philosophers and Theologians on Happiness : An Analysis of Early Latin Commentaries on the Nicomachean Ethics», *Laval théologique et philosophique*, 60, 2004, p. 449-476 ; I. ZAVATTERO, «Felicità e Principio Primo. Teologia e filosofia nei

Avant d'entrer dans la doctrine du bonheur, il est nécessaire d'introduire une petite précision terminologique. Les maîtres ès arts de cette époque ne distinguaient pas entre bonheur et béatitude. Ils utilisaient les termes *felicitas* et *beatitudo* comme synonymes. Il n'est d'ailleurs pas certain qu'à l'endroit où il discute du problème de Solon (1101a7), Aristote ait lui-même véritablement distingué l'*eudaimon* – caractérisant l'homme animé d'un bonheur humainement accessible – du *makarios* – désignant la béatitude qui est le privilège des dieux. Partout ailleurs dans l'*EN*, il semble utiliser les deux termes indifféremment¹⁰. Quoi qu'il en soit, les maîtres parisiens n'attribuaient à la *beatitudo* ni la signification chrétienne du bonheur parfait dont jouissent les bienheureux dans la vie éternelle, ni la signification aristotélicienne de la fortune caractérisant l'homme pourvu de tous les biens désirables¹¹. Cela n'implique cependant pas qu'ils n'étaient pas conscients de la différence entre bonheur et béatitude, comme nous le verrons à l'étude de leurs commentaires. Dans ce qui suit, le terme 'bonheur' devra donc toujours être entendu dans une acception large ; selon les besoins et les contextes sémantiques, il sera précisé au moyen d'adjectifs tels que 'parfait', 'imparfait', 'transcendant', 'praticable'.

Quatre des six premiers commentaires latins à l'*EN* qui nous sont parvenus portent sur l'*ethica nova* (le premier livre du traité) : le *Commentaire de Paris*, le *Commentaire du Pseudo-Peckham*, le *Commentaire de Naples* et le commentaire de Robert Kilwardby. À l'exception du dernier d'entre eux, ils sont tous anonymes (on pourrait ajouter à cette liste le *Commentaire d'Avranches* et un fragment portant seulement sur l'*ethica vetus*¹²). Ces textes ont très probablement été produits à la Faculté des arts de l'Université de Paris entre 1225 et 1250¹³. Ils présentent des doctrines semblables, porteuses cependant de différences remarquables qui témoignent des interprétations personnelles développées par chacun de ces maîtres alors qu'ils entreprenaient d'exposer plus ou moins fidèlement la doctrine aristotélicienne.

primi commenti latini all'*Ethica Nicomachea*», *Rivista di storia della filosofia*, 61, 2006, p. 109-136.

¹⁰ R.A. Gauthier (ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, par R.A. GAUTHIER et J.Y. JOLIF, Louvain-Paris, Publications Universitaires, 1970, vol. II,1 p. 83) considère l'emploi de *makarios* en 1101a7 comme «uniquement destiné à éviter la répétition de *eudaimonia*». On signalera que, si Aristote utilise le substantif *eudaimonia*, il ne connaît pas en revanche le substantif *makaria*, mais seulement l'adjectif *makarios*.

¹¹ V. BUFFON, *op. cit.*, p. 457 traite de la différence entre *makaria* et *eudaimonia*, ainsi que de la glose (*beatos autem ut homines*) présente dans certains manuscrits de l'*EN* et qui peut avoir influencé les médiévaux.

¹² Contenus respectivement, dans les manuscrits Avranches, Bibl. munic. 232, ff. 90r-123r et Paris, BnF lat. 3572, ff. 186ra-187vb.

¹³ Ces dates sont approximatives car, s'il est possible d'établir 1246-47 comme *terminus ante quem* (date de la traduction complète de l'*EN* par Robert Grosseteste), il est plus difficile de fixer un *terminus post quem* : les seuls points de repère, en l'état actuel de la recherche, sont deux citations (dans les *Commentaires de Naples* et de *Paris*) du *De anima* d'Averroès, qui était lu à la Faculté des arts dès 1225 (*cf.*, sur ce point,

Dans cette étude, nous analyserons les définitions du bonheur données par les auteurs des quatre commentaires de l'*ethica nova*. Elles sont porteuses d'un idéal de perfection qui induit une coïncidence entre le bonheur et Dieu, à l'exception de la définition de Kilwardby qui se démarque de cette approche métaphysique et souligne la dimension pratique de l'éthique d'Aristote. Nous nous intéresserons à la définition théorique du bonheur parfait ; par conséquent, notre propos ne concernera que de façon incidente les modalités humaines d'accession au bonheur et la possibilité de l'expérimenter dans cette vie.

Le «Commentaire de Paris»

Nous possédons un texte fragmentaire de la *Lectura in ethicam nouam* faisant partie du *Commentaire de Paris* ; il est limité aux chapitres 2-4 du premier livre de l'*EN* (1095a2-1097a14)¹⁴. L'exposition commence par la discussion de la définition aristotélicienne du bonheur comme «le plus grand bien désiré par toutes choses»¹⁵. Selon le commentateur, toutes choses désirent le bien le plus grand parce qu'elles le possèdent de manière imparfaite : le bien suprême réside dans tous les êtres non pas comme un composant capable de les béatifier, mais plutôt comme un 'vestige', une trace ou une image du premier principe¹⁶. Ce passage contient une allusion claire à la doctrine des images divines présentes dans le créé, telle que l'enseigne Augustin dans son livre *La Trinité*. Les maîtres ès arts connaissaient au moins les passages les plus importants de cette œuvre, grâce aux citations rassemblées par Pierre Lombard dans le premier livre des *Sentences*¹⁷. La théorie augustinienne, selon laquelle toute chose participe aux idées divines, se lit dans ce commentaire, qui traite à maintes reprises de l'infusion des qualités du bien suprême dans le monde :

En ce qui concerne sa bonté, le bien suprême se subdivise en parties, c'est-à-dire qu'il écoule (*influit*) sa bonté dans toutes les choses. Certaines d'entre elles ont l'image ou bien la trace de sa suffisance, certaines autres, au contraire, ont l'image et la trace de sa sagesse, d'autres encore ont celle de sa délectation, et ainsi de suite. En effet, ce qui est dans le Premier Principe ne peut se trouver dans les autres choses que comme image ou trace¹⁸.

R.-A. GAUTHIER, «Le traité *De Anima et de potenciis eius* d'un maître ès arts (vers 1225). Introduction et texte critique», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 61, 1982, p. 3-55.

¹⁴ Pour l'édition critique, R.-A. GAUTHIER, *op. cit.*, p. 94-141; nous préparons l'édition de la partie du commentaire sur l'*ethica vetus* contenue dans les manuscrits de Paris BN lat. 3804A, ff. 152ra-159vb, 241ra-247vb et Paris BN lat. 3572, ff. 226ra-235ra; le commentaire commence dans le premier manuscrit et continue, sans lacune, dans le second.

¹⁵ R.-A. GAUTHIER, *op. cit.*, p. 96,18-20.

¹⁶ *Ibid.*, p. 106,5-9.

¹⁷ PIERRE LOMBARD, *Sententiae*, ed. Ignatius C. Brady, Grottaferrata, Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1971, I dist. III, p. 68-77.

¹⁸ R.-A. GAUTHIER, *op. cit.*, p. 106, 29-107,4.

Dans ce texte, le maître utilise le verbe *influere*, qui est un mot technique pour signifier l'émanation, attesté notamment dans le *Livre des causes*, une synthèse des *Éléments de théologie* de Proclus très connue et diffusée à partir de la fin du XII^e siècle, grâce à la traduction arabo-latine de Gérard de Crémone¹⁹. Dans le *Livre des causes*, le terme *influxio* signifie précisément l'action productrice de la première cause, qui se répand hors de soi en causant les choses et demeure dans ses effets.

En outre, à la suite d'Augustin, le commentateur parisien qualifie le bien suprême de «lumière spirituelle» présente de manière égale (*aequaliter*) en toutes choses, qu'elles soient bonnes ou mauvaises. Ces dernières, même si elles ne possèdent pas la lumière émanée du premier principe, la désirent cependant, parce qu'elles en gardent la trace en elles-mêmes²⁰.

Un peu plus loin, le maître utilise aussi l'adage dionysien «le bien est diffusif ou démultiplicateur de son être, dans un autre que soi»²¹, dans une formulation qu'il semble emprunter à Philippe le Chancelier, comme l'a remarqué R.-A. Gauthier²². Il s'agit d'expliquer que le premier principe diffuse sa bonté dans les choses qui, à leur tour, diffusent leur bonté dans d'autres choses, selon le principe de la proportion et de l'analogie.

De ces passages, il ressort clairement que le *Commentaire de Paris* mélange le néoplatonisme du *Livre des causes* et de Denys le Pseudo-Aréopagite avec les doctrines augustinienes de l'illumination divine et de la présence des images divines dans les créatures. Le bien suprême coïncide donc avec le premier principe ou la première cause du néoplatonisme et avec la *lux* de la doctrine de l'illumination d'Augustin. Ainsi, pour ce maître, le bonheur réside en l'être suprême producteur de la réalité.

Certes, dans les extraits mentionnés, le commentateur n'a fait usage que de termes philosophiques pour décrire le bien suprême ; il l'a pourvu des attributs du premier principe néoplatonicien. D'autres passages révèlent cependant qu'il se réfère au Dieu de la doctrine chrétienne en soulignant explicitement cette correspondance :

Toutes les choses ne sont pas bonnes parce qu'elles viennent d'un certain bien, mais on les appelle bonnes parce qu'elles descendent de la volonté du premier principe. Car, en fait, Dieu veut que toutes les choses soient bonnes²³.

En outre, le maître place également dans le premier principe la bonté, la sagesse et la puissance (*in primo est bonitas, sapiencia et potencia*) ; ce sont

¹⁹ *Liber de causis*, ed. A. Pattin, *Tijdschrift voor filosofie*, 28, 1966, p.134-203, notamment prop. 19 (20), p. 177-180; J.-L. SOLÈRE, «Livre des causes (Liber de causis)», in *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, PUF, 1992, t. III, 1, p. 676-682; C. D'ANCONA COSTA, *Recherches sur le «Liber de causis»*, Paris, Vrin, 1995.

²⁰ R.-A. GAUTHIER, *op. cit.*, p. 106,12-16.

²¹ DIONYSIUS PS.-AREOPAGITA, *De divinis nominibus* IV,1 et 20 (PG 3,694B, 719A): «bonum est diffusivum sui esse in aliud aut multiplicativum».

²² R.-A. GAUTHIER, *op. cit.*, p. 140,17-18 et la note (a).

²³ *Ibid.*, p. 121, 22-24.

là les trois attributs que Pierre Abélard, le premier, puis les théologiens du XII^e siècle – en particulier les chanoines de Saint-Victor et Pierre Lombard – faisaient correspondre aux trois personnes de la Trinité²⁴.

Il est donc manifeste que l'auteur du *Commentaire de Paris* identifie Dieu au *Primum* et fait coïncider le bien suprême et le bonheur avec Dieu. En ce sens, il est significatif que l'auteur du *Commentaire* n'hésite pas à remplacer 'Deus' par 'felicitas' dans la formule de saint Augustin : «la vie de l'âme est Dieu» devient «la vie de l'âme est le bonheur»²⁵.

Bien que l'identification de Dieu et du *primum* soit le résultat d'influences néoplatoniciennes sur la théologie chrétienne et qu'elle soit attestée également dans les traductions latines des œuvres métaphysiques d'Avicenne et d'Algazel, où l'on rencontre souvent le terme '*primum*' pour signifier 'Dieu'²⁶, nous pensons que cette coïncidence est digne d'intérêt et particulièrement instructive : d'une part, elle indique que le maître est induit par son approche métaphysique à gagner le domaine de la théologie, même s'il paraît vouloir demeurer dans le champ philosophique²⁷ ; d'autre part, elle pose le problème de la réalisation du bonheur et de son accessibilité à l'homme. Dans quelle mesure l'homme peut-il œuvrer pour atteindre le bonheur transcendant ? Au bonheur qui, comme le dit R.-A. Gauthier, «n'est pas à faire» mais «existe»²⁸, l'homme ne peut que s'unir ; ou mieux, comme l'explique le commentateur, c'est le bonheur qui s'unit à nous (*de felicitate, que unitur nobis*), car seul le premier principe peut décider de réaliser cette union²⁹. En illuminant notre

²⁴ *Ibid.*, qui cite HUGUES DE ST. VICTOR, *De sacramentis*, I 2, 6 et 8 (PL 176,208D, 209C) et RICHARD DE ST. VICTOR, *De tribus appropriatis personis in Trinitate* (PL 196, 994), PIERRE LOMBARD, *Sententiae* L I, d. 34, c. 3-4. Mais, comme le rappelle J. CHÂTILLON, *Unitas, aequalitas, concordia vel connexio. Recherches sur les origines de la théorie thomiste des appropriations*, in A. MAURER et al. (éds.), *St. Thomas Aquinas, 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974, I, p. 337-379, Abélard fut le premier «à rapporter explicitement la puissance au Père, la sagesse au Fils et la bonté au Saint-Esprit». Voir *Introductio ad theologiam* I, 8-12; II, 86-91 (*Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis*), XI, 73-75; 77-86, 306-309. Cette triade est citée aussi par le *Ps.-Peckham: Lect. X*, q. 2 et *Lect. VIII*, q. 3.

²⁵ AUGUSTIN, *Sermones de Scripturis de Novo Testamento*, CLXI 6 6 (PL 38, 881): «Vita corporis anima est, vita animae Deus est». GAUTHIER, p. 107: «Felicitas est vita animae».

²⁶ C. LAFLEUR, *Dieu et l'idéal théologico-métaphysique de la première philosophie universitaire parisienne: le cas de la Divisio scientiarum (vers 1250) de maître Arnoul de Provence*, in L. LANGLOIS, Y.-CH. ZARKA (éds.), *Les philosophes et la question de Dieu*, Paris, P.U.F., 2006, p. 73-86, notamment p. 77, n. 5.

²⁷ Pour la discussion de ce sujet dans les textes didascaliques, voir, C. LAFLEUR, (avec la collaboration de J. CARRIER), «Dieu, la théologie et la métaphysique au milieu du XIII^e siècle selon des textes épistémologiques artiens et thomasiens », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 89, 2005, p. 261-294.

²⁸ R.-A. GAUTHIER, *op. cit.*, p. 78

²⁹ L'idée de l'union se trouve aussi chez ARNULFUS PROVINCIALIS, *Divisio Scientiarum*, in C. LAFLEUR (éd.), *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle. Textes critiques et étude historique*, Montréal-Paris, Institut d'Études Médiévales-Vrin, 1988, p. 335, 536-540.

intellect, il nous transmet sa bonté : «La bonté nous est donnée par le premier principe qui illumine notre intellect»³⁰. Cette proposition énonce un concept central de la doctrine du bonheur propre au *Commentaire de Paris* : l'incapacité et l'inaptitude de l'homme à parvenir par soi-même au souverain bien. Il y aurait donc une certaine passivité de l'homme, qui ne peut s'unir au bonheur, trop parfait et, de ce fait, inaccessible.

La partie du commentaire de ce maître portant sur les textes de l'*ethica nova* où Aristote affirme que le bonheur est une opération de l'homme (1097b24-1098a20) est malheureusement perdue. Le reste de l'œuvre permet d'affirmer que l'auteur du *Commentaire de Paris* semble envisager la possibilité pour l'homme de s'unir à Dieu par une certaine 'contemplation amoureuse', fruit de l'activité conjointe d'une connaissance intuitive (*cognitio sine phantasmate*) et d'une connaissance affective (*cognitio cum affectu*)³¹. Dans cette contemplation amoureuse – que les *philosophi* ont décrite comme la vie contemplative –, l'homme semble capable de s'unir à Dieu en vertu de ses meilleures capacités et donc d'expérimenter le bonheur durant la vie terrestre, exactement comme le soutenait Aristote. À notre avis, le commentateur se démarque pourtant significativement d'Aristote par la composante affective qui caractérise l'activité contemplative dans son interprétation. L'affection, produite par la partie supérieure de l'intellect pratique, nommée aussi syndérèse, accompagne indissolublement la connaissance comme constituant fondamental de l'activité contemplative. Cette idée est étrangère à Aristote, ainsi que celle d'une «connaissance sans phantasmes» se vérifiant en l'absence de tout contact avec les images des objets connus par les sens. Ce type de connaissance ressemble plutôt à une illumination.

Le «Commentaire de Naples»

L'auteur du *Commentaire de Naples* – dont nous ne possédons que l'exposition des chapitres 4 à 10 de l'*ethica nova* (1095b14-1100a30)³² – affirme

³⁰ *Lectura in Ethicam veterem*, f. 155rb: «bonitas datur nobis a Primo qui illuminat intellectum nostrum».

³¹ Pour une explication plus détaillée, je me permets de renvoyer à mon étude: *Il ruolo conoscitivo delle virtù intellettuali nei primi commenti del XIII secolo all'Ethica Nicomachea*, in: I. ZAVATTERO (éd.), *Etica e conoscenza nel XIII e XIV secolo*, Arezzo, Dip. di Studi storico-sociali e filosofici, 2006, p. 15-26.

³² Pour l'édition critique du *Commentaire de Naples*, 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. Pour une explication du contenu du commentaire, M. J. TRACEY, «Virtus in the Naples Commentary on the *Ethica nova* (MS Naples, Biblioteca Nazionale, VIII G 8, ff. 4ra-9vb)», in I.P. BEJCYZ (éd.), *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1500*, Leiden-Boston, Brill 2007, p. 55-74.

que le «bonheur n'est rien d'autre que la plus haute perfection (*ultima perfectio*)³³; la perfection, en fait, ne se trouve que dans la dilection engendrée par la conjonction de la puissance avec son acte»³⁴. La perfection est réalisée lorsque l'intellect est libre de toute puissance, c'est-à-dire quand se produit la conjonction de la puissance cognitive avec l'acte cognitif³⁵. En outre la perfection n'appartient à aucune des formes de vie terrestre (*in inferioribus*), qui sont toutes caractérisées par la fatigue et la douleur (*cum labore et poena*), mais seulement à la vie céleste (*in superioribus*). Dans cette vie, les afflictions sont bannies et la vertu suit son inclination naturelle: telle est la condition parfaite, qui permet à la conjonction cognitive d'être réalisée et qui procure la *summa felicitas*³⁶.

Pour expliquer que le bien suprême est *perfectissimum* et *per se sufficiens* («très parfait» et «autarcique») – comme le veut Aristote en 1097b20-21 –, le commentateur utilise la théorie néoplatonicienne de l'émanation. Il affirme que le *summum bonum* est la première cause dotée d'un être *superhabundans et exultans* («surabondant et débordant»), qui s'écoule (*influit*) essentiellement en toutes choses³⁷. Il en conclut donc que la première cause est le bonheur. Pour confirmer cette thèse, il cite la *Consolatio philosophiae* de Boèce («*summum bonum beatitudinem esse*»³⁸), mais il omet toute référence à Dieu, alors que le texte de Boèce en fait une mention explicite: «*igitur deum esse ipsam beatitudinem necesse est confiteri*» («il faut donc reconnaître nécessairement que Dieu est la béatitude même»). Le commentateur substitue la *prima causa* au Dieu de Boèce.

L'auteur du *Commentaire de Naples* définit donc le bonheur «entièrement par des catégories philosophiques», comme le souligne Wieland, et pourtant cette définition est «peu aristotélicienne»³⁹. Même quand le maître répond à la

³³ Le syntagme *ultima perfectio* rappelle le passage du commentaire à la *Physique* d'Averroès (*Prol.* f. 1H): «la plus haute perfection de l'homme consiste en ceci qu'il est parfait par les sciences spéculatives, et cela constitue son bonheur ultime et sa vie parfaite» («*ultima perfectio hominis est ut sit perfectus per scientias speculativas et hoc est sibi ultima felicitas et vita perfecta*»). Toutefois, la perfection dont parle notre maître n'est pas produite par la contemplation de la première cause; bien qu'il définisse la vie contemplative comme produite «par la compréhension et la contemplation de la première cause» («*per apprehensionem et contemplationem primae causae*»), notre maître exclut que la vie contemplative soit suffisante à acquérir le bonheur: «pour les réalités inférieures dont la vie s'accompagne de fatigue et de douleur, comme il a été démontré, il n'y a pas de bonheur» («*in istis inferioribus quae uiuunt cum labore et poena, ut probatum est, non est felicitas*», M. J. TRACEY, *op. cit.*, p.31-32).

³⁴ M.J. TRACEY, *op. cit.*, p. 47,634-636.

³⁵ *Ibid.*, p. 47,636-638.

³⁶ *Ibid.*, p. 32,134-139.

³⁷ *Ibid.*, p. 44, 532-536.

³⁸ BOÈCE, *Philosophiae consolatio*, ed. L. Bieler, Turnhout, Brepols 1957 (Corpus Christianorum. Series Latina 94), III, 10.

³⁹ G. WIELAND, *op. cit.*, p. 173, affirme que le commentaire semble prendre appui sur la pensée d'Avicenne, mais il ne contient aucune référence précise, aucune citation d'Avicenne !

question posée par Aristote (1099b9-10) demandant «si le bonheur s'acquiert par la doctrine ou par l'habitude ou bien s'il provient des dieux (*diuinitus*)»⁴⁰, il n'insère aucune référence explicite à Dieu. En revanche, il semble s'efforcer de rester au plus près de la lettre du texte aristotélicien, selon laquelle l'homme acquiert le bonheur par le zèle de l'étude et par son exercice⁴¹. Toutefois, la réponse du maître est atypique : sa solution distingue en l'homme les fonctions de *perficiens* – d'agent de la perfection – et de *perfectum* – d'objet parfait. Or ces deux aspects coïncideraient si l'homme était capable de passer de lui-même du bonheur en puissance au bonheur en acte. Comme un médecin malade ne retrouve pas la santé en tant qu'il est malade mais en tant qu'il est médecin, grâce à son expertise médicale, l'homme ne peut pas passer par soi-même de la puissance à l'acte, sinon grâce à son âme, qui est sa *forma fixa* (« sa forme permanente »). C'est l'âme qui, au moyen de ses vertus, porte l'homme de la puissance à l'acte⁴². Bien plus : comme le bâtisseur ne réalise pas la maison en acte à partir de la maison en puissance par lui-même, mais au moyen de la forme de la maison qui se trouve dans son âme, c'est la forme abstraite la plus haute (*forma ultima abstracta*) qui conduit l'homme de la puissance à l'acte⁴³.

Le maître paraît utiliser l'enseignement du *De anima* d'Aristote⁴⁴ pour expliquer la réalisation humaine du bonheur. Il décrit l'âme comme un principe autonome et parfait qui meut l'homme et son corps, en les libérant de toute puissance. Il instaure également une sorte de dualisme entre l'âme et le corps. Cette explication – qui ne se trouve pas, à notre connaissance, dans les autres commentaires de l'*EN* de cette époque – ne résout en tout cas pas l'incompatibilité entre les deux types de bonheur que l'auteur du *Commentaire de Naples* envisage : le bonheur de la vie future et le bonheur atteint par l'homme sur terre. L'élément central de sa théorie est certainement la perfection qui caractérise le bonheur. Par conséquent, le report de l'acquisition du bonheur à la vie future l'emporte sur la possibilité d'une réalisation terrestre ; le maître n'exclut pourtant pas complètement le bonheur sur terre, dans son souci de suivre le texte d'Aristote au plus près.

Le «Commentaire du Pseudo-Peckham»

Le *Commentaire du Pseudo-Peckham*, qui couvre entièrement l'*ethica nova* et *vetus*⁴⁵, distingue deux types de bien : l'un divin, conféré par Dieu,

⁴⁰ M.J. TRACEY, *op. cit.*, p. 62, 1127-1128.

⁴¹ *Ibid.*, p. 65, 1214-1215.

⁴² *Ibid.*, p. 65, 1216-1224.

⁴³ *Ibid.*, p. 65, 1225-1239.

⁴⁴ ARISTOTELES, *De anima*, II, 1, 412 a 9–11, interpr. Michelis Scoti (STEWART CRAWFORD 130): «forma autem est perfectio».

⁴⁵ Deux manuscrits transmettent le texte complet du commentaire: (F =) Firenze, Biblioteca nazionale, Conventi soppressi G4 853, ff ra-77va; (O =) Oxford, Bodleian Library, lat. misc. c. 71, ff. 2ra-52rb; deux autres seulement une partie: Praga, Univ.

l'autre humain, acquis par l'homme. Le bien divin est identifié au bonheur, tandis que le bien humain est la vertu⁴⁶. Aristote, explique le maître, considère la vertu comme un bien propre de l'homme, alors que le bonheur provient de la providence divine. À l'opposé, la doctrine théologique, telle qu'elle fut exposée par Paul dans l'épître aux *Philippiens* 2,13, veut que Dieu gouverne à la fois le vouloir et l'agir de l'homme⁴⁷. Ce passage révèle deux données importantes de la pensée de notre maître : il fait une distinction fondamentale à l'intérieur du concept de bien, qui est inconnue des autres commentateurs⁴⁸, et il met en évidence la différence entre la doctrine chrétienne et la doctrine aristotélicienne, bien que cette dernière soit déformée lorsque le maître enracine le bonheur dans le pouvoir de la divine providence.

Pour résumer les positions contenues dans ce très long commentaire, dont il est difficile de proposer une lecture approfondie, car il demeure encore inédit, on peut dire que le bien divin est le bien increé (*bonum increatum*) et le bien par essence (*bonum per essentiam*). Il est donc le bien en soi, le bien suprême qui coïncide avec le premier principe et se trouve «en toutes choses et partout, selon Augustin»⁴⁹. Par contre, le bien humain est le bien créé (*bonum creatum*), qui participe du bien suprême (*bonum per participationem*) et qui appartient aux créatures. Le *Ps.-Peckham* fait correspondre à cette dualité typologique deux formes de bonheur:

Le bien par essence est la première cause, le bien par participation est chaque créature. Pareillement, il faut dire du bonheur : le bonheur qui est le bien par essence

III F 10, ff. 12ra-23va; Avranches, Bibl. munic. 232, ff. 123r-125v. Je remercie Valeria Buffon, qui travaille à l'édition du commentaire, pour la transcription des passages que je citerai.

⁴⁶ *Prol.* F f. 1r, O f. 2ra: «Le bien est double: divin, c'est-à-dire conféré par Dieu comme bonheur – cela apparaîtra ensuite; et humain, c'est-à-dire acquis par l'homme grâce aux actions justes, avec plaisir et affliction, et avec persévérance en elles – ce qui est la vertu» («Bonum autem duplex est: diuinum, id est a Deo collatum, ut felicitas, sicut postea apparebit; et humanum, id est ab homine per rectas operationes cum delectatione et tristitia et cum perseuerantia in hiis aquisitionum, quod est uirtus»).

⁴⁷ *Ibid.*: «En effet, le Philosophe ne pose pas que la vertu qui est en nous vienne de la divine providence, comme il le fait pour le bonheur, bien que, peut-être, selon le théologien et selon la Vérité, la vertu ne dépende pas de nous, mais de la première cause, selon ce que (Paul) dit: “Dieu produit en nous le vouloir et le faire”» («Non enim sic ponit Philosophus uirtutem in nobis a diuina prouidentia, sicut ponit felicitatem; licet forte secundum theologum et secundum ueritatem uirtus non sit a nobis, sed a prima causa, secundum illud: “Deus operatur in nobis uelle et perficere”»).

⁴⁸ À vrai dire, l'auteur du *Commentaire de Paris*, lorsqu'il se réfère au bonheur imparfait des êtres créés par le principe, parle de *felicitas creata*: R.-A. GAUTHIER, *op. cit.*, p. 119. Le maître ne développe pas cette seule affirmation, qui ne sert pas, à notre avis, à marquer une opposition entre bonheur créé et bonheur increé. Il s'agit plutôt de souligner, comme il le précise d'emblée après, que c'est par la volonté du premier principe (*voluntas Primi*) que les êtres deviennent parfaits et donc heureux, car «le bonheur appartient aux êtres parfaits» («felicitas est perfectorum»).

⁴⁹ *Lect.* I, q. 2, F f. 3vb: «Le premier principe est dans toutes les choses et partout selon Augustin» («cum primum sit in omnibus et ubique secundum Augustinum»).

est la première cause, il est unique, il est forme en tant que modèle, et pour cette raison il ne se prédique pas des créatures. Par contre le bonheur qui est le bien par participation, est le bien créé et il se dit de deux manières [...]: considéré dans sa cause, il est unique, tandis que considéré dans les êtres qui le possèdent, il est multiple⁵⁰.

La «*felicitas increata*» – pour user de la tournure au moyen de laquelle le maître désigne ailleurs le premier type de bonheur – est le bien suprême unique et parfait; dans la mesure où il est un modèle transcendant, les créatures n'en partagent pas la perfection. Il est la première cause qui confère «immédiatement» le bonheur aux êtres, selon leurs mérites respectifs⁵¹. En fait, le bonheur conçu en son essence n'est pas acquis par l'action humaine, mais découle de la première cause⁵².

Le deuxième bonheur est la *felicitas creata*, qui est accessible à l'homme dans la mesure où celui-ci est créé. Ce bonheur appartient donc à la sphère des êtres qui participent au bien de leur créateur, en tant que créatures. Il ne fait pas de doute que, malgré son imperfection de nature, le bonheur créé soit le plus parfait des biens créés désirés et recherchés par l'homme⁵³. En ce sens, le *Ps.-Peckham* précise que la qualité de «souverain parfait» (*perfectissimum*) qu'Aristote attribue au bien, à savoir au bonheur, peut se dire «de manière absolue» (*perfectissimum simpliciter*), mais aussi «en relation au genre» de la

⁵⁰ *Lect.* XIV, q. 1, F f. 22rb, O f. 18va: «Bonum per essentiam ut prima causa, bonum per participationem sicut omnis creatura. Similiter dicendum de beatitudine, unde beatitudo quod est bonum per essentiam prima causa est et hec una et hec est forma sicut exemplar et ideo non predicatur de creaturis. Sed beatitudo quae est bonum per participationem haec est bonum creatum et de hac est loqui dupliciter [...] ipsa enim considerata in sua causa una est, ipsa uero considerata in recipientibus multa est».

⁵¹ *Lect.* XV, q. 6, O f. 20vb: «le bonheur descend immédiatement de la première cause [...] et cela selon les mérites qui sont différents en chacun» («*felicitas est a prima causa immediate [...] et hoc secundum merita, quae in diversis diversa sunt*»).

⁵² *Lect.* X, q. 5, F f. 17va, O f. 15rb: [le bonheur] selon son essence [...] ne dépend d'aucune façon de notre action mais seulement de la première cause» («*[felicitas] secundum suam essentiam [...] nullo modo dependet ab operatione nostra sed solum a prima causa*»).

⁵³ *Ibid.*, q. 4, F f. 17va, O f. 15ra: «à propos du bonheur créé : il est dit être le bien le plus parfait, mais 'le plus parfait' se dit soit absolument, soit dans un genre, et je dis que l'être créé ne prend pas part à l'absolument parfait; il participe par contre au parfait qui appartient à un genre. Et rien n'est plus parfait que l'absolument parfait, mais seul le premier principe est ainsi parfait, alors que quelque chose peut bien être plus parfait que ce qui est le plus parfait dans un genre, comme il est clair que quelque chose peut être absolument antérieur par rapport à ce qui est premier dans un genre. C'est donc ainsi que nous disons que le bonheur créé est le plus parfait» («*de felicitate creata et illa dicitur bonum perfectissimum, sed perfectissimum dicitur aut simpliciter aut in genere, et dico quod esse creatum non compatitur secum perfectum simpliciter, compatitur tamen perfectum in genere. Et perfectissimo simpliciter nihil est perfectius, sed sic solum Primum est perfectissimum, sed perfectissimo in genere bene potest esse aliquid perfectius, sicut patet quod primo in genere potest esse aliquid prius simpliciter. Et sic dicimus felicitatem creatam esse perfectissimum*»).

perfection absolue (*perfectissimum in genere*). Dans cette deuxième catégorie se trouve le bonheur créé : il est le bien le plus parfait à l'intérieur du genre des biens parfaits et il coïncide, selon le *Ps.-Peckham*, avec le bonheur créé dont traite Aristote⁵⁴.

Le *Ps.-Peckham* utilise la distinction entre «bien divin-bonheur incréé» et «bien humain-bonheur créé» pour préciser deux manières d'aborder la question du bonheur en éthique⁵⁵. La première approche est exclusivement théorique, elle considère le bonheur comme substance et donc comme l'objet d'une «éthique spéculative». La seconde approche envisage l'aspect pratique, elle considère le bonheur comme activité et donc comme le but d'une «éthique pratique» qui valorise les actions humaines et les vertus dans le processus de réalisation du bonheur créé⁵⁶.

Ces quelques points signalent, d'une part, l'effort du *Ps.-Peckham* pour conserver un rôle actif à l'homme : dans la sphère du créé, l'homme est capable d'œuvrer à un bonheur parfait dans son genre. D'autre part, le maître adhère à une sorte de «théologie éthique», comme l'a nommée Wieland, «pour laquelle Dieu est la quintessence du bonheur»⁵⁷ ; cette théologisation de l'éthique est à l'œuvre également dans le *Commentaire de Paris*, dans le *Commentaire de Naples* et dans les textes didascaliques contemporains – comme nous l'avons précisé⁵⁸.

Plusieurs passages dans lesquels le maître parle de la *divina providentia* attestent de l'assimilation du bonheur absolument parfait non seulement à la première cause – selon la terminologie du *Livre des causes* – mais aussi au Dieu de la doctrine chrétienne⁵⁹. Par exemple, à la question «Est-ce que la providence est la cause efficiente du bonheur?», le *Ps.-Peckham* répond que «le bonheur, en tant qu'être créé excellent, doit être l'effet de la meilleure cause, c'est-à-dire de Dieu ou de la divine providence»⁶⁰.

⁵⁴ La même idée se trouve dans le *Guide de l'étudiant* qui distingue entre *felicitas incausata* et *felicitas causata* (CL. LAFLEUR, avec la collaboration de J. CARRIER, *Le «Guide de l'étudiant» d'un maître anonyme de la Faculté des arts de Paris au XIII^e siècle*. Édition critique provisoire du ms. Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragó, Ripoll 109, fol. 134ra-158va, Québec, Faculté de philosophie 1992, § 92).

⁵⁵ G. WIELAND, *op. cit.*, p. 173.

⁵⁶ *Prol.*, F f. 2ra, O f. 2vb : «le bonheur [...], en ce qui concerne sa substance, n'est pas causé par notre action, bien que, en ce qui concerne son acte ou son union à nous, il soit causé par notre action» («*felicitas [...] quo ad suam substantiam non causatur ab opere nostro, tamen quo ad suum actum vel suam unionem ad nos causatur ab opere nostro*»).

⁵⁷ G. WIELAND, *op. cit.*, p. 173.

⁵⁸ Cf. la *Divisio scientiarum* d'Arnoul de Provence, cité n. 29, et le «*Guide de l'étudiant*», cité n. 54.

⁵⁹ Cf. n. 46.

⁶⁰ *Lect.* XV, q. 6, O f. 20vb : «Est-ce que la providence est la cause efficiente du bonheur? [...] le bonheur, en tant que le meilleur être créé, doit être l'effet de la meilleure cause, c'est-à-dire de Dieu ou de la divine providence» («*Utrum providentia causa sit efficiens felicitatis? [...] cum felicitas sit optimum creatum, debet esse effectus optimi; hoc autem deus siue providentia diuina*»).

En conclusion, même si le commentateur distingue souvent les points de vue théologique et philosophique et valorise l'agir humain en suivant Aristote, il reste très fidèle à la tradition chrétienne au sujet de la définition du bonheur parfait⁶¹.

Une lecture divergente : le commentaire de Robert Kilwardby

Comme les spécialistes l'ont remarqué, le commentaire à l'*ethica nova* et *vetus* de Robert Kilwardby adopte une démarche tout à fait différente⁶². Kilwardby est l'un des maîtres les plus importants de l'Université d'Oxford au XIII^e siècle. Il a étudié les arts à Paris entre 1237 et 1245 et, l'un des premiers de sa génération, il a donné un enseignement complet sur Aristote. Connu pour ses travaux de logique, il sera maître régent en théologie à Oxford (1256-1261) puis archevêque de Cantorbéry (1272). En commentant l'*EN* (probablement avant d'entrer dans l'ordre dominicain), il fait preuve d'une grande fidélité vis-à-vis du texte d'Aristote. Cette attitude s'explique, en partie du moins, par le genre littéraire adopté : Kilwardby rédige une exposition littérale de l'*EN* et non pas un commentaire *cum quaestionibus*. Il ne fait cependant aucun doute que Kilwardby possède une connaissance précise de l'*EN* et probablement des théories professées par les autres commentateurs et théologiens de l'époque ; il semble parfois en souligner les erreurs.

Orienté par l'objectif d'exposer la *littera* d'Aristote sans trop de digressions, Kilwardby rejette comme non pertinente l'idée platonicienne selon laquelle le bonheur est le bien suprême envisagé comme le bien en soi qui cause la bonté des autres biens : cette idée est pertinente s'il est question du bien suprême absolument incausé, mais elle est fallacieuse dans le contexte de l'*EN*, car Aristote y discute du souverain bien humain, qui est créé⁶³. Kilwardby semble

⁶¹ Cette fidélité est aussi manifeste lorsqu'il traite de la vie future, qui est la forme de vie où se réalise le désir humain du bien incréé : *Lect.* III, q. 1, F ff. 6vb-7ra : «Le but ou la fin du désir humain est double: l'un, celui dont on parle, appartient à la vie [présente] et de cette façon le bien créé peut être le but ou la fin du désir humain; l'autre appartient à la vie future [la patrie céleste] et, en ce sens, seulement le bien incréé est le but du désir humain» («duplex est finis uel terminus humani desiderii: unus qui est in uita et de hoc loquitur, et hoc modo bonum creatum potest esse finis vel terminus eius; alius qui est in patria et sic solum bonum increatum terminus est eius»).

⁶² Ce commentaire est transmis par le manuscrit (C =) Cambridge, Peterhouse 206. ff. 285ra-307vb et, en partie, par le ms. (Pr =) Praga, Univ. III F 10, ff. 1ra-11vb. Je remercie Anthony Celano d'avoir mis à ma disposition son édition critique en cours de publication.

⁶³ Cf. 287rb ; Pr f. 3va : «Ensuite [Aristote] mentionne un avis partiellement faux en disant que certains ont pensé que le bien le plus haut est quelque chose de séparé de ces [choses], quelque existant par soi qui est cause de la bonté en toutes choses [...] – ce qui est partiellement vrai. En effet, si l'on parle du bien le plus haut absolument incréé, cet avis est vrai ; par contre si l'on parle du bien humain le plus haut, qui est créé et dont parle ici Aristote, il n'est pas vrai» («Deinde dat opinionem in parte falsam dicens quod

donc bien admettre que le premier principe coïncide avec le bonheur, mais il n'en parle pas, car Aristote rejette cette conception (1095a26-28). Bien que, dans un autre passage, le maître trahisse quelque adhésion à la doctrine théologique en disant que le bonheur est une chose «hautement divine et provenant de Dieu»⁶⁴, toute son explication se fonde sur la définition du bonheur comme *bonum operabile*, c'est-à-dire un bien que l'homme peut atteindre au moyen de ses propres opérations⁶⁵.

La limitation du champ de l'enquête au seul bien créé, et donc au bonheur réalisable par l'homme, écarte toute discussion sur le bonheur increé et sur la possibilité ou la modalité d'acquisition d'un bonheur si parfait et transcendant. Le bonheur décrit par Aristote est néanmoins parfait, car il est le plus haut bien que l'homme puisse réaliser par une activité parfaite selon la vertu (1102a5). En effet, Kilwardby explique que les actions produites selon la vertu, qui sont les plus constantes et les plus parfaites, conditionnent le bonheur⁶⁶ ; en agissant de manière vertueuse, les hommes «vivants» peuvent être tout à fait heureux⁶⁷. Le maître réfute ainsi l'interprétation des commentateurs selon lesquels Aristote conçoit le bonheur de manière incomplète. Il précise en revanche que le bonheur parfaitement accompli caractérise la vie politique, dont la science politique (*doctrina civilis*) s'occupe. Aristote ne traite du bonheur que dans ce contexte. La théorie politique exposée dans l'*EN* n'a pas de pertinence théologique : elle ne concerne en rien le problème de la vie après la mort, notamment la question de la béatitude, de sa limitation à l'âme ou de son extension à toute la personne⁶⁸.

quidam existimaverunt summum bonum esse aliquod separatum ab hiis, existens aliquid per se quod est causa bonitatis in omnibus istis [...] quae in parte vera est. Ipsa enim loquendo de summo bono simpliciter incausato est vera; loquendo autem de summo bono humano quod est creatum, de quo intendit hic Aristoteles, non est vera»).

⁶⁴ Cf. 291vb: «bien que le bonheur ne soit pas tout à fait insufflé par dieu mais plutôt par une certaine vertu ou enseignement ou habitude, il semble assurément être divin et procéder de dieu» («[...] etsi felicitas non sit a deo penitus immissa, sed propter quamdam uirtutem aut disciplinam aut assuetudinem, adhuc uidetur esse ualde diuinum et <a> deo procedente»).

⁶⁵ Cf. 289va: «Il faut remarquer qu'il [Aristote] dit que ce bien est praticable, de même qu'il veut que l'homme puisse l'obtenir par ses actions» («Notandum quod dicit [Aristoteles] quod illud bonum est operabile tamquam uelit quod homo posset consequi illud per suas operationes»).

⁶⁶ Cf. 292vb: «vu que le bonheur est un bien éminemment constant concernant les actions humaines, comme il est établi, il est raisonnable qu'il concerne les actions humaines constantes et parfaites au plus haut degré» («cum felicitas sit bonum constantissimum existens circa operationes humanas, ut prehabitu est, rationale est ut sit circa operationes humanas constantissimas et perfectissimas»).

⁶⁷ Cf. 293ra, Pr. f. 9rb: «selon lui [Aristote] certains vivants sont complètement heureux, ce qui va contre l'opinion de ceux qui disent qu'Aristote ne veut pas rendre le vivant heureux, sinon de façon incomplète» («secundum ipsum [Aristotelem] aliqui uiventes sunt felices simpliciter, quod est contra eos qui dicunt Aristotelem nolle uiventem felicitari, nisi incomplete»).

⁶⁸ Cf. 293va, Pr. f. 9vb: «[Aristote] qualifie toujours et partout [le bonheur] d'acte parfait en accord avec la vertu. C'est pourquoi ne vise-t-il peut-être que le bonheur qui

À partir de ces quelques remarques, on peut constater que Kilwardby fut un interprète fidèle des positions aristotéliennes et qu'il sut évaluer de façon critique les interprétations de ses collègues commentateurs. Ainsi il anticipe les commentateurs de la seconde partie du XIII^e siècle qui, pourtant, à la différence de Kilwardby, disposaient du texte complet de l'*EN* et donc d'une possibilité majeure d'appréhender correctement l'éthique aristotélienne.

Remarques conclusives

Pour conclure cette brève analyse, il faut relever que l'identification du bonheur à Dieu, professée par tous les commentateurs à l'exclusion de Kilwardby, engendre une réflexion métaphysique. Les premiers commentateurs de l'*EN* mobilisent et composent des données néoplatoniciennes, qu'ils empruntent au péripatétisme arabe du *Livre des causes*, et des données théologiques, dont la principale source est Augustin. Ils adhèrent ainsi au paradigme chrétien élaboré durant les siècles précédents, qui avait finalisé la réflexion éthique par la théologie. Ils identifient en effet le souverain bien dont parle Aristote au début de l'*EN* à Dieu. Ils conduisent leurs réflexions dans une perspective métaphysique, sans se limiter aux seuls aspects pratiques de l'éthique et au seul souverain bien 'terrestre' et humain, comme le voulait le Stagirite. L'idée d'un bien parfait et transcendant l'homme l'emporte sur l'idée d'un bien *operabile* par l'homme. Le bonheur devient une entité séparée du point de vue ontologique, donc inaccessible à l'homme sans l'aide de la divinité. Ces éléments doctrinaux sont aux antipodes de la théorie éthique d'Aristote et sont difficilement conciliables avec elle. Selon Aristote, l'homme est l'auteur de son bonheur. La stratégie des auteurs du *Commentaire de Paris* et du *Commentaire de Naples*, qui définissent le bien suprême séparé comme le seul vrai bonheur, consiste à rechercher un accord entre la dimension transcendante du bonheur et la dimension pratique de l'agir humain. Ce projet entraîne les deux commentateurs dans des incohérences doctrinales. Le maître du *Commentaire de Paris* affirme que le bonheur s'unit à l'homme, mais également que l'homme est capable de s'unir à lui par une «connaissance amoureuse». Cette optique engendre aussi des interprétations déviantes de la théorie d'Aristote : pour le commentateur de Naples par exemple, le bonheur se réalise dans la vie future. La solution proposée par le *Ps.-Peckham* est plus efficace, car elle

est dit 'vie' selon la modalité de la doctrine civile ; et la doctrine civile ne doit probablement pas s'occuper d'un autre bonheur. En effet, le problème demandant si, après la mort, l'âme ou tout l'homme est béatifié, ne concerne probablement pas cette doctrine et n'est pas traité par Aristote («[Aristoteles] semper et ubique vocat [felicitatem] actum perfectum secundum virtutem. Unde forte non intendit de illa felicitate nisi que dicitur vita secundum modum doctrine civilis; nec debuit forte doctrina civilis de alia felicitate pertractari. Utrum enim post mortem felicitetur anima vel totus homo forte non pertinet ad ipsam, nec hoc determinat Aristoteles»).

tient ensemble les deux dimensions : le bonheur incréé demeure inaccessible dans sa transcendance, tandis que le bonheur créé est le bonheur réalisable par l'homme ; la dimension métaphysique entretient le même rapport à la dimension pratique que le créateur aux créatures.

Les solutions proposées par ces trois maîtres peuvent être interprétées comme une tentative – considérée parfois comme «candide» par la critique⁶⁹ – d'accorder les positions théologiques et philosophiques courantes : le dernier effort de conciliation «entre une théologie pétrie de tradition augustinienne et une philosophie novatrice se réclamant d'Aristote»⁷⁰, avant l'éclatement du conflit aboutissant au syllabus de 1277. Toutefois les maîtres, notamment l'auteur du *Commentaire de Paris* et le *Ps.-Peckham*, présentent souvent une confrontation explicite entre solutions théologiques et philosophiques, au moyen des formules *secundum theologos* et *secundum philosophos*⁷¹. Cette confrontation apparaît comme une ébauche de séparation entre les deux disciplines et signale une prise de conscience progressive de la *littera* d'Aristote, ainsi que de sa divergence essentielle par rapport au paradigme chrétien. De toute évidence, les deux démarches cohabitent ; les commentaires de Paris, de Naples et du *Ps.-Peckham* témoignent des difficultés théoriques et méthodologiques rencontrées par les érudits de la première moitié du XIII^e siècle à la lecture de l'éthique aristotélicienne.

En outre, il ne faut pas oublier que ces commentaires sont le fruit de l'enseignement de l'*EN* par les maîtres ès arts, probablement à partir de 1215. Les statuts de la faculté des arts parisienne permettaient alors l'enseignement de l'éthique pendant les jours fériés. Les maîtres expliquaient l'éthique d'Aristote aux étudiants avec des outils conceptuels empruntés à la morale chrétienne élaborée par Augustin ainsi qu'au péripatétisme gréco-arabe. Les auteurs des commentaires de Paris, de Naples et du *Ps.-Peckham* ne peuvent faire l'économie d'une discussion approfondie des concepts, dans les *quaestiones* qu'ils organisent autour du texte d'Aristote. Cette méthode, typique de l'enseignement universitaire, les éloigne souvent du texte qu'ils commentent, dont ils peinent à pénétrer le sens ou, peut-être, à accepter le contenu révolutionnaire – difficulté à laquelle il faut ajouter le mauvais état de la traduction latine dont ils disposent (*ethica nova* et *vetus*), corrompue et grevée d'ajouts⁷².

Robert Kilwardby ignore par contre le problème de l'accord entre les paradigmes chrétien et aristotélicien en écartant de la discussion les idées qui ne sont pas pertinentes pour l'*EN* et en choisissant la technique de l'exposition

⁶⁹ 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, citation à p. 162.

⁷⁰ O. LOTTIN, *Psychologie et morale à la Faculté des arts aux approches de 1250*, in *Id.*, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Louvain-Gembloux, J. Duculot, 1942, vol. I, p. 505-534, pour la citation p. 534

⁷¹ Sur ce sujet, voir les études citées à la note 9.

⁷² Voir R.-A. GAUTHIER, *op. cit.*, p. 71-77 et I. Zavattero, *I primi commentatori latini dell'Ethica Nicomachea: interpreti fedeli di Aristotele?*, in: M. Pereira, P. Bernardini (éds.), *I manoscritti e la filosofia*, Siena 2008 (sous presse).

littérale, sans questions. Ces choix méthodologiques témoignent d'une meilleure connaissance de l'enjeu doctrinal de l'*EN* et d'une intuition nouvelle, celle de l'autonomie de la science philosophique. Par conséquent, le commentaire de Kilwardby se distingue par l'exclusion de toute interprétation métaphysique, au bénéfice d'une exposition fidèle de l'*EN*. Son appartenance à ce groupe de commentaires ne résulte que de critères chronologiques et textuels – il porte sur les premières traductions de l'*EN*, l'*ethica nova* et *vetus*, antérieures à la traduction complète réalisée par Robert Grosseteste vers 1246-1247 ; du point de vue théorique, il anticipe les commentaires de la seconde moitié du XIII^e siècle.

