

ANONYME (PSEUDO-PECKHAM),  
*LECTURA CVM QVESTIONIBVS IN ETHICAM  
NOVAM ET VETEREM* (VERS 1240-1244)  
PROLOGUE\*

Valeria BUFFON

*Abstract*

The present article offers the first edition of the Prologue of the anonymous *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem* previously attributed to the Franciscan theologian John Peckham. The commentary was probably written by a Parisian Arts Master around 1240-1244. In the Prologue, the commentator determines the subject of moral philosophy and employing his theory of transcendentals inquires into the conditions that make ethics as a science possible.

1. *Précisions liminaires sur l'œuvre*

C'est chez les Maîtres ès arts de Paris (*magistri artium*), véritables professeurs de philosophie<sup>1</sup>, que se développe l'enseignement de l'*Éthique*

\* Je tiens à remercier le Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada (CRSH) ainsi que le Consejo Nacional de Investigaciones científicas y técnicas de l'Argentine (CONICET) pour le soutien financier qu'ils ont accordé à ma recherche postdoctorale à l'Université de Montréal et à l'Universidad de Buenos Aires. Je veux aussi manifester mon immense gratitude à Claude Lafleur et Joanne Carrier, dont le conseil et l'appui ont été essentiels pour l'édition du commentaire et pour la rédaction et le contenu de cet article. Finalement, je voudrais aussi remercier David Piché pour ses importantes suggestions, ainsi que la rédaction des *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*.

1. Cf. C. LAFLEUR et J. CARRIER, «La réglementation 'curriculaire' ('de forma') dans les introductions à la philosophie et les guides de l'étudiant de la Faculté des arts de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle: une mise en contexte», dans: C. LAFLEUR – J. CARRIER (éds.), *L'enseignement de la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle. Autour du «Guide de l'étudiant» du ms. Ripoll 109*, Actes du colloque international édités, avec un complément d'études et de textes, par C. LAFLEUR et J. CARRIER, Index et bibliographie avec l'assistance de L. GILBERT et de D. PICHÉ, Turnhout 1997, p. 521-548. Voir aussi A. DE LIBERA, «Faculté des arts ou Faculté de philosophie? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIII<sup>e</sup> siècle», dans: O. WEIJERS –

à *Nicomaque* (*ÉN*) lors de sa première réception<sup>2</sup>, c'est-à-dire la réception des trois premiers livres (*ÉNI* = *Ethica Noua*; *ÉN* II-III = *Ethica Vetus*) provenant d'une traduction de Burgundio de Pise réalisée vers 1150<sup>3</sup> — la traduction complète de Robert Grosseteste n'étant achevée que vers 1246-7<sup>4</sup>.

Appartenant à un corpus qui a récemment reçu une attention accrue<sup>5</sup>, la *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem* mérite notre attention de par la richesse et la profondeur de ses analyses. Ce texte

L. HOLTZ (éds.), *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Turnhout 1997, p. 429-444.

2. Nous distinguons deux réceptions de l'*Éthique à Nicomaque* selon les textes incorporés à la culture philosophique par chacune des réceptions; la première réception inclut seulement les trois premiers livres provenant de façon fragmentée (d'abord l'*Ethica Vetus* circule à Paris dès la fin du XII<sup>e</sup> siècle, ensuite on constate la présence de l'*Ethica Noua* depuis 1220 environ) d'une traduction réalisée par Burgundio de Pise au XII<sup>e</sup> siècle, tandis que vers 1248, Robert Grosseteste achève une traduction complète de l'*Éthique*, laquelle suscite une nouvelle interprétation des trois premiers livres à la lumière des livres suivants. Cette deuxième réception est inaugurée par Albert le Grand dans son commentaire *Super Ethica* (1250-1252). Sur la réception de l'éthique aristotélicienne en général voir R.-A. GAUTHIER, «Introduction», dans: ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, éd. et trad. R.-A. GAUTHIER et J.-Y. JOLIF, Paris 1970, aussi pour la première réception cf. G. WIELAND, *Ethica-Scientia Practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster 1981, et R.-A. GAUTHIER, «Saint Thomas et l'*Éthique à Nicomaque*», dans: THOMAS D'AQUIN, *Sententia libri Politicorum. Tabula libri Ethicorum*, éd. R.-A. GAUTHIER (Opera Omnia, 48), Rome 1971.

3. F. BOSSIER, «L'élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise», dans: J. HAMESSE (éd.), *Aux origines du lexique philosophique européen*, Actes du Colloque international organisé à Rome par la F.I.D.E.M., Louvain-la-Neuve 1997, p. 102.

4. R.-A. GAUTHIER, «Praefatio», dans: ARISTOTE, *Ethica Nicomachea*, éd. R.-A. GAUTHIER, Leiden / Bruxelles 1974, p. CCI.

5. En effet, la plupart des commentaires de l'*Éthique à Nicomaque* datant de cette époque sont en cours d'édition (cf. V. BUFFON, *L'idéal éthique des maîtres ès arts de Paris vers 1250*, avec édition critique et traduction sélectives du *Commentaire sur la Nouvelle et la Vieille Éthique* du Pseudo-Peckham, Thèse de doctorat, Québec, Faculté de Philosophie, Université Laval, 2007, p. 7-9). Les exceptions sont le *Commentaire de Paris sur l'Ethica Noua*, édité par R.-A. Gauthier en 1975 (R.-A. GAUTHIER, «Le cours sur l'*Ethica noua* d'un maître ès arts de Paris (vers 1235-1240)», dans: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 42 [1975], p. 71-141), et le *Commentaire de Naples*, édité en 2006 par M. Tracey (M.J. TRACEY, «An early 13th Century Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics I, 4-10: The *Lectio cum Questionibus* of an Arts-Master at Paris in MS Napoli, Biblioteca Nazionale, VIII G8, ff. 4r-9v», dans: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 17 [2006], p. 23-69). Récemment est parue aussi l'édition d'Irene ZAVATTERO, «Le prologue de la *Lectura in Ethicam ueterem* du "Commentaire de Paris" (1235-1240). Introduction et texte critique», dans: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 77 (2010), p. 1-33. Pour la deuxième moitié du siècle, voir les éditions de Iacopo Costa, RADULPHUS BRITO, *Questiones super librum ethicorum Aristotelis*, éd. I. COSTA, Turnhout 2008; ANONYMI ARTIVM MAGISTRI, *Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis (Paris, BnF, lat. 14698)*, éd. I. COSTA, Turnhout 2010.

a été auparavant attribué au théologien franciscain Jean Peckham<sup>6</sup>; c'est pourquoi on a l'habitude de nommer son auteur le «Pseudo-Peckham»<sup>7</sup>. Il s'agit en fait d'un commentaire avec questions sur l'*Ethica Noua* (ÉN, I) et sur l'*Ethica Vetus* (ÉN, II-III) provenant vraisemblablement de la Faculté des arts de Paris. Pour contribuer à l'étude du corpus si fécond de cette époque, nous offrons ici la première édition critique du Prologue de la *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem* dite du Pseudo-Peckham.

## 2. Les manuscrits et la structure du texte

Quatre témoins manuscrits nous sont parvenus de la *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, dont deux complets et deux partiels<sup>8</sup>:

- O* = Oxford, Bodleian Library, misc. lat., c. 71, f. 2r-52r;  
*F* = Florence, Biblioteca Nazionale, conv. sopp., G 4. 853, f. 1r-77v;  
*P* = Prague, Národní knihovna České Republiky (auparavant Universitní knihovna), III. F 10, f. 12r-23v (témoin partiel incluant le commentaire de l'*Ethica Vetus* – leçons 22 à 39, sans les questions) et  
*A* = Avranches, Bibliothèque Municipale, 232, f. 123r-125v (témoin partiel commençant à la leçon 43 et n'incluant que l'*expositio littere* de chaque leçon)<sup>9</sup>.

6. H. SPETTMANN, «Der Ethikkommentar des Johannes Peckham», dans: *Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Festgabe Clemens BAEUMKER zum 70. Geburtstag (16. September 1923) Münster 1923, p. 221-242.

7. Cf. R.-A. GAUTHIER, «Arnoul de Provence et la doctrine de la *fronesis* vertu mystique suprême», dans: *Revue du Moyen Âge Latin* 19 (1963), p. 151 et suivantes; G. WIELAND, *Ethica – Scientia Practica*, p. 44, 49-50; A. CELANO, «The *Finis hominis* in the thirteenth-century commentaries on Aristotle's *Nicomachean Ethics*», dans: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 53 (1986), p. 23-53; ID., «The understanding of the concept of *Felicitas* in the pre-1250 commentaries on the *Ethica Nicomachea*», dans: *Medioevo* 12 (1986), p. 29-54.

8. Pour la description des manuscrits mentionnés voir: V. BUFFON, *L'idéal éthique des maîtres ès arts de Paris*, p. 198-202. Aussi pour *F* voir: H. SPETTMANN, «Der Ethikkommentar des Johannes Peckham», p. 223-225; pour *O* voir: R.W. HUNT, «Notable accessions», dans: *Bodleian Library Record*, 5, 3 (1955), p. 166; pour *P* voir: THOMAS D'AQUIN, *Sententia libri Ethicorum*, éd. R.-A. GAUTHIER (Opera Omnia, 47.1), Rome 1969, p. 12\* ainsi que J. TRUHLÁŘ, *Catalogus codicum manu scriptorum latinorum qui in C.R. Bibliotheca Publica atque Universitatis Pragensis asservantur*, Prague 1905-1906, t. I, p. 514; finalement pour *A* voir: G. LACOMBE et al., *Aristoteles Latinus. Codices*, Rome 1939, Pars prior, p. 437, n° 408.

9. Cf. O. WEIJERS, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris: textes et maîtres (ca. 1200-1500)* 5: Répertoire des noms commençant par J., Turnhout 2003, p. 145-146

Le prologue est attesté seulement par les deux témoins complets *F* et *O*. Il faut noter d'abord que *O* inclut de nombreuses corrections qui correspondent au texte de *F* ce qui suggère que le texte de *F* en est une copie plus propre que celui de *O*.

Cependant, pour mieux examiner les rapports entre les deux manuscrits voici un tableau d'analyse des variantes du prologue:

Variantes Individuelles	Témoins	
	<i>F</i>	<i>O</i>
Omissions longues (non communes)	2	1
Omissions brèves	39	38
Leçons fautives	40	205
Solécismes	30	49
Barbarismes	4	6
Leçons équivalentes	25	31
Leçons inférieures	28	37
Total des variantes	168	367

La plupart des omissions dans *F* ne sont pas dans *O* et inversement la plupart des omissions dans *O* ne sont pas dans *F*. De ces faits, une conclusion s'impose: aucun des témoins *F* et *O* n'est la copie de l'autre. En outre, les leçons fautives, rarement communes, sont beaucoup plus nombreuses en *O*. On peut donc considérer ces deux témoins comme indépendants pour cette portion du texte, *F* étant le témoin principal. En ce qui concerne l'archétype dont nos témoins seraient des copies plus ou moins lointaines, même s'il ne constitue probablement pas le texte originel, il s'avère d'une assez bonne qualité. Nous ne l'avons corrigé que rarement. De plus, aucune lacune évidente n'a été repérée pour la portion de texte éditée, reconstruite à l'aide des deux témoins disponibles.

En ce qui concerne la structure du commentaire, l'auteur a divisé le texte de l'*Éthique* en quarante-cinq leçons, dont vingt-et-une sur

(entrée «Pseudo-Johannes Peckham») et V. DOUCET, «Notulae bibliographicae de quibusdam operibus Fr. Ioannis Pecham O.F.M. (Continuatio et finis)», dans: *Antonianum* 8 (1933), p. 425-449.

l'*Ethica Noua* et les vingt-quatre suivantes sur l'*Ethica Vetus*. Les voici mentionnées en ordre avec les folios correspondants dans chaque manuscrit; nous ajoutons la numérotation de l'édition grecque de I. Bekker<sup>10</sup>, telle que reproduite dans les traductions éditées par R.-A. Gauthier:

Prologue<sup>11</sup>: «*CVM SCIENTIE QVEDAM SINT DE REBVS*» [F, f. 1ra; O, f. 2ra]

### *Lectura in Ethicam Novam*

- LECTIO 1: «*OMNIS ARS ET OMNIS DOCTRINA*» (1094a1) [F, f. 2vb; O, f. 3rb]  
 LECTIO 2: «*MVLTVS AVTEM EXISTENTIBVS OPERATIONIBVS*» (1094a7) [F, f. 4va; O, f. 4va]  
 LECTIO 3: «*SI AVTEM ITA TEMPTANDVM*» (1094a25) [F, f. 6va; O, f. 6rb]  
 LECTIO 4: «*DICETVR VTIQUE*» (1094b11) [F, f. 7vb; O, f. 7rb]  
 LECTIO 5: «*IDCIRCO CIVILIS NON EST*» (1095a2) [F, f. 8va; O, f. 8ra]  
 LECTIO 6: «*DICAMVS AVTEM DE RE*» (1095a14) [F, f. 9va; O, f. 8vb]  
 LECTIO 7: «*NVNC AVTEM AD ID VNDE DISCESSIMVS*» (1095b13) [F, f. 11rb; O, f. 10ra]  
 LECTIO 8: «*QVOD AVTEM VNIVERSALE COMMODIVS EST FORTE SCRVTARI*» (1096a11) [F, f. 12vb; O, f. 11va]  
 LECTIO 9: «*PROBABILIVS AVTEM*» (1096b5) [F, f. 14va; O, f. 12vb]  
 LECTIO 10: «*RVRVS AVTEM REVERTAMVR*» (1097a15) [F, f. 16rb; O, f. 14ra]  
 LECTIO 11: «*DESIDERATVR AVTEM*» (1097b24) [F, f. 18ra; O, f. 15rb]  
 LECTIO 12: «*SI AVTEM OPVS*» (1098a7) [F, f. 19rb; O, f. 16va]  
 LECTIO 13: «*DISTRIBVTIS AVTEM BONIS*» (1098b12) [F, f. 20rb; O, f. 17rb]  
 LECTIO 14: «*DIFFERT AVTEM*» (1098b32) [F, f. 21va; O, f. 18rb]  
 LECTIO 15: «*VNUM QVESITVM*» (1099b8) [F, f. 23va; O, f. 19va]  
 LECTIO 16: «*RELIQVORVM AVTEM*» (1099b26) [F, f. 25va; O, f. 21rb]  
 LECTIO 17: «*DOMINI VERO*» (1100b10) [F, f. 27rb; O, f. 22rb]  
 LECTIO 18: «*PRONEPOTVM VERO*» (1101a23) [F, f. 29ra; O, f. 24ra]  
 LECTIO 19: «*DETERMINATIS AVTEM*» (1101b10) [F, f. 30ra; O, f. 25rb]  
 LECTIO 20: «*SI AVTEM FELICITAS*» (1102a5) [F, f. 30rb; O, f. 27rb]  
 LECTIO 21: «*HEC IGITVR COMMVNIS*» (1102b3) [F, f. 32va; O, f. 28rb]

### *Lectura in Ethicam Veterem*

- LECTIO 22: «*DVPLICI AVTEM VIRTUTE*» (1103a14) [F, f. 35ra; O, f. 30ra; P, f. 12ra]  
 LECTIO 23: «*EX QVO MANIFESTVM EST*» (1103a19) [F, f. 36rb; O, f. 30vb; P, f. 12rb]

10. ARISTOTE, *Ethica Nicomachea*, éd. I. BEKKER, Oxford 1837.

11. Nous avons confectionné un *index questionum* (texte latin et traduction française) du commentaire où sont détaillées toutes les questions traitées dans chaque leçon. Cf. V. BUFFON, *L'idéal éthique des maîtres ès arts de Paris*, p. 372-411.

- LECTIO 24: «QVONIAM IGITVR PRESENS OPVS» (1103b25) [*F*, f. 38rb; *O*, f. 32ra; *P*, f. 13ra]
- LECTIO 25: «PRIVS IGITVR» (1104a11) [*F*, f. 40rb; *O*, f. 33ra; *P*, f. 13va]
- LECTIO 26: «SIGNVM AVTEM HABITVVM» (1104b4) [*F*, f. 41rb; *O*, f. 33vb; *P*, f. 13vb]
- LECTIO 27: «QVERET AVTEM ALIQVIS» (1105a17) [*F*, f. 43vb; *O*, f. 35rb; *P*, f. 14va]
- LECTIO 28: «POST HEC AVTEM QVID EST VIRTVS» (1105b19) [*F*, f. 46ra; *O*, f. 36va; *P*, f. 15va]
- LECTIO 29: «ADHVC AVTEM» (1106a25) [*F*, f. 47vb; *O*, f. 37va; *P*, f. 16ra]
- LECTIO 30: «NON AVTEM SVSCIPIT» (1107a8) [*F*, f. 50va; *O*, f. 39ra; *P*, f. 17ra]
- LECTIO 31: «OPORTET AVTEM SVPERIVS» (1107a27) [*F*, f. 52ra; *O*, f. 40ra; *P*, f. 17va]
- LECTIO 32: «NVNC AVTEM DE RELIQVIS» (1108a2) [*F*, f. 54rb; *O*, f. 41rb; *P*, f. 18rb]
- LECTIO 33: «TRIBVS VTIQVE DISPOSITIONIBVS» (1108b11) [*F*, f. 54va; *O*, f. 41va; *P*, f. 19ra]
- LECTIO 34: «AD MEDIVM AVTEM OPPONITVR IN HIIS MAGIS» (1109a1) [*F*, f. 55rb; *O*, f. 42ra; *P*, f. 19va]
- LECTIO 35: «VIRTUTE AVTEM CIRCA PASSIONES» (1109b30) [*F*, f. 57ra; *O*, f. 42vb; *P*, f. 19vb]
- LECTIO 36: «QVONIAM AVTEM PER IGNORANTIAM INVOLVNTARIVM» (1110b16) [*F*, f. 59rb; *O*, f. 44ra; *P*, f. 20vb]
- LECTIO 37: «DETERMINATIS AVTEM VOLVNTARIO» (1111b3) [*F*, f. 61vb; *O*, f. 45rb; *P*, f. 21vb]
- LECTIO 38: «VIDETVR AVTEM NON OMNIS QVESTIO» (1112b21) [*F*, f. 64vb; *O*, f. 46va; *P*, f. 22va]
- LECTIO 39: «VIDETVR AVTEM HIIS QVIDEM BONI» (1113a16) [*F*, f. 66ra; *O*, f. 47rb; *P*, f. 23ra]
- LECTIO 40: «ADHVC IRRATIONALE VIDETVR INIVSTA» (1114a11) [*F*, f. 67rb; *O*, f. 47vb]
- LECTIO 41: «QVONIAM IGITVR QVIDEM MEDIETAS» (1115a6) [*F*, f. 69ra; *O*, f. 48va]
- LECTIO 42: «DICVNTVR AVTEM ET ALIE SECVNDVM QVINQVE MODOS» (1116a16) [*F*, f. 71vb; *O*, f. 49vb]
- LECTIO 43: «CIRCA AVTEM TIMORES ET AVDACIAS» (1117a29) [*F*, f. 73vb; *O*, f. 50vb; *A*, f. 123r]
- LECTIO 44: «POST HEC AVTEM DE CASTITATE» (1117b23) [*F*, f. 74vb; *O*, f. 51ra; *A*, f. 124r]
- LECTIO 45: «DESIDERIORVM QVIDEM HEC VIDENTVR» (1118b8) [*F*, f. 76ra; *O*, f. 51va; *A*, f. 124v]

Nous pouvons remarquer que notre commentaire s'arrête avant la fin du livre III, c'est-à-dire à *ÉN*, III, 1119a34; les 18 lignes suivantes

font partie de ce qui a été appelé l'*editio longior* de l'*Ethica Vetus*<sup>12</sup>, sur laquelle on reviendra ci-dessous.

Les leçons possèdent une structure assez régulière tout au long de l'ouvrage<sup>13</sup>. En règle générale, chaque leçon comporte quatre parties: 1. *Diuisio textus* présentant le sujet de la leçon avec division et subdivision du texte de l'*Éthique* correspondant à la portion traitée; 2. *Sententia lectionis* fournissant un sens général des propos de la portion traitée; 3. *Questiones* débutant par l'énumération des questions suivie de leur développement respectif avec insertion de sous-questions au besoin; 4. *Expositio littere* fournissant le sens exact, selon l'auteur, des propos d'Aristote. Cette disposition peut varier selon les leçons, dont certaines peuvent être privées d'une de ces sections ou leur ordre peut être modifié<sup>14</sup>. Or, il faut noter que le Prologue présente une structure simplifiée: seule une brève introduction suivie de six questions.

La configuration des questions, bien qu'elle soit assez chaotique par endroits, répond aussi aux stéréotypes du temps<sup>15</sup>. Nous avons tenté d'ajouter un guide à la lecture en numérotant les arguments du *propositum* avec des chiffres arabes entre crochets obliques (<1>, <2>...) et les arguments de l'*oppositum* avec des chiffres romains entre crochets obliques (<I>, <II> <III> ...); les solutions à chaque argument sont indiquées par un astérisque qui accompagne le numéro de l'argument auquel il a été répondu (<1\*> ou <IV\*>). Si un argument du *propositum* n'est pas résolu, nous l'indiquons (<2\*...>) — nous ne saurions affirmer si ces défauts dénotent des lacunes, volontaires ou involontaires, de nos témoins manuscrits ou un choix de l'auteur lui-même —, mais parfois la solution de l'argument est logiquement

12. Cf. R.-A. GAUTHIER, «Introduction», dans: ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, éd. et trad. R.-A. GAUTHIER et J.-Y. JOLIF, Paris 1970, p. 114.

13. Ce type de disposition est bien caractérisé par D. PICHÉ, *Le problème des universaux à la Faculté des Arts de Paris entre 1230 et 1260*, Paris 2005, p. 62-69. Voir aussi O. WEIJERS, *La 'disputatio' à la Faculté des arts de Paris (1200-1350 environ). Esquisse d'une typologie*, Turnhout 1995, p. 12-13. Cf. GAUTHIER, «Le cours sur l'*Ethica Nova*», p. 75-77. Selon Gauthier, plusieurs particularités de ce type de commentaire (particularités que nous trouvons aussi dans notre commentaire, par exemple Lectio XXI, Expositio Littere, §9, §16, §19) indiquent davantage un cours donné devant des auditeurs qu'une œuvre écrite pour l'étude et la lecture.

14. Pour une description complète cf. V. BUFFON, *L'idéal éthique des maîtres ès arts de Paris*, p. 209-210.

15. Pour une description des diverses structures des questions de la même période que notre commentaire, cf. D. PICHÉ, *Le problème des universaux*, p. 71-97.

incluse dans une autre. Nous ne signalons pas l'absence de solution d'un argument de l'*oppositum*, à moins que d'autres arguments de l'*oppositum* aient été résolus dans la même question<sup>16</sup>.

Il faut noter que l'organisation de ce commentaire correspond à la typologie des commentaires de la Faculté des arts de Paris entre 1230 et 1260<sup>17</sup>, plus précisément celui connu comme «commentaire sous forme de *lectiones*», ou «commentaire de type parisien» ou encore «*lectura cum questionibus*».

### 3. *Date et milieu de composition*

Pour établir la date de confection du commentaire du Pseudo-Peckham, il suffit d'identifier les textes dont il se sert et, en creux, ceux dont il aurait dû se servir mais qu'il n'utilise pas. Notre maître semble avoir sous les yeux trois textes. Il se penche surtout sur l'*Ethica Noua* et l'*Ethica Vetus* (vers 1150); toutefois il ignore manifestement la traduction complète — à partir du grec — de l'*Éthique à Nicomaque* par Robert Grosseteste disponible aux environs de 1246-1247<sup>18</sup>: cette traduction nous fournit donc un *terminus ante quem* de manière provisoire car, comme on sait, les anciennes traductions sont utilisées même après 1250<sup>19</sup>. De plus, il utilise l'*editio breuior* (jusqu'à *ÉN*, 1119a34) de l'*Ethica uetus*, dont Hermann l'Allemand finira les 18 dernières lignes à partir de la version arabe vers 1243-1244. Mais

16. La première question du prologue présente une structure encore plus complexe où diverses sous-questions sont indiquées à l'aide de lettres minuscules (a, b, c).

17. Sur le détail de cette typologie, cf. O. WEIJERS, «La structure des commentaires philosophiques à la Faculté des arts: quelques observations», dans: G. FIORAVANTI et al., *Il commento filosofico nell'occidente latino (secoli XIII-XV)*, Atti del colloquio Firenze-Pisa, 19-22 ottobre 2000, organizzato dalla SISMEL, Turnhout 2002, p. 17-41 (voir p. 17-19). Voir aussi R.-A. GAUTHIER, «Le cours sur l'*Ethica Noua*», p. 75-77, ainsi que F. DEL PUNTA, «The Genre of Commentaries in the Middle Ages and Its Relation to the Nature and Originality of Mediaeval Thought», dans: J. AERTSEN – A. SPEER (éds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Berlin 1998, p. 142.

18. Cf. GAUTHIER, «Praefatio», p. CCI.

19. C'est le cas de la *Divisio Scientiarum* d'Arnoul de Provence, qui comporte une citation du commentaire d'Eustrate, traduit par Grosseteste; le texte doit donc être daté vers 1250, cf. LAFLEUR, *Quatre introductions à la philosophie*, p. 127-128. L'éditeur d'Arnoul considère pourtant que «la connaissance fort imparfaite qu'Arnoul manifeste de la traduction complète de l'*Éthique à Nicomaque* par Robert Grosseteste laisse voir que son système de pensée s'est formé à une époque où l'on ne connaissait encore la morale aristotélicienne que par l'*Ethica noua* et l'*Ethica uetus*», *ibid.*, p. 128.



le Pseudo-Peckham mentionne parfois une ‘autre traduction’ (*alia translatio*) et même une ‘troisième traduction’ (*tertia translatio*)<sup>20</sup>. Le maître ne cite pas à chaque fois les trois ‘traductions’, mais il le fait juste à certains endroits<sup>21</sup> et seulement dans les leçons sur l’*Ethica Noua*.

### 3.1. *Alia translatio, tertia translatio* et la datation du commentaire

Ces traductions dites *alia* et *tertia* méritent un traitement à part, car notre maître les utilise très souvent: dans un total de 46 fragments, on recense 45 mentions de l’*alia translatio*, 5 mentions de *due alie translationes* et 2 de la *tertia translatio*<sup>22</sup>. De ces deux textes utilisés, l’un constitue le *Commentaire moyen de l’Éthique* dû à Averroès, qu’Hermann l’Allemand avait fini de traduire de l’arabe à Tolède le 3 juin 1240<sup>23</sup>. Odon Lottin<sup>24</sup> avait jadis sous-estimé l’utilisation par notre maître du *Commentaire moyen* d’Averroès sur l’*Éthique*. Cependant, nous avons constaté qu’une des deux *alie translationes* est effectivement celle d’Averroès. Deux exemples suffisent à illustrer ce fait de façon éloquente<sup>25</sup>: lectio 12, sententia, §7 et lectio 16, expositio

20. Cf. PSEUDO-PECKHAM, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Lectio 21, Expositio Littere, §9, O, f. 28va, F, f. 33ra: «Et alia translatio dicit *rectus est enim et optimorum deprecator* et similiter tertia translatio dicit *qui enim talis est, directus est et inquisitor rerum uirtuosarum et optimarum*».

21. Par ailleurs, les morceaux cités par notre auteur ne correspondent pas toujours à des gloses qui se trouvent dans la marge des manuscrits mêmes de l’*Ethica Noua*. Ces gloses ont été éditées par Gauthier dans le même volume de l’*Ethica Noua et Vetus*. ARISTOTE, *Ethica Nicomachea*, éd. R.-A. GAUTHIER, fasciculus secundus, p. 127-129 et 132-135. Elles correspondent au ms. Vatican, Borg. 108, f. 254r, 256r, 261v, 262r-v, cf. R.-A. GAUTHIER, «Praefatio», p. CXLVII-CLI. Le fait que ces gloses correspondent bien à des traductions faites à partir de l’arabe par Hermann l’Allemand a été confirmé par A. FIDORA et A.A. AKASOY, «Hermannus Alemannus und die *Alia Translatio* der *Nikomachischen Ethik*», dans: *Bulletin de Philosophie médiévale* 44 (2002), p. 79-93.

22. Le recensement de Spettmann diffère quelque peu, cf. H. SPETTMANN, «Der Ethikkommentar des Johannes Peckham», p. 238-239.

23. G. LACOMBE, *Aristoteles Latinus: codices*, Rome 1939-1945, vol. I, p. 233: «Dixit translator: et ego complevi eius translationem ex arabico in latinum tertio die iouis mensis junii anno ab incarnatione millesimo quadringentesimo (!=ducentesimo) quadragésimo apud urbem Tolet(anam) in cappella sancte trinitatis». Hasse a prouvé à l’aide d’une analyse des particules utilisées qu’il s’agit bien d’une traduction d’Hermann l’Allemand. Cf. D.N. HASSE, *Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century*, Hildesheim 2010.

24. O. LOTTIN, «À propos du commentaire sur l’*Éthique* attribué à Jean Peckham», dans: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 10 (1938), p. 79-83.

25. En fait, Lottin avait mal compris le travail de Spettmann, lequel présente d’abord les citations identiques (au nombre de 33!) au *Commentaire moyen* d’Averroès (p. 238),

littere, §39, qui reproduisent des paragraphes complets du texte du Cordouan<sup>26</sup>. D'ailleurs, l'éditeur du *Commentaire moyen sur l'Éthique* constate que les manuscrits les plus anciens considèrent l'écrit comme une *alia translatio* faite à partir de l'arabe<sup>27</sup>.

L'autre texte dont se sert le Pseudo-Peckham pourrait-il être la *Summa Alexandrinorum* (traduite aussi par Hermann vers 1243-1244<sup>28</sup>) — un résumé grec probablement fait par Nicolas de Damas, traduit par un auteur anonyme en syriaque et ensuite en arabe par Ibn Zur<sup>ah</sup><sup>29</sup>? Après avoir relevé toutes les citations de l'*alia translatio*

ensuite il présente les endroits où l'*alia* et la *tertia translatio* ne sont pas identifiées, ni avec l'*Ethica Noua* ni avec le commentaire d'Averroès, et c'est justement ces textes que Lottin a voulu vérifier en arrivant (p. 82) — comme on pouvait d'ailleurs s'y attendre — à la même conclusion que Spettmann (p. 239-240), à savoir que ces morceaux appartiennent à une traduction non disponible au moment des études de Lottin et Spettmann.

26. 1) Fragment numéro 30: Lectio 12, sententia, §7 [F f. 19vb, O f. 16vb]: «et quod hec sit intentio patet per aliam translationem que dicit: non oportet autem in omni eo quod querimus inquirere certitudinem uno modo set oportet ut sit certificatio in unaquaque artium secundum subiectam materiam in ipsa et in quantum pertinet illi arti. Multe namque artes conueniunt in speculatione de rebus eisdem; differunt autem in magis et minus ut carpentarius et geometer inquirent cognitionem recti anguli, uerumtamen carpentarius non inquiret de ipso nisi in quantum est utilis in arte sua, geometer uero quidem est simpliciter; est enim inspector ueritatis» à comparer avec AVERROËS, *In Moralia Nichomachia Expositio*, trad. HERMANNUS ALEMANNUS, Venise, apud Junctas, 1562, f. 9v K-L: «Non oportet autem in omni eo quod agimus, inquirere certitudinem vno modo: sed oportet vt sit certificatio in vnaquaque artium secundum subiectam materiam in ipsa et quantum pertinet illi arti. Multe namque artes conueniunt in speculatione de rebus eisdem: differunt autem in magis et minus, vt carpentarius et geometer inquirent cognitionem recti anguli: uerumtamen carpentarius non inquiret de ipso nisi in quantum utilis est in illa arte: geometer autem qui est simpliciter et que rerum est: est enim speculator ueritatis suae». 2) Fragment numéro 33: Lectio 16, expositio littere, §39 [F f. 26vb, O f. 22ra]: «et quod sic debeat legi et quod talis debeat esse littera patet per aliam translationem que dicit: propter hanc etiam causam non dicimus puerum felicem nondum enim completus est neque operatur opera felicitatis propter inbecillitatem etatis. Qui autem ex pueris nominatus fuerit felix, nominatur propter spem future felicitatis, indiget enim, sicut diximus, in felicitate uirtute perfecta et uita completa»; à comparer avec AVERROËS, *In Moralia Nichomachia Expositio*, trad. HERMANNUS ALEMANNUS, f. 12v H-I: «Et propter hanc etiam causam non dicimus puerum felicem nondum enim completus, neque operatur opera felicitatis propter inbecillitatem aetatis. Qui autem ex pueris nominatus fuerit felix, nominatur propter spem future felicitatis: indiget enim sicut in felicitate uirtute perfecta et uita completa». Nous utilisons l'édition de Venise parce que l'édition critique (voir note suivante) inclut seulement le livre IV.

27. Cf. J.B. KOROLEC, «Mittlerer Kommentar von Averroes zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles», dans: *Mediaevalia philosophica Polonorum* 31 (1992), p. 61-118 (p. 65).

28. M.-Th. D'ALVERNY, «Remarques sur la tradition manuscrite de la *Summa Alexandrinorum*», dans: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 49 (1983), p. 265-272.

29. D. DUNLOP, «Introduction», dans: A.A. AKASOY et A. FIDORA (éds.), *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, with introduction and annotated English

et de la *tertia translatio*, nous avons pu constater qu'il n'y a pas de preuves concluantes en faveur de l'utilisation par notre maître de la *Summa Alexandrinorum*. Donc, si notre maître n'utilise ni la *Summa Alexandrinorum* ni l'*editio longior* de l'*Ethica Vetus*, les deux datant de 1243-44, cela pourrait alors constituer un nouveau *terminus ante quem*, le *terminus post quem* étant la date de traduction du commentaire d'Averroès sur l'*Éthique à Nicomaque*: 1240. Mais il reste à éclaircir le mystère entourant la troisième traduction dont se sert notre commentateur.

René-Antoine Gauthier, éditeur de l'*Ethica Noua* et de l'*Ethica Vetus*, a repéré dans un des manuscrits de l'*Ethica Noua* des annotations marginales correspondant à une *alia translatio*, qu'il a éditées en appendice de l'*Ethica Noua* et *Vetus*<sup>30</sup>. Gauthier considère que ces annotations ainsi que les 18 dernières lignes de l'*Ethica Vetus* connues comme *editio longior* appartiennent à une même traduction<sup>31</sup>, qu'il estime postérieure à 1240-1244<sup>32</sup>. Or, le Pseudo-Peckham utilise des fragments de l'*alia translatio*, mais il ne se sert pas de l'*editio longior*; en outre, il se sert aussi de certains fragments qui ne sont pas dans les marges du manuscrit édité par Gauthier<sup>33</sup>. Cet état de choses pose un autre problème de datation: si l'on considère le souci de notre maître d'utiliser deux, voire trois traductions, afin de bien interpréter le texte, il serait au moins curieux qu'ayant l'*editio longior* à sa disposition, il ne s'en soit pas servi. On peut alors conjecturer que les fragments cités de l'*alia translatio* ont une datation antérieure à 1244, ou qu'ils proviennent au moins d'un texte disponible avant 1244, texte auquel les artiens auraient pu avoir accès<sup>34</sup>. Ce qui reste curieux, c'est

translation by D. DUNLOP, Leiden 2005, p. 75-79. Aussi D. DUNLOP, «The Arabic Tradition of the *Summa Alexandrinorum*», dans: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 49 (1983), p. 253-263.

30. ARISTOTE, *Ethica Nicomachea*, éd. R.-A. GAUTHIER, Leiden / Bruxelles 1972, p. 125-129.

31. GAUTHIER, «Praefatio», p. CXLIX.

32. *Ibid.*, p. CLI.

33. Un seul manuscrit contient les marginalia de l'*Éthica noua* ainsi que les 18 dernières lignes de l'*Ethica Vetus*: Vatican, Borg. 108; il date de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et est donc postérieur à notre commentaire. Au contraire, on compte 17 manuscrits de l'*editio longior*. Cf. *ibid.*, p. CXLVIII-CXLIX.

34. Une édition du *Commentaire moyen* d'Averroès sur l'*Éthique* pourrait peut-être enlever ces doutes, par exemple si on trouve un manuscrit ayant des citations d'Aristote qui coïncident avec les extraits de l'*Alia translatio*. Korolec, quant à lui, a édité le livre IV

que notre maître se sert d'autres traductions seulement lors du commentaire de l'*Ethica Noua* et non dans le commentaire de la *Vetus*. La raison peut se trouver dans le fait que la copie de l'*Ethica Noua* dont se sert notre commentateur est un témoin de mauvaise qualité; jusqu'à maintenant nous n'avons pas trouvé de manuscrit contenant exactement les variantes de l'*Ethica Noua* utilisées par le Pseudo-Peckham.

Gauthier conjecture que les fragments édités par lui sont des bribes d'une traduction arabo-latine de l'*Éthique* effectuée peut-être par le même Hermann l'Allemand<sup>35</sup>. Cette hypothèse a été confirmée par Alexander Fidora, qui a comparé les fragments de l'*alia translatio* avec la traduction arabe de l'*Éthique à Nicomaque*<sup>36</sup>. Parmi les textes provenant de cette traduction arabo-latine se trouve un fragment utilisé par notre maître (lectio 21, expositio littere, §9, *F*, f. 33ra, *O*, f. 28va). Or, nous avons trouvé de nouveaux fragments chez le Pseudo-Peckham: à savoir les fragments 22 (lectio 6, sententia §5, *F*, f. 10ra, *O*, f. 9ra), 25 (lectio 7, sententia siue expositio littere, §6 *F*, f. 11va, *O*, f. 10va) et 32 (lectio 14, expositio littere, §52, *F*, f. 23rb, *O* f. 19va). Ces fragments ne se trouvent pas dans l'édition de Gauthier, et par conséquent, ils n'ont pas été comparés par Fidora avec l'édition arabe. Nous avons donc comparé les extraits avec la traduction arabe de l'*Éthique à Nicomaque*. De ces trois fragments, seul le fragment 32 semble être une traduction relativement proche de l'arabe<sup>37</sup> (au moins

de ce qu'il appelle la *Redactio prima*, tandis que ce que l'on trouve dans l'édition de Venise constituerait la *Redactio secunda*. Cf. J.B. KOROLEC, «Mittlerer Kommentar von Averroes zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles», p. 61-118.

35. Cf. GAUTHIER, «Praefatio», p. CL.

36. A. FIDORA et A.A. AKASOY, «Hermannus Alemannus und die *Alia Translatio* der *Nikomachischen Ethik*», p. 79-93.

37. Lectio 14, expositio littere, §52 [O f. 19va, F f. 23rb]: «et quod est bonum *sanum* siue «sanissimum», sic enim habet alia translatio». AVERROËS, *In Moralia Nichomachia Expositio*, trad. HERMANNUS ALEMANNUS, f. 11vb-I: «sanior». FIDORA-AKASOY, *The Arabic version of the Nicomachean Ethics*, p. 143: *aṣaḥḥiha* (superlatif de *ṣiḥḥī* et dont la traduction latine est «sanissimum»). Voici l'extrait de l'*Ethica Noua*, I, 9, 99a24-30, trad. BURGUNDIO, éd. GAUTHIER, p. 82: «Optimum igitur et delectabilissimum felicitas, et non determinata sunt hec secundum deliacum epigrama (id est superscripcio). Optimum quod iustissimum, bonum sanum esse; delectabilissimum vero, quod quis optat habere. Omnia enim hec existunt operacionibus optimis; has autem vel unam harum optimam iniquum esse felicitatem». Et celui du commentaire d'Averroès, cf. AVERROËS, *In Moralia Nichomachia Expositio*, trad. HERMANNUS ALEMANNUS, f. 11v H-I: «Dixit. Et non determinata sunt haec et distincta quemadmodum in tabula Deliacae. Etenim illic scriptum est: Optima rerum iustissima earum et elegantissima desyderatissima earum omnia enim haec insunt

dans la copie qui nous est disponible), les deux autres ne correspondent pas au texte d'Averroès et ne semblent pas non plus être la traduction latine de la version arabe disponible ou correspondre à des variantes recensées par Gauthier. Le fragment 25 peut être rapproché comme paraphrase du commentaire d'Averroès, mais le fragment 22 propose un texte qui a été considéré par Gauthier lui-même (p. 69, *app.*) comme variante de l'*Ethica Noua*. Il faudrait l'édition critique de la traduction par Hermann du commentaire d'Averroès pour déterminer si les fragments que nous possédons correspondent à l'une ou l'autre des versions ou rédactions en cause<sup>38</sup>.

La date de la *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem* peut alors être fixée entre 1240 et 1244, soit entre ces versions ou rédactions du *Commentaire moyen de l'Éthique* d'Averroès (1240) et la traduction de la *Summa Alexandrinorum* (1243-44) et de l'*editio longior* de l'*Ethica Vetus* (1244?). Quant aux deux *alie translationes*, utilisées par notre maître juste pour l'interprétation de l'*Ethica Noua*, l'une est le *Commentaire* mentionné du philosophe cordouan; et l'autre constitue probablement une version de la traduction arabo-latine de l'*Éthique à Nicomaque*. Finalement, il est aussi possible que l'auteur ait utilisé un manuscrit avec, dans les marges, des bribes des autres traductions mentionnées, comme c'est le cas du ms. du Vatican examiné et édité par Gauthier.

### 3.2. Milieu de composition

Notre commentaire est donc postérieur à la *Summa de bono* (vers 1225-1228)<sup>39</sup> de Philippe le Chancelier, à peu près contemporain de la *Summa theologica* attribuée à Alexandre de Halès (mort en 1245)<sup>40</sup>

actionibus virtutis intendo quod sit melior rerum eo quod sit iustior earum et virtuosior earum eo quod sanior earum et delectabilior earum, eo quod desyderatior earum».

38. En effet, selon Jerzy Korolec, l'éditeur du commentaire, il y a diverses rédactions du texte et différentes versions de chaque rédaction. Les deux manuscrits les plus anciens, à considérer pour nos propos seraient: Saint-Omer, Bibliothèque Municipale, 623, et Tolède, Biblioteca de la Catedral, 94.14. Dans une prochaine étude nous mettrons en rapport les fragments de l'*alia translatio* chez le Pseudo-Peckham avec la *versio pura* de la première rédaction contenue dans ces deux manuscrits.

39. Cf. N. WICKI, «Introduction», dans: PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de bono*, éd. Nikolaus WICKI, Bern 1985, p. 66\*.

40. Cf. P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1933, n° 301, t. II, p. 15. Cf. aussi V. DOUCET, «The History of the Problem of the Authenticity of the *Summa*», dans: *Franciscan Studies* 7 (1947), p. 26-41 et 274-312.

et probablement antérieur aux premières œuvres d'Albert le Grand (*De bono*, vers 1245, *Commentaire des sentences*, vers 1246-1249)<sup>41</sup> ainsi qu'au premier commentaire sur l'*Éthique à Nicomaque* (*Super Ethica*) d'Albert (vers 1250-1252)<sup>42</sup>, rédigé à partir de la traduction complète de Robert Grosseteste. Or, même si une note en haut du premier folio du témoin *F* attribue le commentaire au franciscain 'Jean de Peckham'<sup>43</sup> (raison pour laquelle H. Spettmann<sup>44</sup> a attribué l'œuvre à Peckham), toutefois, la date de composition rend impossible l'attribution du commentaire à Jean Peckham<sup>45</sup>, car, étant né vers 1230<sup>46</sup>, il n'avait pas atteint, vers 1240-1244, l'âge requis pour donner des cours à la Faculté des arts<sup>47</sup>. D'autres raisons empêchent aussi d'attribuer ce commentaire à Jean Peckham. V. Doucet<sup>48</sup> en a fait un inventaire en signalant des points précis où notre commentaire s'écarte nettement de la position de Jean Peckham. Doucet souligne que le commentateur est contre la vie religieuse et affirme qu'il s'agit

41. Cf. P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie*, n° 6, t. I, p. 62-63. Au sujet de la carrière d'Albert le Grand, voir A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris 1990. Selon P. Glorieux, on pourrait ajouter à cette liste Gérard d'Abbeville, dont la carrière se situe entre 1254 et 1272, cf. P. GLORIEUX, «Pour une édition de Gérard d'Abbeville», dans: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 9 (1937), p. 56-84; ID., *Répertoire des maîtres en théologie*, n° 174, t. I, p. 356. Sur Gérard, cf. A. PATTIN, *L'Anthropologie de Gérard d'Abbeville*, Leuven 1993.

42. Cf. W. KÜBEL, «Prolegomena», dans: ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, éd. W. KÜBEL, Münster 1968, p. VI a 11-27.

43. Il est évident que l'inscription «Incipit scriptum super Eticham fratris Iohannis de Pecham», écrite dans la marge supérieure du folio 1r du témoin *F* provient d'une main différente de celles ayant contribué à la rédaction du texte. O. Lottin («À propos du Commentaire sur l'*Éthique* attribué à Jean Peckham») traite brièvement de cette attribution, de même que de l'hypothèse d'attribution de ce commentaire à la plume de Gérard d'Abbeville faite par Glorieux. Cf. P. GLORIEUX, «Pour une édition de Gérard d'Abbeville», p. 82-84, et ID., *La Faculté des arts et ses maîtres au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1971, p. 143.

44. H. SPETTMANN, «Der Ethikkommentar des Johannes Pecham», p. 221-242.

45. Spettmann avait estimé que le commentaire avait été écrit vers 1260 (H. SPETTMANN, «Der Ethikkommentar des Johannes Pecham», p. 229), ce qui a été contesté par É. GILSON, dans son compte rendu, dans: *Revue d'histoire franciscaine* 1 (1924), p. 381-382.

46. Cf. G.J. ETZKORN, «John Pecham», dans: J.J.E. GRACIA – T.B. NOONE (éds.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Malden 2003, p. 384; P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie*, n° 316, t. II, p. 87: «Il dut naître avant 1235».

47. G. LEFF, *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries. An Institutional and Intellectual History*, New York / London / Sydney 1968, p. 138: «Twenty-one years was the minimum age at which a man could begin to lecture in arts».

48. V. DOUCET, «Notulae bibliographicae», p. 435-443.

d'un maître séculier<sup>49</sup>, écrivant à Paris (en raison de ses allusions au «Petit-Pont» et au «Parvis-Notre-Dame»<sup>50</sup>). Parmi les maîtres séculiers, c'est à Gérard d'Abbeville que P. Glorieux voulut par la suite attribuer l'œuvre<sup>51</sup>, mais O. Lottin rejeta cette proposition<sup>52</sup>, tout en présentant comme auteur possible un maître de la Faculté des arts de Paris. Ce spécialiste compare la configuration des leçons avec celles du *Commentaire de Paris sur l'Ethica Vetus* — un commentaire anonyme de l'*Ethica Vetus* provenant de la Faculté des arts vers 1235-1240<sup>53</sup> — et il conclut qu'il y a «identité absolue des formules des deux commentaires»<sup>54</sup>. Nous pouvons corroborer cela à l'aide des nouvelles études d'Olga Weijers et de David Piché sur la structure des commentaires artiens vers 1230-1260<sup>55</sup>. Pour sa part, Lottin ajoute deux critères tirés de la distinction des points de vue philosophique et théologique<sup>56</sup> et du recours à certains concepts très connus parmi les théologiens — comme celui de 'syndérèse' — que notre commentateur ne semble pas connaître<sup>57</sup>. En outre, l'environnement codicologique dans lequel nous trouvons le texte se compose en majorité d'œuvres philosophiques ou de commentaires de telles œuvres

49. «Auctor huius scripti procul dubio querendus est inter doctores saeculares saec. XIII: unus est enim ex adversariis vitae religiosae», *ibid.*, p. 445-446.

50. *Ibid.*, p. 447, n. 4.

51. P. GLORIEUX, «Pour une édition de Gérard d'Abbeville», p. 82-84.

52. O. LOTTIN, «À propos du commentaire sur l'*Éthique* attribué à Jean Peckham», p. 80. Lottin s'attaque surtout à l'argument stylistique de Glorieux selon lequel l'auteur du commentaire utilise la formule *dic* de la même façon que Gérard d'Abbeville. Lottin considère que Gérard l'utilise beaucoup plus que ne le fait notre commentateur.

53. Cf. I. ZAVATTERO, «Le prologue de la *Lectura in Ethicam ueterem*», p. 10-13. Zavattero, éditrice du commentaire, a précisé un peu plus la datation de Lottin (1230-1240), cf. O. LOTTIN, «Un commentaire sur l'*Ethica Vetus* des environs 1230-1240», dans: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 6 (1934), p. 84-88.

54. O. LOTTIN, «À propos du commentaire sur l'*Éthique* attribué à Jean Peckham», p. 81.

55. Voir ci-dessus, n. 13 et 17.

56. *Ibid.*, p. 81. Pour la distinction entre les points de vue philosophique et théologique, voir aussi V. BUFFON, «Philosophers and Theologians on Happiness. An analysis of early Latin commentaries on the *Nicomachean Ethics*», dans: *Laval théologique et philosophique* 60 (2004), p. 449-476; F. BERTELLONI, «Loquendo philosophice – loquendo theologice. Implicaciones ético-políticas en la Guía del estudiante de Barcelona. A propósito de una reciente publicación de Cl. Lafleur», dans: *Patristica et Mediaevalia* 14 (1993), p. 21-40.

57. O. LOTTIN, «À propos du commentaire sur l'*Éthique* attribué à Jean Peckham», p. 82.



(un commentaire anonyme au *De animalibus*, un commentaire au *De anima* attribué à un certain Maître Alexander, des œuvres d'Aristote, d'Abélard, de Gundissalinus et d'autres commentaires à l'*Éthique à Nicomaque*): cette circonstance constitue un indice de plus pour attribuer l'œuvre à un professionnel des arts<sup>58</sup>.

De plus, nous avons constaté que les enjeux traités, les arguments utilisés et certaines réponses sont communs aux autres écrits artiens de l'époque<sup>59</sup>. Voici quelques exemples concrets: Un même point d'analyse des commentaires de cette époque et d'autres textes *didascaliques* des artiens se trouve dans la mise en rapport de la division aristotélicienne des vertus avec celle de Macrobe<sup>60</sup>. En outre, on rencontre très souvent dans ces écrits la théorie des deux faces de l'âme comme justification psychologique de la division des vertus en intellectuelles et morales<sup>61</sup>. Un trait significatif, voire crucial, consiste aussi dans la célèbre théorie de la *fronesis* qui met en discussion Robert Kilwardby (dans son *Commentaire sur l'Éthique*), Arnoul de Provence (*Divisio scientiarum*) et notre maître anonyme<sup>62</sup>. D'ailleurs, notre auteur semble bien connaître les enjeux doctrinaux de base comme la question des transcendants<sup>63</sup>. Enfin, plusieurs points névralgiques de la

58. Pour les informations précises quant aux œuvres entourant le commentaire dans les manuscrits, cf. V. BUFFON, *L'idéal éthique des maîtres ès arts de Paris*, p. 199 et suivantes.

59. Cf. V. BUFFON, *L'idéal éthique des maîtres ès arts de Paris*, *passim*.

60. V. BUFFON, «Éthiques concurrentes au début du XIII<sup>e</sup> siècle: La classification macrobienne des vertus dans la première réception de l'Éthique aristotélicienne», dans: *Patristica et Mediaevalia* 30 (2009), p. 29-44.

61. V. BUFFON, «The Structure of the Soul, Intellectual Virtues, and the Ethical Ideal of Masters of Arts in Early Commentaries on the *Nicomachean Ethics*», dans: I. BEJCYZ (éd.), *Virtue Ethics in the Middle Ages. Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1500*, Leiden 2008, p. 13-30.

62. Cf. V. BUFFON, «*Fronesis*: connaissance et dilection du souverain bien chez les maîtres ès arts de Paris vers 1250», à paraître dans les actes du XII<sup>e</sup> Congrès international de la SIEPM. Voir aussi le célèbre article de Gauthier, «Arnoul de Provence et la doctrine de la *fronesis*».

63. Ce sujet était fort connu parmi les artiens, cf. R.-A. GAUTHIER, «Le cours sur l'*Ethica Noua*», p. 122-124 et G. WIELAND, «L'émergence de l'éthique philosophique au XIII<sup>e</sup> siècle», dans: LAFLEUR et CARRIER, *L'enseignement de la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 167-180. Par ailleurs, dans son compte rendu sur l'article de Spettmann (p. 381), É. GILSON a noté que les questions proprement théologiques sont rares et les citations bibliques pratiquement absentes; mais on pourrait considérer que dans un commentaire sur une œuvre philosophique, même les théologiens tels que Thomas d'Aquin ou Albert le Grand évitent les questions théologiques.



théorie du Pseudo-Peckham se trouvent en conflit ou en concurrence avec les réponses de certains théologiens de l'époque<sup>64</sup>.

Nous pouvons ajouter quelques remarques sur la «nationalité» de l'auteur. Doucet signale que ce maître parle des 'Anglais ivres'<sup>65</sup> et d'un 'Gaulois avare'<sup>66</sup>, cela pourrait nous donner une piste quant à l'appartenance de l'auteur, soit à la nation normande, soit à la nation picarde<sup>67</sup>. Mais Doucet n'a pas tenu compte du ms. *O*, qui brouille un peu les pistes. En effet, le copiste du manuscrit d'Oxford omet — sciemment peut-être? — le mot 'ivres' (*ebriosorum*)<sup>68</sup> parlant des Anglais, est-ce que cela trahirait son appartenance à cette nation? ... Or, au lieu du 'Gaulois', *O* parle du 'Normand avare'<sup>69</sup>. Malheureusement, on n'y peut invoquer les témoins partiels de Prague et d'Avranches pour donner plus de poids à l'une ou l'autre variante des manuscrits.

Par ailleurs, nous trouvons une autre donnée curieuse: notre maître nomme vers la fin du commentaire un certain Hermannus, «cet enfant n'a pas de nom, mais on le nomme Hermannus ou quelque chose de la sorte (*iste puer non habet nomen, set nominatur Hermannus uel aliquid tale*)»<sup>70</sup>. Mais ici encore le témoin *O* ne corrobore pas ces données, car l'indication *Hermannus* y a été par la suite corrigée sur la ligne en *Homerus* (*O*, f. 40vb). Il est difficile de dire alors si l'auteur utilise le prénom *Hermannus* en visant le traducteur de Tolède, puisqu'il ne semble pas connaître la provenance des traductions, ou si tout simplement il le sait par ouï-dire et croit effectivement que «Hermannus» n'est pas un nom (ou un prénom), comme il le dit dans son exemple<sup>71</sup>.

64. Cf. V. BUFFON, *L'idéal éthique des maîtres ès arts de Paris*, p. 119-120, 132-133, 159-183, 186-188.

65. DOUCET, «Notulae bibliographicae», p. 446, n. 1 (*Ff.* 11vb).

66. *Ibid.*, p. 446, n. 1 (*Ff.* 61ra).

67. Vers le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, les étudiants de la Faculté des Arts sont regroupés en quatre nations: picarde, normande, anglaise (qui devient nation allemande après la guerre des Cent ans) et française (égale en nombre aux trois autres et regroupant tout le reste des étudiants, y compris ceux de Provence, d'Italie, d'Espagne, etc.). Cf. GLORIEUX, *La Faculté des arts et ses maîtres au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 54.

68. *O* f. 10va.

69. *O* f. 44vb.

70. *Ff.* 53rb, on lit «hermmanus».

71. Cet exemple pourrait être compris si l'on considère qu'en espagnol *hermano* veut dire «frère», tandis qu'en allemand «Hermann» est un prénom. Est-ce que cela constitue une indication voilée qui nous mettrait sur la piste d'une origine espagnole de notre auteur? Puisqu'il utilise des traductions arabo-latines, «Hermannus» nous renvoie d'abord au traducteur de l'*alia translatio* que le Pseudo-Peckham n'identifie pas, à savoir Hermann

Pour conclure, nos recherches sur la paternité intellectuelle du commentaire nous mènent toujours à la Faculté des arts de Paris, sans qu'il nous soit possible, jusqu'à plus ample informé, de déterminer avec plus de précision l'identité de l'auteur.

#### 4. *Analyse du texte*

Ce prologue nous apporte le cadre épistémologique dans lequel se déroule l'enseignement de l'*Éthique à Nicomaque* au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle. Dans les cinq paragraphes introductifs, l'auteur établit d'abord une division des sciences selon un système binaire (probablement celui de Boèce dans le *De divisione*<sup>72</sup>). Sous l'autorité tacite d'Augustin (probablement héritée de Pierre Lombard) la science se divise premièrement en science relative aux signes et en science relative aux choses<sup>73</sup>. Ensuite, l'auteur se concentre sur la science relative aux choses et la subdivise à son tour suivant la tradition<sup>74</sup> en science relative aux choses qui sont indépendamment de notre action et en science relative aux choses qui sont par notre action<sup>75</sup>. Ces deux divisions prises ensemble représentent, selon l'auteur, la tripartition que propose Augustin dans le *De civitate Dei*, soit la division de la philosophie en rationnelle, naturelle et morale<sup>76</sup>; cette tripartition, estimée stoïcienne par l'érudition moderne<sup>77</sup>, est partagée par le *Commentaire*

l'Allemand. Pourtant, il est néanmoins étonnant que l'auteur utilise justement dans son exemple le prénom du traducteur non-identifié.

72. BOÈCE, *Liber de divisione*, ed. J. MAGEE, Leiden / Boston / Köln 1998, p. 26, l. 8-9 (*PL* 64, col. 883C): «Fieret autem omnis diffinitio omnisque diuisio duobus terminis». Voir aussi ANONYME, *Le "Guide de l'étudiant" d'un maître anonyme de la Faculté des Arts de Paris au XIIIe siècle*, édition critique provisoire du ms. Barcelone, Arxiu de la Corona d'Aragó, Ripoll 109 de C. LAFLEUR avec la collaboration de J. CARRIER, f. 134ra-158va, Québec 1992, §6, 8.

73. Cf. PSEUDO-PECKHAM, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Prologus, §1.

74. Cf. P. HADOT, «Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité», dans: *Museum Helveticum* 36 (1979), p. 202.

75. Cf. AVICENNE, *Logyca*, Venise 1508, f. 2ra: «Res autem que sunt: aut habent esse non ex nostro arbitrio uel opere; uel habent esse ex nostro arbitrio et opere».

76. Cf. PSEUDO-PECKHAM, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Prologus, §2.

77. Cf. P. HADOT, «Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité», p. 208-212.

*de Paris*<sup>78</sup>. Enfin, l'auteur se restreint à la science relative aux choses qui sont par notre action, en affirmant que son sujet est le bien et que cette science va se diviser selon la division du bien.

D'après l'auteur, le bien est double: le divin (qui est conféré par Dieu) et l'humain (qui s'acquiert par notre effort). Or, toujours selon le Pseudo-Peckham, il incombe au philosophe moral de faire des recherches sur tous les types de bien, y compris certes sur le bien divin qui est la félicité, la fin que cherchent tous, ainsi que sur les vertus, qui sont la voie d'acquisition de la félicité<sup>79</sup>. Le Pseudo-Peckham prend une position forte selon laquelle le sujet de la philosophie morale est le domaine entier du bien<sup>80</sup>. Même si, selon lui, Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque*, semble parler seulement du bien créé, le Pseudo-Peckham soutient que le philosophe moral peut traiter aussi du bien increé ou de la félicité increée<sup>81</sup>.

Après cette brève introduction le maître présente six questions à l'aide desquelles il établira les bases épistémologiques de l'éthique philosophique: 1. D'abord il développe une théorie des transcendants, particulièrement du rapport entre le vrai et le bien; et il se demande pourquoi la science est plutôt relative à l'étant sous le rapport du vrai ou sous le rapport du bien que sous le rapport de l'un. On s'attardera sur cette théorie ci-dessous. 2. Ensuite il pose trois questions sur le sujet de l'éthique philosophique ou de la philosophie morale. Le bien peut-il être le sujet de la science morale et quel sens donne-t-on à 'bien' lorsqu'on dit que la science morale est relative au bien? 3. Le philosophe moral peut-il traiter de la félicité? 4. Si le philosophe moral peut traiter de la félicité et de la vertu, à laquelle devrait-il accorder la préséance? 5. Par la suite le maître pose la question de la pertinence d'une science morale. Puisqu'il n'y a de science que pour écarter une erreur qui se présente ou peut se présenter, surgit la question suivante: arrive-t-il que l'homme se trompe à l'égard du bien (car, dans la négative, cette science serait superflue)? 6. Finalement, et comme corollaire de la question antérieure: quel est le principe ou la raison de la déviation ou de l'erreur chez l'homme?

78. Cf. ANONYME, *Lectura in Ethicam ueterem*, éd. I. ZAVATTERO, p. 22: «Et sic patet ordo philosophiarum quarum diuisio fit per naturalem, moralem et rationalem».

79. Cf. PSEUDO-PECKHAM, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Prologus, §4.

80. Cf. *ibid.*, q. 2, §45.

81. Cf. *ibid.*, §37.

#### 4.1. La théorie des transcendants chez le Pseudo-Peckham

##### 4.1.1. Les débuts de la théorie au XIII<sup>e</sup> siècle et notre commentaire

Dans sa première question du prologue, le Pseudo-Peckham reprend la théorie relativement récente de Philippe le Chancelier<sup>82</sup>. Dans sa *Summa de bono*, Philippe le Chancelier considère que le bien est parmi les concepts les plus communs (*communissima*), dont il limite le nombre à quatre, l'étant, l'un, le vrai et le bien. Pour Philippe, le bien et l'étant sont convertibles, parce que chaque chose qui est étant est bonne<sup>83</sup>. Ils sont aussi les notions premières, on pourrait dire alors qu'elles sont les plus communes parce qu'elles sont premières<sup>84</sup>. Ces concepts sont les plus communs pour les étants, mais ils sont tout de même appropriés à Dieu, qui est souverainement un, souverainement vrai, et souverainement bon<sup>85</sup>.

Ainsi, même si dans leur signification l'étant, l'un, le vrai et le bien sont différents, ils ne diffèrent point dans ce qui est dénoté ou référent (*suppositum*)<sup>86</sup>. On trouve d'emblée deux domaines dans les

82. J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden 1996.

83. PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de bono*, Prologus, q. 1, éd. N. WICKI, Bern 1985, p. 5. Cela permettait de distinguer les attributs divins et de les classer (on les classe en cet ordre: un, vrai et bien) sans pour autant insérer en Dieu une composition. Cf. H. POUILLON, «Le premier traité des propriétés transcendantales», dans: *Revue néoscholastique de philosophie* 42 (1939), p. 40-77.

84. Dans le livre VI de la *Métaphysique*, Aristote considère, en effet, que la science théologique (ou science recherchée) doit porter sur les choses premières et cette science est «universelle parce que première». ARISTOTE, *Métaphysique*, VI, 1, 1026a29-32, trad. TRICOT, p. 334. Sur ce point, voir LAFLEUR et CARRIER, «Dieu, la théologie et la métaphysique», p. 261-294.

85. PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de bono*, Prologus, q. 2, éd. WICKI, p. 11, 72-73.

86. Cf. PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de bono*, Prologus, q. 1, éd. WICKI, p. 8, 60-63: «Bonum et ens converti non impedit quin notificetur per ens, quia licet convertantur quantum ad continentiam et ambitum suppositorum, bonum tamen habundat ratione super ens, scilicet per hoc quod est indivisum a fine vel actu, qui dicitur complementum». Après Aristote (*Metaphysica*, XI, 3, 1061a15-18) et Boèce (*La consolation de Philosophie*, III, 11, 36-38), on trouve une explication de la convertibilité de l'un et de l'étant chez Averroès: AVERROÈS, *Commentarium magnum in libros Metaphysicorum*, Venise, apud Junctas (reproduction anastatique Frankfurt am Main 1962) 1562-1574, X, 1, f. 279BC: «Cum autem omnis entis ad unum quid et commune reductio fiat, contrarietatum quoque singulae ad primas differentias et contrarietates entis reducentur, siue multitudo et unum, siue similitudo et dissimilitudo primae sunt entis differentiae, siue aliquae aliae, sint autem hae speculatione perceptae. Nihil autem interest ad ens, uel ad unum entis reductionem fieri; etenim si non idem, sed aliud sit, attamen conuertitur, et ipsum enim unum quodammodo ens, et ipsum ens unum est». Pour l'édition arabe,

concepts les plus communs (domaines déterminés par Philippe d'abord à partir de l'étant et du bien), le domaine de la signification, de la notion ou *ratio* du terme d'un côté, et de l'autre côté celui de la référence à un ou plusieurs individus pour lesquels le terme suppose. Philippe confectionne des caractérisations et un ordre des concepts transcendants sur le modèle de la définition de l'unité<sup>87</sup>. La systématisation des transcendants esquissée ici établit un ordre *conceptuel* de considération des transcendants, ordre qui ne devrait pas nuire à leur convertibilité dans la réalité. Philippe inclut aussi une description des transcendants par ces rapports d'analogie aux causes aristotéliennes, efficiente, formelle et finale, là où il décrit le flux des choses à partir du Premier<sup>88</sup>. Cette sorte de description sera reprise postérieurement par les maîtres ès arts de Paris.

Même si la théorie des transcendants chez Philippe le Chancelier comporte d'autres éléments dignes de mention, nous nous sommes limitée ici aux éléments pris par le Pseudo-Peckham. Ces éléments incluent: a. la différenciation de deux champs dans un terme transcendantal, à savoir la notion et le supposé ou référent, b. les divers concepts utilisés par Philippe dans son enquête (lesquels sont souvent aussi utilisés par le Pseudo-Peckham) et c. l'ordre des transcendants

AVERROËS, *Tafsir Ma Ba'd at-Tabi'at*, éd. M. BOUYGES, Beyrouth 1990, tome III, p. 1237-1242. De plus, Averroès considère que l'un et l'étant sont le même dans le sujet (*idem in subiecto*, rappelons le fait que le *terme-sujet* et la *matière-sujet* sont étroitement liés entre eux dans la grammaire médiévale), cf. AVERROËS, *Commentarium magnum in libros Metaphysicorum*, XII, 3, f. 322K-L: «Et sic est intelligendum, cum dicimus ipsum esse unum, et habentem uitam, scilicet idem in subiecto, et duo secundum modum: non quia significant idem omnibus modis, sicut significant nomina synonyma, neque sicut significant nomina, neque sicut principale et sumptum, quia sumptum significat idem, quod significat principale et magis. Vita enim significat aliquid non in subiecto: uiuum autem significat aliquid in subiecto: scilicet formam in materia, et habitum in subiecto. Hae igitur sunt dispositiones significationum nominum in eis, que sunt forma in materia. In eis autem, que sunt forma non in materia, dispositio et dispositum reducuntur ad unum in esse, et duo in consideratione». Pour l'édition arabe: AVERROËS, *Tafsir Ma Ba'd at-Tabi'at*, éd. BOUYGES, tome III, p. 1414-1416. Sur Boèce voir L. VALENTE, «*Ens, unum, bonum*: elementi per una storia dei trascendentali in Boezio e nella tradizione boeziana del XII secolo», dans: *Ad Ingenii Acuitionem*. Studies in Honour of Alfonso Maierù, a cura di S. CAROTI, R. IMBACH, Z. KALUZA, G. STABILE, L. STURLESE, Louvain-la-Neuve 2006, p. 483-545.

87. PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de bono*, Prologus, q. 1, éd. WICKI, p. 8, 78-79: «... per hunc enim modum oportet prima determinari ut unum».

88. Cf. PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de bono*, Prologus, q. VII, éd. WICKI, p. 26-27.

quant à leurs notions, et en relation avec l'ordre des causes efficiente, formelle et finale.

4.1.2. Analyse de la théorie dans le commentaire du Pseudo-Peckham  
Quant à la théorie des transcendants esquissée dans le prologue de la *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem* du Pseudo-Peckham, elle présuppose la doctrine de Philippe le Chancelier, en se structurant en trois domaines principaux, qui sont aussi considérés par ses contemporains Alexandre de Halès<sup>89</sup> et Albert le Grand<sup>90</sup>. Le premier domaine, que nous qualifierons d'ontologico-référentiel, appartient à la sphère des supposés ou de la référence ou de la réalité individuelle à laquelle s'applique chacun des termes. Le deuxième domaine, noétique, réside dans la considération des conceptions ou des notions ou du mode d'intelliger ou de connaître les transcendants. Finalement, le troisième domaine, théologique, concerne les transcendants en Dieu, qui autant du point de vue noétique que

89. En ce qui concerne la division et l'ordre des transcendants, la *Summa theologia* attribuée à Alexandre de Halès, qui présente des concepts proches de ceux de notre maître, développe (selon AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, p. 46) un système assez complexe des transcendants. (Sur l'authenticité de l'attribution de la *Summa*, cf. V. DOUCET, «The History of the Problem of the Authenticity of the *Summa*», dans: *Franciscan Studies* 7 (1947), p. 26-41 et 274-312. Doucet considère que les trois premiers livres (écrits avant la mort d'Alexandre) ont été supervisés par le maître franciscain, alors que, selon Doucet, une grande partie du livre IV a été rédigée par Guillaume de Melitone, un disciple d'Alexandre). Alexandre établit d'abord que les transcendants sont des déterminations de l'étant en trois systématisations. Dans la première systématisation, il organise conceptuellement l'étant et ses concomitants en soi (par opposition à Dieu et à l'âme); dans la deuxième systématisation, il les organise dans leur relation à la cause divine; et dans la troisième systématisation, il les organise selon leur relation à l'âme humaine (cf. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, p. 46-47). Le Pseudo-Peckham fait des considérations similaires, mais en les systématisant autrement et en leur donnant des nuances propres.

90. Le *De bono* d'Albert le Grand peut être aussi mis en dialogue avec notre commentaire. L'ouvrage d'Albert et le commentaire du Pseudo-Peckham ont des points en commun. Chez Albert, l'étant et le bien sont reliés de trois manières: selon leurs concepts ou notions (*rationes*), selon leurs supposés ou référents (*supposita*) et selon le fait que le bien est dans la première cause d'une part, et d'autre part qu'il est dans les étants créés. L'étant est premier selon le concept, le bien est postérieur à l'étant parce qu'il 'informe' (*informat*) l'étant, il ajoute une 'information' à l'étant (cf. ALBERT LE GRAND, *De bono*, I, q. 1, art. 6, éd. W. KÜBEL [Opera Omnia, 28], Munster 1951, p. 11), le bien est premier si on le considère dans la première cause par rapport aux étants créés, finalement l'étant et le bien sont convertibles dans les supposés ou référents. Cf. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, p. 54-55.

du point de vue ontologique doivent être considérés autrement que dans les créatures.

La présentation de ces trois domaines détermine le cœur de la théorie des transcendants chez le Pseudo-Peckham. Dans ce qui suit, nous présenterons: a. la convertibilité des transcendants selon le volet ontologico-référentiel; b. la systématisation ou l'ordre des transcendants relativement à leurs concepts selon le volet noétique; c. enfin, la rupture qui sépare la sphère du créé (selon les deux volets: ontologico-référentiel et noétique) de la sphère du Créateur, selon le volet théologique.

#### 4.1.2.a. La convertibilité des transcendants

La convertibilité dans les supposés ou référents est nettement mieux développée par le texte d'Albert que par les écrits antérieurs de Philippe et d'Alexandre qui la présumaient connue<sup>91</sup>. Chez le Pseudo-Peckham, la convertibilité dans les supposés par opposition à la distinction dans les concepts est également assez claire. La question sur les transcendants arrive en premier dans le commentaire, parce que le maître veut résoudre des questions épistémologiques qu'il faut éclaircir avant de poursuivre l'enquête éthique<sup>92</sup>. L'ordre des transcendants aura alors une perspective d'application épistémologique qui deviendra plus explicite vers la fin de la question. La préoccupation du Pseudo-Peckham repose sur deux points capitaux: a. l'ordre des transcendants (en ce qui concerne, bien sûr, leurs notions) et b. la possibilité d'existence des sciences considérées comme la relation de l'âme à des transcendants divers. La première réponse que notre maître donne à la question sur l'ordre des transcendants est de caractère linguistique et vient éclaircir ce qu'avaient déjà considéré Philippe et Alexandre, à savoir que les transcendants se distinguent dans la notion (*ratione*) mais sont égaux, ou convertibles, dans les référents (*in suppositis*). Après plusieurs arguments en faveur de la

91. Cf. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, p. 55. Aertsen considère seulement Philippe à cet égard.

92. Cf. PSEUDO-PECKHAM, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Prologus, q. 1, §7, ci-dessous: «Antequam autem amplius descendamus, inquirenda sunt quedam quorum cognitio preexigitur ad ea que sequuntur» — «Or, avant que nous nous engageons davantage <dans le texte>, il faut enquêter sur certaines <choses> dont la connaissance est préexigée pour celles qui suivront».

prééminence du vrai, d'autres sur la prééminence du bien, et d'autres sur leur égalité<sup>93</sup>, le Pseudo-Peckham s'avère plutôt préoccupé par l'ordre entre le vrai et le bien. Alors, il tranche la question en établissant où ils ont un ordre et où ils sont convertibles:

Il faut dire que, en parlant <purement et> simplement, le vrai devance le bien. Et cela est patent, parce qu'au-delà de l'étant le vrai n'ajoute que la connaissance ou la manifestation de la chose, tandis que le bien ajoute un rapport à l'œuvre ou à la fin; et c'est pourquoi, en parlant <purement et> simplement, le bien est postérieur. Et comprends <ainsi> ces <choses> non parce qu'elles ne sont pas égalées dans les supposés — en effet, leurs supposés sont égaux —, mais dans le mode de dire et en raison du mode de signifier, comme on l'a déjà vu. Et par cela est patente la solution aux deux raisons qui montraient qu'à partir du <fait> que le vrai et le bien étaient convertibles avec l'étant, ils étaient <aussi> convertibles entre eux, et ainsi aucun n'était antérieur à l'autre, parce que cette priorité et postériorité sont remarquées non de la part du contenu ou de la sphère des supposés, mais seulement de la part du mode de dire ou d'intelliger<sup>94</sup>.

Notre maître explique dans cette solution que les transcendants ont, en un sens, un ordre dans le mode de signifier, ou le mode de dire, ou le mode d'intelliger (c'est-à-dire le mode d'intellection); dans un autre sens, les transcendants n'ont pas un ordre mais ils sont convertibles, à savoir dans la mesure où l'on les considère dans les supposés, c'est-à-dire dans les individus qui sont dénotés quand on prédique les termes 'étant', 'un', 'vrai', et 'bien'. Alors, on trouve deux modes opposés dans les termes transcendants, un mode de signifier ou de dire ou d'intelliger<sup>95</sup> et un mode des référents individuels, que l'on pourrait appeler *modus ambitus suppositorum* ou *modus in suppositis*. Notamment, il n'inclut pas l'expression *modus essendi*<sup>96</sup>, postérieurement

93. Cf. ci-dessous, PSEUDO-PECKHAM, *o.c.*, Prologus, q. 1, §8-19.

94. Cf. ci-dessous, PSEUDO-PECKHAM, *o.c.*, Prologus, q. 1, §20. Voir aussi PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de bono*, éd. WICKI, p. 8, l. 60-63: «Bonum et ens converti non impedit quin notificetur per ens, quia licet convertantur quantum ad continentiam et ambitum suppositorum, bonum tamen habundat ratione super ens, scilicet per hoc quod est individuum a fine vel actu, qui dicitur complementum».

95. Notre maître distingue *modus significandi* et *modus intelligendi*, mais il ne les oppose pas dans le contexte des concepts transcendants, car la notion d'un terme correspond, en un sens, à la compréhension intellectuelle et aussi à sa signification. Nous pouvons dire alors que l'aspect notionnel (comme signification d'un terme et comme concept) s'oppose à l'aspect référentiel (l'individu réel supposé). Cf. PSEUDO-PECKHAM, *o.c.*, Prologus, q. 1, §20.

96. Toutefois, cette expression n'est pas absente du milieu artien, cf. ANONYME, *Guide de l'étudiant*, éd. LAFLEUR ET CARRIER, §644: «Sed est proprie oppositio inter illas secundum



introduite dans ce contexte par Thomas d'Aquin<sup>97</sup>, à laquelle on pourrait attribuer l'avantage de déterminer une symétrie technique entre les termes, mais le désavantage de se relier trop étroitement à l'un des transcendants, ce qui engendrerait peut-être une circularité dans son argumentation.

Par opposition au domaine référentiel qui est déterminé selon le mode des individus supposés, on trouve de plus en plus définie la contrepartie que constitue la signification, laquelle est déterminée par le mode de dire ou par le mode d'intellection. Selon le Pseudo-Peckham, la signification est la présentation d'une forme, d'une essence, d'un 'quelque chose' à l'intellect:

Or, ce <type de signes> est proprement le langage ou le mot écrit, signifiant par imposition et présentant quelque chose à l'intellect<sup>98</sup>.

Cette sorte de définition s'avère assez populaire, elle est aussi reprise dans des textes logiques chez Guillaume de Sherwood<sup>99</sup> et provient peut-être originellement d'Augustin<sup>100</sup>. Mais quel est l'usage de la signification et de la supposition dans un contexte tel que celui des transcendants? D'une part, le *suppositum* se dit d'un individu qui a la forme signifiée par le terme, de ce point de vue le *suppositum* est la contrepartie dans l'individu réel de la notion ou signification. D'autre part, les termes *ens*, *unum*, *verum*, *bonum* réfèrent au même ensemble de *supposita*: tous les individus réels, et chacun parce qu'il est, est un, vrai, bon; donc *ens*, *unum*, *verum*, *bonum* sont égalés dans

alium modum essendi». Sur cette expression (ainsi que celles de *modus significandi* et *modus intelligendi*), voir LAFLEUR, «Les 'Guides de l'étudiant'», p. 156, avec la n. 38. Pour le modisme en général, voir I. ROSIER, *La grammaire spéculative des Modistes*, Lille 1983, sur les *modes d'être, d'intelliger* et *de signifier*, p. 46-53 et 62-66.

97. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, p. 88.

98. PSEUDO-PECKHAM, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Prologus, §1.

99. GUILLAUME DE SHERWOOD, *Introductiones in logicam*, dans: L.M. DE RIJK, *Logica Modernorum. A contribution to the history of early terministic logic*, Assen 1967, II, 1, p. 566: «Est igitur significatio presentatio alicuius forme ad intellectum. Suppositio autem est ordinatio alicuius intellectus ab alio. Et est copulatio ordinatio alicuius intellectus supra alium».

100. AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, II, 1, éd. I. MARTIN, Turnhout 1992, p. 32 (PL 34, 36): «Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire, sicut vestigio viso transisse animal, cuius vestigium est, cogitamus et fumo viso ignem subesse cognoscimus et voce animantis audita affectionem animi eius advertimus et tuba sonante milites vel progredi se vel regredi et, si quid aliud pugna postulat, oportere noverunt».

le supposé, c'est-à-dire qu'ils supposent pour les mêmes individus réels; de ce fait, il n'y a plus de correspondance entre la notion (qui est définie et donc limitée) et la référence réelle (qui est totale).

Il convient ici de remarquer que, dans la théorie des transcendants, il n'y a pas de mise en application de la théorie de la supposition. Il s'agit plutôt d'une utilisation particulière d'un terme de cette théorie (*suppositum*) pour d'autres objectifs. En effet, par exemple, Pierre d'Espagne précise que chaque mot suppose pour une pluralité *définie* d'individus (à savoir ses référents)<sup>101</sup>. Or, les termes transcendants ont une référence *totale* sans aucune restriction, ce qui entraîne le fait que pour un même référent individuel (*suppositum*) nous avons une pluralité de concepts, convertibles entre eux, qui lui correspondent, en effet, chaque individu qui est, est un, est vrai, est bon<sup>102</sup>. Or, la raison en est que les concepts transcendants ne sont pas des concepts ordinaires (c'est-à-dire qu'ils ne se définissent pas par un genre et une différence spécifique), ils sont les concepts les plus communs<sup>103</sup>, et donc ils ne sont limités à aucun genre; c'est pourquoi ils sont présents dans toutes les choses.

Par ailleurs, la théorie de la *suppositio* répond en quelque sorte, dans la sphère sémantique, au problème des universaux<sup>104</sup> qui naît de l'introduction porphyrienne<sup>105</sup> aux *Catégories* d'Aristote, les catégories

101. PIERRE D'ESPAGNE, *Tractatus*, éd. L. DE RIJK, Assen 1972, p. 82-83: «Personalium suppositionum alia determinata, alia confusa. Determinata suppositio dicitur quam habet terminus communis indefinitus sumptus vel cum signo particulari, ut 'homo currit' vel 'aliquis homo currit'. [...] Confusa suppositio est acceptio termini communis pro pluribus mediante signo universalis. Ut cum dicitur 'omnis homo est animal', iste terminus 'homo' mediante signo universalis tenetur pro pluribus, quia pro quolibet suo supposito».

102. On pourrait considérer que la théorie régulière de la supposition tolère que plusieurs concepts puissent tenir lieu d'un seul individu, même si elle n'implique pas cela *nécessairement*. Pourtant, ces concepts qui se prédisent d'un seul individu ne sont convertibles que dans les cas du concept et de la définition, mais des concepts différents ne sont pas convertibles; ce qui est justement le trait que nous voulons faire ressortir dans les termes transcendants.

103. Les *communissima*, comme on a vu chez Philippe le Chancelier.

104. Pour une explication générale du *suppositum* chez les maîtres ès arts de Paris, dans le cadre de leurs théories des universaux, voir PICHÉ, *Le problème des universaux*, p. 203: «Au binôme formé par l'universel et les singuliers correspond un couple de propriétés sémantiques: la signification et la référence (ou dénotation). Tout terme commun signifie ou fait signe vers un universel conceptuel par l'intermédiaire duquel il réfère ou renvoie à un ensemble d'individus du monde extérieur».

105. Cf. PORPHYRE, *Isagoge*, texte grec, trad. BOËCE, traduction par A. DE LIBERA et A.P. SEGONDS, introduction et notes par A. DE LIBERA, Paris 1998.

sont des explications des modes spéciaux de l'étant, elles contraignent l'étant en spécifiant de plus en plus le domaine ontologique et sémantique; tandis que les concepts transcendants sont des explications des modes généraux et premiers de l'étant<sup>106</sup> et, pour cette raison, ils ne contraignent l'étant en rien, mais ils ont entre eux le même domaine référentiel et des propriétés sémantiques différentes. Donc on devrait penser la théorie des transcendants autrement que comme une mise à profit de la théorie de la supposition afin de justifier la distinction, voire le décalage, entre le mode d'intelliger ou de signifier ou de dire et le mode dans les supposés. Par ailleurs, la convertibilité des concepts, qui est fondée sur la théorie de la convertibilité des prédicats dans les *Topiques* d'Aristote<sup>107</sup>, n'est pas reprise pour prouver la validité de la convertibilité des transcendants; sa validité est présumée suffisamment prouvée, même si la convertibilité décrite dans les *Topiques* constitue la convertibilité du sujet avec sa définition ou avec son propre et non pas avec un autre concept, comme c'est le cas pour les transcendants.

En revenant aux textes, on note que la même réponse que nous venons d'analyser implique des éléments utilisés aussi par Albert le Grand dans sa question sur la convertibilité de l'étant et du bien. Selon Albert<sup>108</sup>, l'étant précède le bien selon sa notion, il est convertible avec lui dans les supposés, et il est postérieur à lui quand on considère le bien de la Première Cause par rapport aux étants créés<sup>109</sup>.

106. Cf. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, p. 88-97.

107. Cf. ARISTOTE, *Topiques*, I, 8, 103b7-17. Cf. PIERRE D'ESPAGNE, *Tractatus*, VI, 11, éd. DE RIJK, p. 84-85.

108. Cf. ALBERT LE GRAND, *De bono*, q. 1, art. 6, éd. KÜBEL, p. 11: «Dicendum quod bonum uno modo est posterius ente et secundo modo est ante ipsum et tertio modo convertitur cum ipso». Sur la théorie d'Albert cf. aussi J.A. AERTSEN, «Die Frage nach dem Ersten und Grundlegenden. Albert der Große und die Lehre von den Transzendentalien», dans: W. SENNER (éd.), *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Berlin 2001, p. 91-112.

109. Cf. ALBERT LE GRAND, *ibid.*, p. 11: «Si enim consideretur intentio boni et intentio entis, in unoquoque ens erit creatum primum et causa primaria, et bonum erit per informationem in ente et secundum. Intentio enim entis est intentio simplicissimi, quod non est resolvere ad aliquid, quod sit ante ipsum secundum rationem. Bonum autem resolvere est in ens relatum ad finem». Cf. aussi *ibid.*, p. 12: «Si vero consideretur bonum et ens non in quocumque, sed bonum in Causa Prima et ens in creatis, sic ens erit posterius bono. [...] Si autem tertio modo considerentur bonum et ens, scilicet secundum supposita, ut scilicet consideretur id quod est ens, et id quod est bonum, tunc bonum et ens convertuntur, quia nihil est, quod non sit bonum vel perfecte vel imperfecte».

Or, les deux premiers éléments de la réponse d'Albert se trouvent chez le Pseudo-Peckham dans le paragraphe 20 — à savoir la priorité du concept de l'étant parmi les transcendants et leur convertibilité dans les supposés. Le troisième élément — à savoir la relation entre les transcendants en Dieu et dans les créatures selon laquelle il y a une supériorité du bien en Dieu par rapport aux étants — répond chez Albert à la question de l'ordre des causes<sup>110</sup>, mais chez le Pseudo-Peckham, il répond à l'objection suivante:

De même, comme le veut Denys: «parce que Dieu est bon, nous sommes», donc la notion de la bonté Le pose dans la notion du principe; mais le Premier et le principe sont le même; c'est pourquoi le Premier sera dans la notion de la bonté. C'est pourquoi le bien sous le rapport du bien devance le vrai et devance toute autre condition selon la voie de l'intellection dans le Premier Existant. C'est pourquoi, <purement et> simplement parlant, le bien devance le vrai<sup>111</sup>.

Les réponses du Pseudo-Peckham et d'Albert se ressemblent en ce qui concerne leur structure, sauf que l'une parle de la prééminence du bien sur le vrai et que l'autre parle de la prééminence du bien sur l'étant:

À l'autre, il faut dire que sans doute, parce que Dieu est bon, nous sommes, mais le 'parce que' ne dit pas la première raison par laquelle nous sortons de Dieu à l'être, mais <il dit> la <raison> prochaine — en effet, si la puissance et la science n'avaient pas précédé selon la voie de l'intelligence, <nous> n'aurions jamais procédé de la volonté ou de la bonté vers l'être. D'où si le 'parce que' dit la cause prochaine, ce que dit Denys est vrai; mais si <le 'parce que' dit la cause> première, <ce que dit Denys> n'est pas vrai. Cependant, on pourrait dire que la bonté ne pose pas ou ne signifie pas Dieu en raison du principe si ce n'est qu'à l'égard des créatures. Et à cause de cela il ne faut pas, en parlant <purement et> simplement, que le bien devance le vrai, mais que le bien dans la Cause ou dans le Créateur devance le vrai dans les causés ou créatures<sup>112</sup>.

Tout ce qui est de la part du Créateur précède ce qui est de la part du créé. Ainsi, le bien dans le Créateur devance le vrai dans les créatures. Or, dans cette même ligne d'interprétation, on pourrait dire aussi que le bien du Créateur est aussi antérieur à l'étant dans les créés, ce qui est explicite dans le texte d'Albert le Grand:

110. Cf. ci-dessous.

111. Cf. PSEUDO-PECKHAM, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Prologus, q. 1, §16.

112. Cf. PSEUDO-PECKHAM, *o.c.*, Prologus, q. 1, §23.

Si d'autre part on considère le bien et l'étant non dans n'importe quoi, mais le bien dans la Cause Première et l'étant dans les créés, l'étant sera ainsi postérieur au bien<sup>113</sup>.

Les trois points d'analyse de la prééminence entre le vrai et le bien chez le Pseudo-Peckham trouvent alors leur écho dans les trois points d'analyse de la prééminence entre l'étant et le bien chez Albert le Grand. Or, cette systématisation des transcendants est beaucoup plus développée chez Albert que chez notre maître. En ce sens, les textes de ces deux auteurs étant à peu près contemporains, on peut dire qu'il s'agit d'arguments qui étaient utilisés habituellement à Paris dans le cadre de ce type de discussions et qui ont été systématisés différemment par chacun des maîtres, d'autant plus que la systématisation des *communissima* du Pseudo-Peckham suit aussi un autre modèle fourni par la *Somme théologique* dite d'Alexandre de Halès.

Néanmoins, tant chez Albert que chez le Pseudo-Peckham, nous trouvons une scission de deux niveaux de concepts: il y a les transcendants dans les créatures et il y a les transcendants en Dieu.

113. Cf. ALBERT LE GRAND, *De bono*, tr. 1, q. 1, art. 6, éd. KÜBEL, p. 12, 5-7: «Si vero considerentur bonum et ens non in quocumque, sed bonum in causa prima et ens in creatis, sic ens erit posterius bono». Voir aussi la suite du texte, qui reprend la même citation que le Pseudo-Peckham, *ibid.*, p. 12, l. 7-44: «Et in hoc sensu dicit Augustinus: "Quia deus bonus est, sumus, et in quantum sumus, boni sumus". Et Dionysius IV capitulo *De divinis nominibus* loquens de bono dicit sic: "sicut noster sol non ratiocinans aut praeeligens, sed per ipsum esse", hoc est per hoc, quod est, "illuminat omnia participare lumine ipsius secundum propriam rationem valentia, ita quidem bonum super solem sicut super obscuram imaginem segregate archetypum", idest excellenter principale exemplum, "per ipsam essentiam omnibus existentibus proportionaliter totius bonitatis immitit radios". Et de hoc est bonum verbum infra in eodem capitulo, ubi sic dicit: "Bonum est, ut eloquia dicunt, ex quo omnia consistunt, et sunt, sicut ex causa perfecta deducta, et in quo omnia consistunt, sicut in potenti plantatione, custodita et contenta, et ad quod omnia convertuntur quemadmodum ad proprium singula finem et ad quod desiderant omnia; intellectualia quidem et rationalia, cognitive, sensibilia autem sensibiliter, expertia uero sensus naturali motu vivifici desiderii, carentia autem vita et tantum existentia aptitudine ad solam substantie participationem". Et ex ista auctoritate tria accipiuntur de bono. Quorum primum est, quod bonum in causa prima est diffusivum et communicativum esse sicut sol luminis, et quod omnia fundata sunt in ipso sicut in conservante esse uniuscuiusque. Secundum est, quod bonum est finis, ad quem omnia convertuntur. Tertium est, quod bonum est ab omnibus optatum et desideratum aut cognitive aut sensibiliter aut vivifice aut ad solius participationem esse. Unde dicit Maximus: hoc nomen bonum non aliunde originem ducit nisi a verbo Graeco, quod est 'boo', idest clamo. 'Boo' enim et 'calo', idest clamo et voco, unum sensum possident; etenim qui vocat, saepissime in clamorem erumpit. Deus ergo non inconvenienter bonus dicitur et bonitas, quia omnia de nihilo in essentiam venire intelligibili clamore vocat».

Bien que les mêmes concepts soient applicables aux uns et à l'Autre, tout ce qui s'applique à Dieu se fera suivant la voie de l'excès, autant du point de vue noétique (*modus intelligendi*) que du point de vue ontologico-référentiel (*in suppositis*). C'est pourquoi, même si les concepts ont un ordre notionnel qui s'applique autant à Dieu qu'aux créatures, cet ordre ne fonctionne plus de la même manière lorsqu'on les compare en Dieu et dans les créatures. Tout aussi transcendants que soient ces concepts, ils ne transcendent pas la différence la plus profonde qu'est celle qui s'étend entre Dieu et sa création<sup>114</sup>. Donc, il est clair pour le Pseudo-Peckham que l'ordre des transcendants reste seulement au niveau des concepts, que dans la sphère des supposés ils sont convertibles et que le seul cas où l'on peut trouver une suprématie du bien sur les autres *communissima*, c'est dans le Créateur, car le bien en Dieu surpasse l'étant, l'un et le vrai dans les créatures.

#### 4.1.2.b. La systématisation des transcendants

Quant à la systématisation des transcendants, elle est élaborée à partir des différences parmi les concepts, des différences qui peuvent être ordonnées pour exprimer une suite 'conceptuelle', en contraste avec la convertibilité 'référentielle' des transcendants dans les supposés. Or, il y a plusieurs systématisations en concurrence. Philippe présente la systématisation par la simplicité du concept en ordonnant du plus simple au plus complexe. Le Pseudo-Peckham décrit une organisation par rapport aux facultés de l'âme, ce que fait également Alexandre de Halès. Une autre disposition constitue celle des transcendants en Dieu, à savoir dans leur degré le plus haut<sup>115</sup>. Finalement, une configuration exposée et rejetée par la plupart des auteurs consiste — à partir de la reprise de l'ordre des causes dans le système aristotélicien, faisant alors équivaloir chacun des concepts à l'une ou l'autre des causes aristotéliennes — à asseoir l'antériorité du bien par rapport aux autres transcendants sur la prééminence de la cause finale par rapport aux causes efficiente et formelle. Cette alternative

114. On pourrait être tenté d'objecter comment ou selon quelle modalité les concepts transcendants peuvent alors se prédiquer du Créateur et de ses créatures. Une réponse peut-être rapide serait «par excès», voire «par équivocité», car l'ordre notionnel des transcendants n'est pas respecté quand il s'agit d'un rapport entre Dieu et les créatures.

115. Le *Commentaire de Paris* décrit à son tour cet ordre, cf. ci-dessous, n. 124.

est présentée généralement sous forme d'objection, parce qu'elle va être systématiquement refusée ou bien réinterprétée.

#### 4.1.2.b.1. L'objection par rapport à l'ordre des causes

Le Pseudo-Peckham avait soulevé une objection: le bien, ce que tous recherchent, est comme la cause finale, la cause finale étant la cause des causes, le bien devrait être antérieur aux autres transcendants:

De même, le vrai est compris à partir de la cause formelle, tandis que le bien <est compris> à partir de la cause finale; mais la <cause> finale est la cause des causes et devance toutes les autres causes, et ainsi <elle devance> la <cause> formelle; c'est aussi pourquoi le bien devance le vrai<sup>116</sup>.

Notre maître fournit un parallèle entre les concepts transcendants et les causes efficiente, formelle et finale: une correspondance très commune à l'époque qui se trouve considérée par Philippe<sup>117</sup>, par Alexandre de Halès<sup>118</sup>, par Albert le Grand<sup>119</sup> ainsi que par le *Commentaire de Paris sur la Nouvelle Éthique*<sup>120</sup>. Or, selon que chacun des transcendants représente une cause différente, l'un est la cause efficiente, le vrai est la cause formelle ou exemplaire, et le bien est la cause finale; et comme la cause finale est la cause des causes<sup>121</sup>, le bien viendrait en premier.

116. Cf. PSEUDO-PECKHAM, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Prologus, q. 1, §17.

117. PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de bono*, Prologus, q. I, éd. WICKI, p. 6-7; q. II, p. 12; q. III, p. 18.

118. ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa theologica*, I, I, tract. III, q. 1, éd. B. KLUMPER, Florence 1924, p. 115.

119. ALBERT LE GRAND, *De bono*, éd. KÜBEL, p. 14, 37-15, 3.

120. ANONYME, *Lectura in Ethicam Nouam*, éd. GAUTHIER, p. 123-124.

121. Cf. ANONYME, *Lectura in Ethicam Nouam*, éd. GAUTHIER, p. 123: «finis est causa causarum». PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de bono*, Prologus, q. I, éd. WICKI, p. 6: «causa finalis est causa causarum»; et aussi ALBERT LE GRAND, *De bono*, éd. KÜBEL, p. 14: «una est causarum causa, quae immobilis manens omnes alias conducit ad actum; et illa est finis». Dans le *Liber de causis*, figure l'expression «cause des causes» (*causa causarum*) appliquée au «Premier étant». Cf. ANONYME, *Liber de causis*, XVII (XVIII), dans: A. PATTIN, «*Liber de causis*, édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes», *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966), p. 90-203, §148: «Ens primum est quietum et est causa causarum». Gauthier a signalé cela («Le cours sur l'*Ethica Nova*», p. 123, n. j). Cf. aussi ARISTOTE, *Metaphysica*, I, 2, 982b, 'Translatio Media', éd. VUILLEMIN-DIEM, p. 10, l. 14: «Ex omnibus ergo que dicta sunt in eandem cadit scientiam quod quesitum est nomen; oportet enim eam primorum principiorum et causarum esse theoricam; et enim bonum ipsum et quod est cuius causa una causarum est».

Le Pseudo-Peckham présente sa solution (§24) en considérant que la cause des causes, la cause finale, ne précède pas les autres causes selon l'être, mais seulement selon le mouvement.

<En réponse> à l'autre <argument> il faut dire que la fin est dite la cause des causes non parce qu'elle précède selon l'être, mais parce qu'elle précède en mouvant de la manière par laquelle elle meut, et parce qu'une fois atteinte la <cause des causes>, on s'arrête. Donc, <la cause finale> est quant au temps antérieure aux autres <causes> dans la mesure où elle meut à sa manière, et <la cause finale> est antérieure quant à la dignité et la complétude en tant qu'elle finit et termine le mouvement et l'indigence de toutes <les choses>. La première priorité ne peut être que relative, la deuxième priorité peut être absolue, mais du point de vue du temps cela est postérieur à l'être de n'importe quelle autre cause<sup>122</sup>.

La cause finale, mouvant par attraction, est du point de vue du temps la première parce que toute chose désire sa fin avant de se mouvoir. Cependant, la consommation de la cause finale advient seulement postérieurement dans le temps. La réponse d'Albert a été considérée plus haut<sup>123</sup>. Alexandre mentionne la même correspondance entre les causes et les transcendants sans pour autant considérer le bien comme cause des causes

Pour sa part, l'auteur du *Commentaire de Paris* distingue les causes selon qu'elles sont créées ou incréées: du point de vue des créatures la cause finale va en premier, mais du point de vue de Dieu les causes s'ordonnent selon les attributs divins suivants: la puissance (un), la sagesse (vrai) et la bonté (bien); ils ont un ordre en Dieu, mais non comme antérieur et postérieur absolument.

Mais le Premier est la cause finale, est la cause formelle, est la cause efficiente, et cela s'explique parce qu'en Lui il y en a trois, à savoir la puissance et la sagesse et la bonté; du point de vue de la bonté il y a la cause finale, du point de vue de la sagesse il y a la cause formelle, parce que la sagesse est la connaissance des espèces, ce qu'est <la connaissance> des exemplaires qui sont dans l'esprit divin, la cause efficiente est dite en relation à la puissance qui est en Lui; mais par rapport au Premier Lui-même la puissance est antérieure à la sagesse et la sagesse <est antérieure> à la volonté ou bonté<sup>124</sup>.

122. Cf. PSEUDO-PECKHAM, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Prologus, q. 1, §24.

123. Cf. ci-dessus, n. 113.

124. ANONYME, *Lectura in Ethicam Nouam*, éd. GAUTHIER, p. 124 (ponctuation modifiée): «Set Primum est causa finalis, est causa formalis, est causa efficiens, et hoc est



Comme l'on peut observer, dans la comparaison entre les transcendants et les causes aristotéliennes apparaît déjà la disparité entre les transcendants — et aussi les causes — en Dieu et dans les créatures.

4.1.2.c. L'ordre des transcendants dans les créatures et en Dieu  
 Dans le paragraphe 25 de son prologue, le commentaire du Pseudo-Peckham présente des notions intéressantes au sujet de chacun des transcendants; l'auteur fournit dans ce même paragraphe et en guise de corollaire, une systématisation des transcendants en deux parties. La première systématisation est un ordre établi parmi les notions des transcendants. Ensuite, l'auteur exprime «autrement» la première systématisation pour la mettre en parallèle avec une «troisième», celle que nous considérons comme la deuxième. La deuxième systématisation est une mise en équivalence entre les concepts d'un, de vrai et de bon avec les causes efficiente, formelle et finale<sup>125</sup>:

quia in ipso sunt tria, scilicet, potencia et sapiencia et bonitas; ratione bonitatis est causa finalis, ratione sapiencie est causa formalis, quia sapiencia est cognitio specierum, hoc est exemplarium que sunt in mente diuina, causa efficiens dicitur in relatione ad potenciam que est in ipso; set in comparatione ad ipsum Primum prius est potencia quam sapiencia et sapiencia quam uoluntas siue bonitas». Lorsque l'auteur du *Commentaire de Paris* se questionne sur la relation du vrai-bien-un, il s'inspire de PIERRE LOMBARD, *Sententiarum libri IV*, I, dist. 34, 3-4, Grottaferrata, Editiones Collège S. Bonaventure 1971, p. 251-253. Cf. ANONYME, *Lectura in Ethicam Nouam*, éd. GAUTHIER, p. 122: «Et notandum quod potencia et sapiencia ordinantur ad ipsam bonitatem in ipso primo, et quamuis in ipsis non sit prius et posterius secundum ueritatem, tamen ibi est ordo aliquo, sicut dicit Augustinus. Vnde prius est potencia et postea sapiencia et postea bonitas; quecunque enim sunt, unum sunt; et quecunque sunt, uera sunt; et quecunque sunt, bona sunt; et unitas omnium est a potencia primi, unius enim proprie est potencia; ueritas omnium est a sapiencia primi, sapiencia enim est in ipso quantum ad formas que sunt in ipso in ratione exemplarium quorum est cognitio et cognitio est respectu ipsius ueri et sic ueritas rerum siue encium est a sapiencia primi; bonitas autem encium est a uoluntate primi, et quia uoluntas est respectu boni, encia dicuntur bona. Et sic patet quare omnia in quantum sunt, bona sunt. Et notandum quod unum precedit uerum et uerum bonum et est ibi ordo aliquo modo, etsi non sit prius et posterius simpliciter».

125. Une autre systématisation (cf. ci-dessus, n. 112) établit une hiérarchie et une différence entre les transcendants considérés en Dieu et les mêmes transcendants considérés dans les créatures. Le bien (qui est le concept qui intéresse le plus le Pseudo-Peckham en tant que sujet de la science morale) dans le Créateur est supérieur au vrai dans les créatures. Il s'agit d'une fracture entre deux niveaux de considération des transcendants, l'un chez les créatures et l'autre chez Dieu; cette fracture peut s'étendre vers le reste des transcendants, comme on le trouve chez Albert le Grand (cf. ci-dessus, n. 113).

Il faut dire que l'étant nomme l'essence de la chose ou l'entité absolument. Or, l'un, le vrai et le bien disent des propriétés ou des rapports autour de l'étant lui-même. En effet, l'un ajoute une complétude à l'étant, le vrai <ajoute> une distinction, le bien <ajoute> un ordre; et par cela l'ordre parmi eux est patent. En effet, selon la voie de l'intellection, l'étant complet est antérieur à <l'étant> distinct, et <l'étant> distinct <est antérieur> à <l'étant> ordonné. Ou autrement: c'est à partir de l'union de la forme avec la matière que l'être (ou l'entité) de la chose est proprement causé dans les composés. Or, la forme perfectionne et le parfait <se> distingue des autres, <ce qui est> parfait et distinct s'ordonne vers autre <chose> ou vers l'œuvre, l'un concerne le premier, le vrai concerne le deuxième, le bien concerne le troisième. On peut dire d'une troisième manière que l'un dit l'étant relié à la cause efficiente, le vrai <dit l'étant relié> à la forme, le bien <dit l'étant relié> à la fin<sup>126</sup>.

Dans la première systématisation, les concepts de l'un, du vrai et du bien sont considérés comme des propriétés ou des relations concernant l'étant lui-même. L'auteur suit un ordre qui dépend des notions de chacun des concepts. Chacun des concepts, selon notre maître, ajoute quelque chose à l'étant:

<i>Ens</i> (essentia rei uel entitas absolute)	Étant (essence de la chose ou entité absolument)
<i>Vnum</i> addit completionem	L'un ajoute une complétude
<i>Verum</i> addit distinctionem (manifestationem)	Le vrai ajoute une distinction (manifestation)
<i>Bonum</i> addit ordinem (comparationem ad opus uel finem)	Le bien ajoute un ordre (rapport à une action ou un but)

Ce système impose un ordre semblable à celui de Philippe, mais sur des notions qui ne reposent pas sur l'indivision; au contraire, les définitions du Pseudo-Peckham présentent un caractère plutôt positif que négatif. Ainsi, la définition de l'un est l'étant complet (curieusement, chez Philippe, la 'complétude' ou 'complément'<sup>127</sup> est une caractéristique de la fin et donc du bien, et non de l'un, dont la caractéristique est plutôt l'indivision), celle du vrai est l'étant complet et distinct (*distinctum*)<sup>128</sup>,

126. Cf. PSEUDO-PECKHAM, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Prologus, q. 1, §25.

127. Cf. ci-dessus, p. 320, n. 94.

128. Dans l'argumentation d'Alexandre de Halès, nous trouvons aussi la 'distinction' mais dans le contexte de la définition de l'un. Cf. ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa theologica*,

finaleme[n]t celle du bien est l'étant complet et distinct ordonné vers une fin. Cet ordre est aussi partagé par Alexandre de Halès<sup>129</sup>, qui offre une autre systématisation des transcendants plus vaste<sup>130</sup>.

Une partie de cette systématisation, commune avec la première partie du paragraphe §25 du Pseudo-Peckham (présentée plus haut), est la détermination de l'étant dans son propre genre. L'étant dans son genre (ou en soi) est considéré comme absolu et en ce sens il est 'un', et ici on peut comprendre que chez le Pseudo-Peckham on trouve le mot 'complet' non pas dans le sens d'achevé (qui serait relié plutôt avec le bien comme chez Philippe le Chancelier), mais plutôt dans le sens d'indépendant des autres. Ensuite, l'étant est vrai dans la mesure où il se distingue des autres: en effet la distinction est une relation et le discernement de cette distinction est vrai, alors chaque étant, en ce qu'il est ceci ou cela<sup>131</sup>, est vrai. Enfin, tout étant est ordonné vers quelque chose comme vers sa fin et, dans cette relation d'ordonnance, l'étant est bon par la relation qui le lie à la fin (c'est-à-dire à son but) ou à l'œuvre (c'est-à-dire à l'action)<sup>132</sup>. Les textes du

Pars I, I, tract. III, q. 1, 1, éd. KLUMPER, p. 113: «Hinc est quod in notificatione 'unius' est una notio per abnegationem, alia vero per effectum consequentem: per abnegationem oppositae intentionis, quae est divisio vel multitudo, cum dicitur 'ens indivisum'; per effectum consequentem, qui est distinguere ab aliis: unitas enim distinguit 'unum' ab alio et ideo dicitur 'divisum ab aliis'».

129. Cf. ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa theologica*, Pars I, Inq. I, Tract. III, q. 1, 2, éd. KLUMPER, p. 116: «Ad quarto quaesitum de ordine: dicendum quod intentio 'entis' naturaliter praecedat intentionem 'unius' et intentio 'unius' intentionem 'veri' et 'boni': absolutior enim est intentio 'entis' intentione 'unius' sicut ostensum est; et absolutior intentio 'unius', quae est entis in quantum consideratur absolutum, quam intentio veri et boni, quae sunt entis comparati. Item, intentio veri absolutior est intentione boni, sicut esse rei consideratur sine sua utilitate vel ordine, et esse rei cum sua utilitate et ordine».

130. Cf. ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa theologica*, Pars I, Inq. I, Tract. III, q. 1, éd. KLUMPER, p. 114: «Dicendum quod ens est primum intelligibile, primae autem entis determinationes sunt 'unum' et 'verum' et 'bonum'. Determinant enim ens secundum quod consideratur esse rerum in proprio genere, et etiam secundum relationem esse earum ad divinam causam, et secundum relationem rerum ad animam, quae est imago divinae essentiae».

131. C'est-à-dire, en ce qu'il est *ce qu'il est*.

132. Cf. ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa theologica*, Pars I, Inq. I, Tract. III, q. 1, éd. KLUMPER, p. 114-115: «Secundum autem quod esse rerum consideratur in proprio genere, triplicatur entis determinatio. Aut enim consideratur absolutum aut comparatum; et comparatum: aut secundum differentiam aut secundum convenientiam. Secundum quod ens ali-quod consideratur absolutum, ut divisum ab aliis et in se indivisum, determinatur per 'unum'. Secundum vero quod consideratur aliquod ens comparatum ad aliud secundum distinctionem, determinatur per 'verum': 'verum' enim est quod res habet discerni. Secundum

Pseudo-Peckham et d'Alexandre s'avèrent assez semblables dans l'ordre des transcendants même quant aux notions qu'ils offrent, sauf peut-être quant au concept de l'un, dont Alexandre souligne l'indivision et le Pseudo-Peckham souligne la complétude.

Dans le commentaire du Pseudo-Peckham, la deuxième partie du paragraphe 25 pose une équivalence entre la systématisation qu'il vient d'exprimer et une autre systématisation qui rend compte des causes de l'étant: efficiente, formelle-exemplaire et finale. Il considère les étants par rapport à leurs causes<sup>133</sup>. Alexandre va préciser l'appropriation des causes aux personnes de la Trinité, pour ensuite déterminer les transcendants dans les étants par rapport aux causes appropriées à la Trinité<sup>134</sup>.

L'appropriation de chacune des causes à des personnes différentes de la Trinité est un élément qui réapparaît — dans une équivalence des termes philosophiques d'attributs de puissance, sagesse et bonté dans le Premier principe — dans le *Commentaire de Paris* et qui tient son origine dans les *Sentences* de Pierre Lombard<sup>135</sup>.

La puissance est antérieure et après <vient> la sagesse et après la bonté; en effet, n'importe quelles <choses> qui sont, sont unes; et n'importe quelles <choses> qui sont, sont vraies; et n'importe quelles <choses> qui sont, sont bonnes; et l'unité de toutes <les choses> est par la puissance du Premier, en effet, la puissance proprement est de l'un; la vérité de toutes <les choses> est par la sagesse du Premier, en effet, la sagesse est en Lui quant aux formes qui sont en Lui en raison des exemplaires dont il y a connaissance et la connaissance est à l'égard du vrai lui-même et ainsi la vérité des choses ou des étants est par la sagesse du Premier; or, la bonté des étants est par la volonté du Premier, et parce que la volonté est à l'égard du bien, les étants sont dits bons. Et ainsi il est évident pourquoi toutes <les choses> en tant qu'elles sont, sont bonnes. Et il faut noter que l'un précède le vrai et le vrai <précède> le

vero quod consideratur comparatum ad aliud secundum convenientiam sive ordinem, determinatur per 'bonum': 'bonum' enim est ex quo res habet ordinari».

133. Voir citation ci-dessus, p. 330.

134. Cf. ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa theologica*, Pars I, Inq. I, Tract. III, q. 1, éd. KLUMPER, p. 115.

135. PIERRE LOMBARD, *Libri Sententiarum*, I, d. 34, éd. Collège S. Bonaventure, p. 251-253. En fait, selon GAUTHIER («Le cours sur l'*Ethica Noua*», p. 121, n. b): «La triade Potencia-Sapiencia-Bonitas semble avoir été créée par Hugues de Saint-Victor, *De Sacramentis*, I, 2, c. 6 et 8 (PL 176, 208 D-209 C) et Richard de Saint-Victor, *De tribus appropriatis personis in Trinitate* (PL 196, 994), qui y voient trois attributs appropriés respectivement au Père, au Fils et au Saint-Esprit».

bien et là il y a un ordre d'une certaine manière, bien qu'il n'y ait pas de l'antérieur et du postérieur <purement et> simplement<sup>136</sup>.

Le commentateur de Paris précise lui aussi le lien qui rapproche ou l'élément qui distingue les transcendants en Dieu des transcendants dans les étants. L'aspect théologique de la théorie des transcendants offre à nos maîtres et au Pseudo-Peckham en particulier l'occasion de mettre en rapport l'éthique philosophique avec la théologie; ils trouvent ainsi une justification pour entrer dans le terrain des recherches théologiques, lesquelles n'étaient pas censées être enseignées par les maîtres ès arts. Par ailleurs, le maître anonyme détermine que cet ordre qu'il vient d'établir constitue un ordre «d'une certaine manière», à savoir selon les notions et non du point de vue des supposés ou référents. Le commentaire de Paris maintient donc la distinction entre l'ordre 'notionnel' ou 'conceptuel' et la convertibilité 'dans les supposés'.

On peut conclure ici que si nous étudions le bien, il ne s'agit pas seulement du bien créé ou causé, mais aussi du bien incréé ou non causé. De cette manière, la théorie des transcendants sert pour les artiens de porte d'entrée dans l'étude philosophiquement justifiée de la théologie. On verra qu'ultérieurement notre maître affirme en effet que l'éthique ne se limite pas au bien causé ou créé, mais qu'elle doit aussi enquêter sur le domaine du bien non causé ou incréé<sup>137</sup>.

Alexandre de Halès présente aussi une systématisation de ce qu'il entend par les déterminations de l'étant en relation à la Cause Première<sup>138</sup>. Le texte d'Alexandre envisage l'un comme la relation de

136. Cf. ANONYME, *Lectura in Ethicam Nouam*, éd. GAUTHIER, p. 122: «Prius est potencia et postea sapiencia et postea bonitas; quecumque enim sunt, unum sunt; et quecumque sunt, vera sunt; et quecumque sunt, bona sunt; et unitas omnium est a potencia primi, unius enim proprie est potencia; ueritas omnium est a sapiencia primi, sapiencia enim est in ipso quantum ad formas que sunt in ipso in ratione exemplarium quorum est cognitio et cognitio est respectu ipsius ueri et sic ueritas rerum siue encium est a sapiencia primi; bonitas autem encium est a uoluntate primi, et quia uoluntas est respectu boni, encia dicuntur bona. Et sic patet quare omnia in quantum sunt, bona sunt. Et notandum quod unum precedit uerum et uerum bonum et est ibi ordo aliquo modo, etsi non sit prius et posterius simpliciter».

137. PSEUDO-PECKHAM, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Prologus, q. 2, §37.

138. Cf. ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa theologica*, Pars I, Inq. I, Tract. III, q. 1, éd. KLUMPER, p. 115: «Secundum hoc, esse in creatura, quod fluit a causa, triplicem sortitur impressionem, ut in conformatione ad causam. Impressio ergo dispositionis in esse creaturæ secundum quam fit in conformitate ad efficientem causam, est unitas: ut sicut

l'étant avec la cause divine en tant que cause efficiente, le vrai comme la relation de l'étant avec la cause divine en tant que cause exemplaire, et le bien comme la relation de l'étant avec la cause divine en tant que cause finale. Le paragraphe du Pseudo-Peckham aborde ces mêmes rapports, mais sans mentionner une cause divine. Or, entre la première systématisation (de l'étant en tant que complet, distinct et ordonné) et la deuxième systématisation — que le texte appelle la «troisième manière» — du paragraphe 25 (de l'étant en relation avec la cause efficiente, formelle et finale), une phrase les relie étroitement (introduite par les mots «ou autrement», il semble s'agir d'une deuxième systématisation); selon cette phrase, la systématisation dans les étants correspond à la systématisation dans les causes. Il ne s'agit pas de deux systématisations parallèles, car l'étant est un parce qu'il est complet et parce qu'il a une cause efficiente une; il est vrai parce qu'il se distingue en répondant à une cause exemplaire-formelle; et il est bon parce qu'il est ordonné vers une cause finale. La systématisation proposée par le Pseudo-Peckham est basée en principe sur des développements théologiques antérieurs et contemporains mais, en même temps, elle a une prétention proprement philosophique, celle de fonder épistémologiquement et métaphysiquement la possibilité d'une éthique philosophique.

Par ailleurs, le *Commentaire de Paris sur la Nouvelle Éthique* offre une réponse alternative:

Il faut dire que le vrai et le bien peuvent être entendus en rapport aux causes créées, et peuvent être entendus en rapport aux causes non créées; et il faut noter qu'en rapport aux causes créées, ce qui est dit en relation à la cause finale précède ce qui est dit en relation aux autres causes, et ainsi le bien précède le vrai; mais il arrive l'inverse par rapport aux causes non créées; en effet, les causes non créées sont trois, à savoir la cause finale, la cause formelle, la cause efficiente; en effet, la cause matérielle n'est pas une cause incréée; [...] mais en rapport au Premier lui-même la puissance est antérieure à la

efficiens causa est una, indivisa, multiplicata in qualibet creatura, sic fit, ut sibi possibile est esse indivisum. Item, impressio dispositionis secundum quam fit in conformitate ad causam formalem exemplarem, est veritas: ut sicut causa exemplaris est ars prima veritatis, sic creatura, secundum quod sibi possibile est, fit in imitatione artis; et hoc est habere veritatem. Praeterea, impressio secundum quam fit in conformitate ad causam finalem, est bonum: ut sicut causa finalis est summa bonitas, sic cuilibet creaturae sit inclinatio et conformitas ad summam bonitatem; et haec est creaturae bonitas. Unitas esse creaturae monstrat unitatem efficientis, veritas veritatem exemplaris, bonitas bonitatem finis».

sagesse et la sagesse <est antérieure> à la volonté ou bonté, et parlant ainsi sur les causes non créées, la cause efficiente précède la <cause> formelle, et la formelle <précède la cause> finale; et ainsi il est évident que mettant en rapport le vrai et le bien aux causes non créées, le vrai précède le bien. Et ainsi il est patent que le vrai précède le bien <purement et> simplement<sup>139</sup>.

Le commentateur de Paris se mêle des discussions théologiques<sup>140</sup>; toutefois, il expose quelques précisions, après avoir donné sa réponse au sujet des causes créées, il emprunte aux théologiens un autre ordre des causes en Dieu. C'est donc par rapport à l'ordre des causes en Dieu que l'ordre des transcendants avec le bien en dernière place est posé absolument, tandis qu'en ce qui concerne l'ordre dans les causes créées le bien vient en premier. Il opère donc une sorte de scission entre l'ordre au niveau théologique et l'ordre au niveau naturel. Pour sa part, très professionnellement, le Pseudo-Peckham ne considère les causes que dans le domaine du créé, mais il garde toujours l'ordre donné par les théologiens sauf pour le bien dans le Créateur et pour les autres transcendants dans les créatures.

#### 4.1.3. Potentiel d'application des transcendants à l'éthique

Nous avons jusqu'ici décrit la conception des transcendants telle que nous la présente le prologue de la *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem* du Pseudo-Peckham, en la mettant en rapport avec d'autres développements théoriques de la même période. Il nous reste maintenant à faire de même avec un trait original de

139. Cf. ANONYME, *Lectura in Ethicam Nouam*, éd. GAUTHIER, p. 123: «Dicendum quod uerum et bonum possunt accipi in comparatione ad causas creatas, et possunt accipi in comparatione ad causas non creatas; et notandum quod in comparatione ad causas creatas, illud quod dicitur in relatione ad causam finalem precedit illud quod dicitur in relatione ad alias causas, et sic bonum precedit uerum; set e contrario est in comparatione ad causas non creatas; cause enim non create sunt tres, scilicet causa finalis, causa formalis, causa efficiens; causa enim materialis non est causa increata; [...] set in comparatione ad ipsum primum prius est potencia quam sapientia et sapientia quam uoluntas siue bonitas, et sic loquendo de causis non creatis, causa efficiens precedit formalem et formalem finalem; et sic patet quod comparando uerum et bonum ad causas non creatas, uerum precedit bonum. Et sic patet quod uerum precedit bonum simpliciter».

140. Sur l'incursion des arts dans des affaires théologiques à cette époque, cf. LAFLEUR et CARRIER, «Dieu, la théologie et la métaphysique», p. 263-276. On peut aussi consulter V. BUFFON, «Philosophers and Theologians on Happiness. An analysis of early Latin commentaries on the *Nicomachean Ethics*», dans: *Laval Théologique et Philosophique*, 60 3 (2004), p. 449-476.

notre auteur, l'application ou la mise à profit des transcendants dans un contexte éthique.

Les applications de la doctrine des transcendants à l'éthique philosophique dans le commentaire du Pseudo-Peckham se déploient principalement selon deux axes. Un axe épistémologique au sens large (à savoir celui qui relie la constitution psychologique à la constitution et à la division des sciences), et un axe éthico-psychologique (qui relie encore la constitution psychologique mais cette fois à l'acquisition des vertus intellectuelles, qui sont aussi d'une certaine manière reliées aux sciences). Le premier axe fournit un domaine élargi ainsi qu'un fondement épistémologique à l'éthique philosophique. Le deuxième axe établit une hiérarchie des vertus intellectuelles visant la perfection de l'âme dans sa relation au supérieur. Ici, nous traitons du premier axe, tandis que nous avons traité du deuxième axe ailleurs<sup>141</sup>.

Si on reprend les systématisations des transcendants faites par Alexandre de Halès, la deuxième, qui correspond à la relation des transcendants avec les puissances de l'âme, se trouve toujours reliée à l'ordre théologique. Alexandre (utilisant une structure de l'âme plutôt augustinienne) définit une relation de la mémoire avec l'un, de l'intelligence avec le vrai et de la volonté avec le bien<sup>142</sup>. Le Pseudo-Peckham, quant à lui, n'est pas engagé dans ce type de description de l'âme; cependant, il traite lui aussi des relations de l'âme avec les transcendants, or, elles constituent des types spéciaux de relation, il s'agit de rapports de connaissance. Dans ce qui suit, nous allons développer la stratégie épistémologique du Pseudo-Peckham relativement à la connaissance de l'étant en tant que vrai, bon et un.

141. Cf. V. BUFFON, «*Fronesis*: connaissance et dilection du souverain bien chez les maîtres ès arts de Paris vers 1250», actes du XII Congrès international de la SIEPM (Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale), Turnhout, à paraître; EAD., *L'idéal éthique des maîtres ès arts de Paris*, chap. 3. Sur la *fronesis* chez les artiens voir aussi le célèbre article de GAUTHIER, «Arnoul de Provence et la doctrine de la *fronesis*», déjà cité en note 7.

142. Cf. ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa theologica*, Pars I, Inq. I, Tract. III, q. 1, éd. KLUMPER, p. 115: «Item, per comparationem ad animam triplicatur eadem determinatio. Nam esse rerum tripliciter comparatur ad animam: videlicet ut res ordinentur in memoria, percipiuntur intelligentia, diligantur voluntate. Est igitur in ente quolibet a causa efficiente unitas, per quam ordinetur in memoria et servetur: memoria enim ea quae retinet secundum aliquam coordinationem relationis ad 'unum' et discretionem componit. Item, a causa exemplari est veritas in quolibet ente, per quam percipitur ab intelligentia. Item, a causa finali est bonitas, per quam diligitur vel approbetur voluntate».



#### 4.1.3.1. Les transcendants comme objets de l'âme

La première application du Pseudo-Peckham, à savoir l'application épistémologique qui permet la constitution de l'éthique philosophique comme science, réside dans la caractérisation des transcendants comme *objets* de l'intellect humain. Notre commentateur établit les correspondances dès le deuxième paragraphe de son commentaire.

Or, la puissance de l'âme est double: à savoir <la puissance> spéculative ou cognitive, pour laquelle l'objet par soi est le vrai; et la <puissance> motrice, pour laquelle l'objet par soi est le bien. Et c'est pourquoi la science relative aux choses sera ou relative aux choses sous le rapport du vrai, ou relative aux choses sous le rapport du bien<sup>143</sup>.

L'auteur dédouble les puissances de l'âme en spéculative et motrice, ensuite il donne comme objet de la spéculative, le vrai, et comme objet de la motrice, le bien. Il s'agit alors d'une définition des puissances de l'âme selon l'objet propre à chacune. Il faut souligner que le concept d'*obiectum*, comme ce vers quoi tend chacune des facultés de l'âme (autant la sensitive que la rationnelle), avait vu le jour depuis quelque temps à la Faculté des arts<sup>144</sup>. Alors, la combinaison de la théorie des objets de l'âme avec la théorie des transcendants

143. PSEUDO-PECKHAM, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Prologus, §2. Cf. aussi ANONYME, *Dicit Aristoteles*, dans: C. LAFLEUR et J. CARRIER, «La *Philosophia* d'Hervé le Breton (alias Henri le Breton) et le recueil d'introductions à la philosophie du ms. Oxford, Corpus Christi College 283 (Deuxième partie)», dans: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 62 (1995), p. 359-442, Texte A, p. 380, §22: «Vnde philosophia nichil aliud est quam agregatio plurium uiarum per quas acquiruntur scientie et uirtutes: et scientia quidem <per> speculationem ueri, uirtutes autem per operationem boni».

144. Sur la naissance du mot *obiectum* voir L. DEWAN, «*Obiectum*. Notes on the invention of a word», dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 48 (1981), p. 37-96. Deux textes y sont décrits, un de Robert Grosseteste et un autre d'un maître anonyme de théologie à Paris le *De potentiis anime et obiectis* (ca. 1230), ce dernier étant — selon Dewan — le texte qui illustre pour la première fois une définition travaillée du mot. Quelque temps après, R.-A. GAUTHIER («Le Traité *De anima et de potentiis eius* d'un maître ès arts (vers 1225)», dans: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982), p. 3-55) a édité un ouvrage artien qui selon lui est utilisé par l'auteur du *De potentiis anime et obiectis* (vers 1230). Dans ce traité artien (daté vers 1225, et donc antérieur d'à peu près cinq ans au traité du théologien), on trouve effectivement la définition d'*obiectum*: «Dico autem obiectum uel ut a quo uel ut ad quod mouetur potencia, sicut color est motium uisus et uoluitum est materia uoluntatis; diuersimode enim se habet obiectum passiuæ potencie et obiectum actiuæ ad motum, ab illo enim incipit motus passiuæ potencie et ad istud terminatur motus actiuæ, quia motus passiuæ potencie est ad animam et motus actiuæ est ab anima», *ibid.*, p. 32, l. 103-108.

constitue une nouveauté en ce qui concerne l'évolution de la théorie des transcendants.

\* \* \*

Permettons-nous ici de faire un petit *excursus* pour souligner cette nouveauté qu'apporte le Pseudo-Peckham et en quelque sorte sa reprise dans la théorie des transcendants chez Thomas d'Aquin. La présentation par l'Aquinat des transcendants 'vrai' et 'bien' en tant qu'objets de l'intellect est considérée par Jan Aertsen comme «une innovation» ou «un nouvel élément»<sup>145</sup> dans la théorie des transcendants, il est frappant alors de retrouver une formulation très similaire quelques années plus tôt parmi les artiens de Paris<sup>146</sup>.

Pourtant, nous pouvons remarquer quelques différences dans la réponse de Thomas au problème posé par le Pseudo-Peckham. Chez Thomas, l'étant est l'objet de l'âme en sa totalité, ce qui — selon Aertsen<sup>147</sup> — permet l'ouverture transcendantale de l'âme qui est la condition de possibilité de la métaphysique de l'étant en tant qu'étant. La possibilité d'une science de l'étant en tant qu'étant, on le verra, pose justement un problème non négligeable à notre maître. Cependant, il suggérera une solution en s'appuyant sur l'examen des vertus intellectuelles<sup>148</sup>, d'ailleurs, la caractérisation des transcendants 'vrai' et 'bien' comme les seuls objets de l'âme intellectuelle n'empêche pas le développement d'une science de l'étant en tant qu'étant, comme on verra.

Thomas d'Aquin présentera l'étant même comme objet de l'âme alors que le bien est l'objet de la volonté et le vrai l'objet de l'intellect<sup>149</sup>:

145. Cf. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, p. 260-261.

146. Alexandre de Halès présente certes les transcendants comme reliés aux puissances de l'âme, mais il ne les présente pas comme *objets* de l'âme, c'est peut-être la raison pour laquelle Aertsen n'a pas considéré la théorie d'Alexandre comme similaire à celle de Thomas bien qu'elle puisse en être un précédent.

147. Cf. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, p. 261.

148. Cf. notre recherche sur les vertus intellectuelles dans BUFFON, *L'idéal éthique*, chapitre 3. On peut voir aussi, l'article *Fronesis*, déjà cité, n. 141.

149. THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 22, art. 10, éd. A. DONDAINE (Opera omnia, 22), Rome 1970, p. 636, 86-101: «Res autem ad animam invenitur duplicem habitudinem habere: unam secundum quod ipsa res est in anima per modum animae et non per modum sui, aliam secundum quod anima comparatur ad rem in suo esse existentem. Et sic obiectum animae est aliquid dupliciter: uno modo in quantum natum est esse in anima non secundum esse proprium sed secundum modum animae, id est spiritualiter, et haec est ratio cognoscibilis in quantum est cognoscibile; alio modo est

étant (*ens*) vrai (*uerum*) bien (*bonum*) correspondent à  
 âme intellect volonté<sup>150</sup>

Il s'agit d'une attribution analogue à celle qu'établit Alexandre de Halès quand il attribue les transcendants à la mémoire, à l'intelligence et à la volonté. Même s'il ne les assigne pas comme *objets* de l'âme, il détermine une certaine relation de l'âme avec eux, et en ce sens il nous semble proche de la théorie du Pseudo-Peckham ainsi que de celle de Thomas d'Aquin. Même si le seul à établir explicitement le lien d'objet entre l'étant et l'âme semble être Thomas<sup>151</sup>, Alexandre, quant à lui, précise que «l'étant est le premier intelligible»<sup>152</sup> (bien sûr il établit en plus d'autres liens avec les puissances de l'âme, comme on l'a vu), ce qui signifie implicitement mais clairement que l'étant est l'*objet* de l'âme intellectuelle. Nous pouvons apprécier alors que notre maître se trouve bien au courant des discussions contemporaines les plus poussées sur, dans ce cas, la question des transcendants, voire, il y apporte des précisions originales, utilisées par la suite. Par conséquent, son analyse nous fournira des éléments importants pour l'étude de la philosophie de son époque.

\* \* \*

Dans le texte du paragraphe 2 du commentaire<sup>153</sup>, nous pouvons reconnaître dans les objets des puissances de l'âme deux transcendants: le vrai et le bien. Ainsi, on trouve des sciences relatives aux étants dans la mesure où ils sont vrais et des sciences relatives aux étants dans la mesure où ils sont bons. Or, le fait de considérer les

aliquid obiectum animae secundum quod ad ipsum anima inclinatur et ordinatur secundum modum ipsius rei in se ipsa existentis, et haec est ratio appetibilis in quantum est appetibile».

150. THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, art. 1, éd. DONDAINE, p. 5, l. 150-161. «Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud, et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente; hoc autem est anima, quae 'quodam modo est omnia', ut dicitur in III *De anima*: in anima autem est vis cognitiva et appetitiva; convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, unde in principio *Ethicorum* dicitur quod 'bonum est quod omnia appetunt', convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum».

151. Cf. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, p. 430-431. Cf. ci-dessus, n. 149 et 150.

152. Cf. ci-dessus, n. 130.

153. Cf. ci-dessus, n. 143.

transcendants comme objets de l'âme limite leurs sujets jusqu'à un certain point seulement, car si on considère les deux aspects des transcendants, à savoir l'aspect notionnel ou le mode d'intelliger et l'aspect référentiel ou mode des supposés, alors il en résulte que les sciences ne portent pas sur des portions limitées de l'étant mais sur tous les étants, bien qu'en considérant des aspects notionnels différents. Par exemple, comme nous avons vu, la philosophie morale, en tant qu'elle porte sur tout le domaine du bien, peut porter aussi sur Dieu, en tant qu'il est le souverain bien<sup>154</sup>.

4.1.3.2. Sources de l'application des transcendants à l'âme  
Maintenant, il faut déterminer les sources explicites de cette application des transcendants. Notre maître la présente comme provenant d'Aristote:

Autour du premier <point en question, on procède> ainsi: le rapport des puissances et des objets est le même, mais l'objet de l'intellect spéculatif est le vrai, tandis que <l'objet de l'intellect> pratique <est> le bien, comme on trouve dans le troisième <livre du traité> *De l'âme*. Mais, comme il est dit au même endroit, l'intellect spéculatif devient par extension pratique<sup>155</sup>.

La source artienne la plus ancienne est le *De anima et de potenciis eius* (vers 1225)<sup>156</sup>, dans laquelle se nourrit à son tour Philippe le Chancelier (dans sa *Summa de bono*, vers 1225-1228)<sup>157</sup>. L'opuscule artien contient, d'une part, une des premières occurrences du concept d'*obiectum* et, d'autre part, la relation entre la connaissance et le vrai, et l'affection et le bien; mais il ne présente pas cela comme un lien de puissance et d'objet.

154. Cf. PSEUDO-PECKHAM, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Prologus, q. 2, §37 et §45.

155. PSEUDO-PECKHAM, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Prologus, q. 1, §8.

156. ANONYME, *De anima et de potenciis eius*, éd. GAUTHIER, p. 50, 437-440: «Sequitur de intellectu separabili, cuius una pars est in cognitione veri, alia pars est in affectione boni. Pars illa que est in affectione boni dicitur intellectus practicus, altera pars dicitur intellectus speculatiuus. Et sunt eadem potencia: intellectus enim cognoscitiuus conuertitur in affectiuum». Et plus haut dans le même texte: «una et eadem potencia, que primo dicitur cognitiua respectu veri, cum iudicat illud esse bonum et afficitur circa illud, dicitur affectiua respectu boni, ita ut prima ratio sit speculatiua, secunda sit practica»; *ibid.*, p. 48, l. 410-413.

157. PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de bono*, éd. WICKI, p. 193, 33-36: «Cum sit quedam vis anime contemplatiua veri [...], erit altera similiter in bonum affectiua».

Pour déceler la constitution de ce lien chez le Pseudo-Peckham, il faut analyser le fragment du *De anima* que cite notre maître; dans le livre III (433a13-15), il est affirmé que les deux principes du mouvement local sont l'intelligence et l'appétit, «mais il s'agit de l'intelligence qui raisonne en vue d'un but et qui est propre à exécuter l'action (elle diffère d'ailleurs de l'intelligence spéculative par sa fin)»<sup>158</sup>. La *reportatio* de l'ancienne traduction du *De anima* éditée par R.-A. Gauthier dit:

Donc, l'une et l'autre de ces <facultés>, <à savoir> l'intellect et l'appétit, sont motrices selon le lieu. Or, l'intellect, qui à cause de quelque chose raisonne et est pratique, diffère toutefois du spéculatif par la fin<sup>159</sup>.

Ce texte ne semble pas être la source de notre maître, mais considérons maintenant quelle est l'interprétation littérale que les maîtres font de ce passage. Le commentaire anonyme sur le *De anima* (ca. 1246-1247) édité par C. Bazán analyse le même texte, mais donne l'explication suivante dans la *sententia*:

... parce que la fin de l'intellect spéculatif est le vrai, alors que la fin de l'intellect pratique est le bien<sup>160</sup>.

Voici une interprétation plus proche de celle de notre maître mais cet auteur considère le vrai et le bien comme *fnis* des intellects et non comme des *objets*. Interprétation qui semble courante parmi les maîtres ès arts de l'époque. Mais il existe encore un autre domaine où l'on attribue le vrai et le bien comme la fin des sciences spéculatives et pratiques respectivement, il s'agit d'une division très populaire dans les introductions à la philosophie (toujours sans relation avec la

158. Cf. ARISTOTE, *De anima*, III, 10, trad. R. BODÉÛS, Paris 1993, p. 244. Voici le texte d'Aristote en question (*De anima*, III, 10, 433a14-15): «νοῦς δὲ ὁ ἐνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικὸς διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει».

159. ARISTOTE, *De anima*, III, 10, 433a14-15 dans: ANONYME, *Lectura in librum de anima (c. 1245-1250) a quodam discipulo reportata (Ms. Roma, Naz. V. E. 828)*, éd. R.-A. GAUTHIER, Grottaferrata 1985, p. 491: «Vtraque ergo hec motiua secundum locum, intellectus et appetitus, sunt. Intellectus autem qui propter aliquid ratiocinatur et practicus est, differt autem a speculatiuo fine».

160. ANONYME, *Sententia super II et III De anima (c. 1246-1247)*, III, Lectio 8, éd. C. BAZÁN, texte du *De anima Vetus* établi par K. WHITE, Louvain-la-Neuve / Louvain / Paris 1998, p. 497-498: «[...] quia finis intellectus speculatiui est uerum, finis autem intellectus practici est bonum».

doctrine des transcendants) qui est prise d'Avicenne<sup>161</sup>; on la trouve très clairement dans l'introduction *Vt testatur Aristotiles*:

Or, cette <science> libérale se divise en pratique et spéculative. Et cette division est indiquée par Avicenne, qui dit, en effet, que la perfection de l'homme consiste en deux choses, <à savoir> dans la connaissance du vrai et dans la recherche du bien. Et c'est pourquoi <l'homme> eut besoin d'une double science, à savoir la première pour le disposer à la connaissance du vrai — et on l'appelle spéculative — et la seconde pour le disposer à l'amour ou à la recherche du bien — et on l'appelle pratique<sup>162</sup>.

Cette même caractérisation se trouve aussi dans l'introduction *Vt ait Tullius*<sup>163</sup> et dans l'introduction *Felix nimium*<sup>164</sup>. En ce qui concerne

161. AVICENNE, *Logica*, Venise 1508, f. 2ra-rb: «Dicimus quod intentio philosophie est comprehendere ueritatem omnium rerum quantum possibile est homini comprehendere. Res autem que sunt: aut habent esse non ex nostro arbitrio uel opere; uel habent esse ex nostro arbitrio et opere. Cognitio autem rerum primi membri uocatur philosophia speculatiua. Sed cognitio rerum secundi membri uocatur philosophia actiua. [...] Finis ergo philosophie speculatiue est cognitio ueritatis, finis uero philosophie practice est cognitio bonitatis». Voir aussi, AVICENNE, *Liber de philosophia prima siue de scientia diuina*, I, 1, éd. S. VAN RIET, Louvain / Leiden 1977, p. 1, 7 – 2, 19; GUNDISSALINUS, *De diuisione philosophie*, éd. L. BAUR, Münster 1903, p. 12, l. 5-7; et ALGAZEL, *Metaphysica*, éd. J.T. MUCKLE, Toronto 1933, p. 1-5.

162. ANONYME, *L'Introduction à la philosophie "Comme l'atteste Aristote" / «Philosophia "Vt testatur Aristotiles"» vers 1265*, trad. C. LAFLEUR et J. CARRIER, Québec 2004, p. 5, §14; ANONYME, *Vt testatur Aristotiles*, éd. C. LAFLEUR, «L'introduction à la philosophie *Vt testatur Aristotiles* (vers 1265-1270)», dans: *Laval théologique et philosophique*, 48: 1 (1992), p. 81-107, p. 102, §14: «Hec autem liberalis diuiditur in practicam et speculatiuam. Et innuitur ista diuisio ab Avicenna qui dicit quod perfectio hominis consistit in duobus, in cognoscendo uerum et prosequendo bonum. Et ideo indiguit duplici scientia, scilicet que ordinat ipsum ad cognitionem ueri, et hec dicitur speculatiua, et alia que ordinat ipsum ad dilectionem seu prosequendum boni et hec dicitur practica».

163. G. DAHAN, «Une introduction à l'étude de la philosophie: *Vt ait Tullius*», dans: LAFLEUR et CARRIER, *L'enseignement de la philosophie*, p. 49, §13: «Diuiditur autem liberalis scientia in theoreticam siue speculatiuam et practicam. Hanc autem diuisionem innuit Avicenna in sua *Philosophia*, ubi dicit quod perfectio hominis est in quantum homo est in cogitando uerum et diligendo uel operando bonum. Secundum hoc ergo est quedam scientia que ordinat hominem ad cognitionem ueri, et hec dicitur speculatiua, quedam que ordinat ad operandum bonum, et hec dicitur practica; *praxis* uero idem est quod operatio».

164. LAFLEUR et CARRIER, «La *Philosophia* d'Hervé le Breton (Deuxième partie)», Texte D, p. 405, §11: «Ista uero liberalis scientia diuiditur in practicam et speculatiuam, et innuitur ista diuisio ab Avicenna. Dicit enim quod perfectio hominis consistit in duobus, scilicet in cognoscendo uerum et prosequendo seu diligendo bonum. Et secundum hoc indiguit duplici scientia, una que ordinaret ipsum ad cognitionem ueri, et hec dicitur speculatiua, et alia que ordinat ipsum ad dilectionem boni, et hec dicitur practica».

la *Commendatio «dicit Aristotiles»*, on y trouve quelque chose de différent, emprunté encore à Avicenne:

... la philosophie n'est rien d'autre que l'addition de plusieurs voies par lesquelles s'acquièrent les sciences et les vertus. Et certes la science <s'acquiert> par la spéculation du vrai, mais les vertus par l'opération du bien<sup>165</sup>.

Finalement, nous pouvons supposer que dans l'environnement intellectuel du XIII<sup>e</sup> siècle existent toutes les conditions nécessaires pour cette application: la naissance de la théorie des transcendants chez Philippe; la théorie des objets des facultés de l'âme chez les artiens et les maîtres en théologie de Paris; ainsi que la correspondance du domaine du spéculatif (intellect ou science) avec le vrai et du domaine du pratique avec le bien, élément pris par les maîtres dans l'œuvre d'Avicenne. Mais c'est le Pseudo-Peckham qui introduit les objets de l'intellect dans le contexte de la question des concepts transcendants en faisant des transcendants les objets de l'intellect. Or, il ne faut pas oublier que selon cette doctrine, dans les référents, le vrai, le bien, l'étant et l'un sont convertibles. Cela implique que même si l'objet des sciences spéculatives et celui de la science morale sont différents, les supposés (ou référents) de leur sujet est le même, mais ces derniers sont visés par chacune des sciences sous un aspect notionnel différent, une signification différente.

#### 4.1.3.3. L'objet de la métaphysique (corollaire)

De l'attribution, faite par le Pseudo-Peckham, des transcendants comme objets de chaque faculté de l'âme peuvent découler des conséquences inattendues. Car on a attribué à l'intellect spéculatif le vrai et à l'intellect pratique le bien, mais il semble qu'aucune des facultés de l'âme n'entraîne des rapports à l'un et à l'étant, ce qui pose le problème de la possibilité d'une science de l'étant en tant qu'étant — toujours du point de vue de la notion. Alors, reste cette question centrale que le maître se pose: y a-t-il une science relative aux étants selon qu'ils sont étants et selon qu'ils sont uns?

165. ANONYME, *Aristote dit/Dicit Aristotiles*, trad. C. LAFLEUR et J. CARRIER, dans: *Autour d'Hervé le Breton, maître ès arts de Paris*, Québec 2004, p. 8, §22; ANONYME, *Dicit Aristotiles*, cf. LAFLEUR et CARRIER, «La *Philosophia* d'Hervé le Breton (Deuxième partie)», Texte A, p. 381, §22: «... philosophia nichil aliud est quam agregatio plurium viarum per quas acquiruntur scientie et uirtutes: et scientia quidem per speculationem ueri, uirtutes autem per operationem boni».

De même, puisque les sciences se distinguent selon le bien et le vrai, pourquoi pas selon l'étant et l'un — en effet, quoique le philosophe premier considère l'étant <purement et> simplement, pourtant <il le considère selon> le point de vue du vrai<sup>166</sup>.

L'auteur répond par la négative, parce que la science exprime une relation de la chose avec l'âme intellectuelle, mais les choses n'ont pas de relation avec l'âme intellectuelle en tant qu'étants ou en tant qu'unités, en réalité, les choses n'ont une relation avec l'âme intellectuelle qu'en tant que vraies ou en tant que bonnes, dans le mode d'intelliger (ou mode d'intellection); ce qui ne nuit pas au fait que les sciences vont traiter à la limite des étants mêmes, en tant que le vrai et le bien sont convertibles avec l'étant dans le mode des supposés.

<En réponse> au dernier <argument>, il faut dire que la science est un habitus de l'âme selon la partie intellectuelle. Et c'est pourquoi la science doit être proprement relative à ce qui dit une relation à l'âme intellectuelle et à ses puissances. Or, l'étant sous le rapport de l'étant ou de l'un ne dit pas cette relation, mais <il la dit> sous le rapport du bien et du vrai, comme il est patent à partir de leurs définitions. En effet, comme le veut Hilaire: «Le vrai est ce qui est de soi déclaratif ou manifestatif». Voilà la relation avec la partie cognitive <de l'âme intellectuelle>. Pareillement Anselme: «Le bien est ce qui est désiré par tous»<sup>167</sup>, et ici: «le bien est ce que toutes <choses> convoitent». Voilà la relation avec la <partie> motrice <de l'âme intellectuelle>, et à cause de cela la science est relative plutôt à l'étant sous le rapport du vrai et sous le rapport du bien<sup>168</sup>.

166. PSEUDO-PECKHAM, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Prologus, q. 1, §19.

167. Nous n'avons pas trouvé cette citation chez Anselme. Or, notamment chez Albert le Grand (voir ci-dessous, §27), il y a une citation d'Anselme immédiatement après celle d'Hilaire: «et Anselmus, quod 'veritas est rectitudo sola mente perceptibilis'». Ailleurs notre maître attribue cette citation à Denys, ce que fait aussi PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de bono*, éd. WICKI, Prologus, questio 1, p. 6, l. 17-18. PS.-DENYS, *De divinis nominibus*, 4, 4 (PG, 3, 700 A-B), trad. IOH. SARRACENI (*Dionysiaca*, recueil présentant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués à Denys l'Aréopagite, Bruges, Desclée de Brouwer, 1937) t. I, p. 168. ALEXANDRE DE HALÈS l'attribue à BOÈCE (*De consolazione Philosophiae*, III, pr. 10) dans sa *Summa theologica*, éd. Collège S. Bonaventure, Ad claras Aquas 1924, t. 1, Pars I, Inq. I, Tract. III, Q. 104, p. 163: «Unde descriptio Boethii est: Bonum est quod desideratur ab omnibus». En effet, c'est l'attribution correcte, cf. BOÈCE, *De consolazione Philosophiae*, éd. C. MORESCHINI, Monachii / Lipsiae 2000, p. 85, 128-129 (PL, 63, 768C-769A): «Cum igitur omnia boni gratia petantur, non illa potius quam bonum ipsum desideratur ab omnibus», et encore, *ibid.*, pr. 11, p. 91, 118-121 (PL, 63, 774C): «Quis esset, inquit, rerum omnium finis? Id est enim perfectio, quod desideratur ab omnibus: quod quia bonum esse collegimus, oportet, rerum omnium finem bonum esse fateamur».

168. PSEUDO-PECKHAM, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Prologus, q. 1, §27.



L'auteur ici semble abandonner la possibilité d'une science de l'étant en tant qu'étant, même s'il semblait sauver d'emblée cette possibilité en posant que le philosophe premier considère l'étant absolument (*simpliciter*). Or, les sciences sont possibles à partir d'une relation de notre âme avec les choses (§2), mais l'âme intellectuelle se relie aux choses soit par sa partie pratique qui saisit le bien — ou la fin en tant que le bien est désiré par tous —, soit par sa partie spéculative qui saisit le vrai (selon Hilaire, ce qui de l'étant nous est manifesté). Si on le considère par rapport à Alexandre de Halès, notre maître est un défenseur de la psychologie aristotélicienne en concurrence avec la structure tripartite augustinienne de l'âme que présente Alexandre; le Pseudo-Peckham défend prioritairement le point de vue qu'il considère aristotélicien et donc philosophique.

Par ailleurs, même si cette position semble à première vue négative en ce qu'elle laisse l'étant épistémologiquement de côté, elle l'inclut toujours dans l'âme qui est un étant connaissant. En effet, l'âme est un étant et, en tant qu'étant, elle est; elle rejoint ainsi l'ensemble des étants en ce qu'ils sont des étants. Mais il existe une autre manière par laquelle l'âme peut rejoindre les étants, en tant qu'ils sont vrais, et c'est ainsi qu'elle les connaît par l'intellect spéculatif, qui a un rapport au vrai, à ce que l'étant manifestement est. Finalement, l'âme aussi perçoit ce qui est le bien (ou la finalité dans l'étant), vers lequel elle-même tend.

En outre, les transcendants sont convertibles dans les supposés, qui sont des individus réels. Alors, parlant de manière référentielle (*in suppositis*), il n'y a pas de différence entre l'étant, l'un, le vrai et le bon, par conséquent, ce que l'âme apprend du référent, dans n'importe quelle perspective que ce soit, c'est d'elle-même qu'elle l'apprend.

Il faudrait encore rapprocher les deux façons d'être des transcendants, à savoir en Dieu et dans les créatures. Or, de même que les transcendants sont convertibles dans les créatures, de même ils sont convertibles en Dieu. Pourtant, tout est en Dieu à son degré maximal; alors comme il est le Premier existant, il est souverainement un, souverainement vrai, et le souverain bien, vers lequel tous tendent. Comment l'âme humaine peut-elle alors aspirer à se rapprocher du Premier principe? Évidemment, les concepts transcendants offrent une voie de rapprochement épistémologique (mode d'intelliger ou

mode d'intellection); quant au domaine de la réalité (le supposé), le fait que l'âme humaine soit créée *ex nihilo*<sup>169</sup> lui nuit, parce que cela l'affuble d'un défaut apparemment insurmontable. En fait, cette imperfection n'est pas insurmontable, parce que l'âme par son propre travail peut se débarrasser de cette faiblesse par la voie des vertus intellectuelles, qui la rapprochent de plus en plus du Premier principe (en tant que souverain bien) à partir de la simplification et de l'unification de l'âme en elle-même, ce qui rend possible l'assimilation et l'union avec le souverain bien qu'est Dieu<sup>170</sup>.

#### 4.1.4. Synthèse

Pour résumer notre parcours des transcendants, Philippe le Chancelier confectionne cette théorie et, à leur tour, Alexandre de Halès, Albert le Grand et Thomas d'Aquin en étendent l'usage à l'épistémologie pour créer une justification théorique de la théologie.

Le Pseudo-Peckham, quant à lui, propose de surcroît une justification épistémologique de la science morale; une fois l'éthique fondée comme science pratique, qui a pour objet le bien, le Pseudo-Peckham rappelle que le bien, l'un, le vrai et l'étant sont convertibles dans les supposés et donc en atteignant l'un d'eux, on les atteint tous dans un certain sens. Même si, dans le domaine de la définition, les transcendants diffèrent entre eux, le fait de coïncider dans les supposés donne à l'éthique une force d'une envergure que n'avaient pas les sciences pratiques, la force d'atteindre l'individu réel en son noyau le plus intime.

Pour les maîtres ès arts et pour leur compétence comme éthiciens, l'assignation des transcendants comme objets de l'âme présente

169. Cf. PSEUDO-PECKHAM, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Lectio I, q. 2, F, f. 3vb, O, f. 4ra: «Respondendum quod creatura omnis est ex nichilo et ab aliquo. Secundum hoc defectus creature potest comparari ad illud ex quo est creatura, et secundum hoc creatura ratione defectus non appetit uel mouetur ad bonum set potius ad non esse siue malum. Vel potest considerari per comparationem ad illud a quo, et secundum hoc creatura, ratione defectus quem habet respectu cause a qua nata est perfici et compleri, appetit Primum ens siue summum bonum ».

170. Pour une analyse détaillée de cette affirmation, voir V. BUFFON, «L'assimilation au divin à la Faculté des arts de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle», à paraître dans: Actes du IV Congrès de la FIDEM *Coexistence et Coopération au Moyen Âge*; EAD., *L'idéal éthique des maîtres ès arts de Paris*, chapitre 3, avec PSEUDO-PECKHAM, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Lectiones XXI et XXII, F, f. 32va-36rb; O, f. 28rb-30vb; P, f. 12ra-rb.

principalement la possibilité d'élargir le domaine abordé par l'éthique philosophique. Or, selon la doctrine des transcendants, dans les choses, dans le domaine des individus réels qui sont les supposés ou référents des termes, le vrai, le bien, l'étant et l'un sont convertibles. Cela implique que même si l'objet des sciences spéculatives et celui de la science morale sont différents dans le mode d'intelliger, le supposé de leur sujet est le même, mais seulement ce dernier est visé par chacune des sciences sous un aspect notionnel différent, une signification différente. L'accès à l'étant à travers la science morale est de cette façon aussi noble qu'à travers les sciences spéculatives.

#### 4.2. Le bien comme sujet de l'éthique

Dans la période que nous examinons, les artiens s'accordent pour dire que le bien est le sujet de l'éthique<sup>171</sup>. Il s'agit pourtant d'une question incontournable pour introduire les étudiants à l'étude des *libri Ethicorum*. Des nuances s'ajoutent alors, pour une confection plus fine des questions. Dans la question 2 du prologue le Pseudo-Peckham se demande si la science morale porte sur le bien tout simplement (*simpliciter*) dans la mesure où il abstrait du bien créé et du bien incréé ou si cette science se restreint au bien créé<sup>172</sup>. Or, il utilise la question comme un exercice d'argumentation, puisque, comme il le dit lui-même, il veut résoudre les arguments *pro* et *contra*<sup>173</sup>.

##### 4.2.1. Sur les acceptions de 'bien' et sur l'erreur par rapport au bien

La deuxième question comporte deux articles, dans le premier desquels l'auteur pose la question: de quelle sorte de bien traite la science morale? Est-ce du bien tout court (*simpliciter*) abstraction faite du fait qu'il soit créé ou incréé? Ou se concentre-t-elle soit sur le bien créé soit sur le bien incréé? D'abord, il fournit des arguments en faveur de

171. ARNOUL DE PROVENCE, *Divisio scientiarum*, dans: C. LAFLEUR, *Quatre introductions à la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Montréal / Paris 1988, p. 335-336; ANONYME, *Dicit Aristoteles*, éd. LAFLEUR, p. 383, §33; KILWARDBY, *Scriptum super libros Ethicorum*, Cambridge, Peterhouse, 206, f. 285rb, Prague, Národní knihovna České Republiky (auparavant Universitní knihovna), III F 10, f. 1rb; ANONYME, *Guide de l'étudiant*, éd. LAFLEUR, §73-77.

172. Cf. ci-dessous, PSEUDO-PECKHAM, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Prologus, q. 2, §28

173. Cf. ci-dessous, PSEUDO-PECKHAM, *o.c.*, Prologus, q. 2, §37.

la thèse que le bien est pris en tant qu'il est abstrait du fait d'être créé ou incréé (§29-31). Ensuite, il avance des arguments en faveur de la thèse selon laquelle le bien, sujet de l'éthique, est contraint au bien créé (§32-34). Après, on trouve un couple d'arguments qui fonctionne comme une question indépendante (§35-36) dont on trouve la réponse et solution au §45. La réponse de la question (§37), un peu inattendue, indique que «dans cette doctrine, Aristote traite du bien créé, comme de la vertu et de la félicité créée. Cependant, afin de résoudre <tous> les arguments, admettons à la fois: et qu'il traite de la félicité créée et qu'il traite de la félicité incréée»<sup>174</sup>. Les réponses aux arguments du *propositum* ne portent pas la force de la réfutation. Or, lorsqu'on arrive aux solutions des arguments de l'*oppositum*, masquées sous une formulation conditionnelle: «si nous voulons soutenir qu'il traite de la félicité incréée ...», on trouve probablement la pensée véritable de l'auteur. Finalement, on lit dans la dernière solution au couple d'arguments (§35-36) qui postulent d'une part que le bien univoque est le sujet de l'éthique et d'autre part qu'il ne l'est pas:

Je dis, au contraire, que l'unité d'univocation n'est pas toujours requise pour l'unité du sujet d'une science, par contre, l'unité d'analogie suffit. D'où, Aristote <dit> au troisième <livre> de la *Métaphysique*: «de n'importe quelles <choses> qui ont une nature une ou une analogie une, d'elles il peut y avoir une doctrine une»; par cela, il peut être évident que la <science> morale entend <traiter> non seulement du bien dans la mesure où il se limite à la félicité, ou seulement à la vertu, mais dans la mesure où il se relie de façon commune à l'une et à l'autre. Cependant, il ne faut pas comprendre que <la science morale> les considère de façon égalitaire, au contraire: tout comme le philosophe premier considère les accidents en tant qu'ils renvoient aux substances qui sont leurs principes et <leur> être d'une certaine manière — selon qu'il dit que les définitions des accidents reçoivent un ajout — et les substances engendrables et corruptibles <sont considérées des accidents> dans la mesure où <elles renvoient> à la substance première qui est la cause et le principe de toutes les autres <choses>; ainsi <le philosophe> moral traite du bien dans les opérations à cause du bien de la vertu ou de l'habitus, et <il> considère le bien dans la vertu dans la mesure où il est ordonné vers la félicité. D'où il considère la félicité par soi et premièrement et principalement, tandis qu'il considère les autres <choses> en raison de la félicité et en tant qu'ordonnées à elle<sup>175</sup>.

174. Cf. ci-dessous, PSEUDO-PECKHAM, *o.c.*, Prologus, q. 2, §37.

175. Cf. ci-dessous, PSEUDO-PECKHAM, *o.c.*, Prologus, q. 2, §45.

Notre auteur justifie la pluralité des sujets sur lesquels traite la science morale en les hiérarchisant suivant un parallèle avec la métaphysique. Les actes humains et les vertus sont considérés dans cette science dans la mesure où ils sont ordonnés vers la félicité.

Par ailleurs, le Pseudo-Peckham semble préoccupé par les particularités de la méthode que chaque science doit utiliser selon sa spécificité. Il distingue trois acceptions de bien, le bien de nature, le bien en général et le bien selon la circonstance; ensuite il se demande sur lequel de ces trois types de biens porte la science morale. Sa réponse sera tout à fait cohérente avec sa présentation antérieure de la théorie des transcendants:

Il faut savoir que la philosophie morale considère le bien qui est bien par nature, comme la félicité et la vertu, mais non dans la mesure où il sont un bien par nature mais <plutôt> à partir de l'habitude; en effet, autrement, elle ne serait pas appelée 'morale', d'où, tout comme on dit que le logicien considère la chose de la nature non de manière naturelle, ainsi il faut dire que le moraliste considère ce qui est un bien par nature non d'une manière naturelle mais morale. Or, l'identité ou la diversité de la chose n'établit pas l'identité ou la diversité dans la science, mais <c'est> la manière de considérer <la chose> ou de <]>interpréter qui diffère selon la notion <qui établit l'identité ou la diversité dans la science><sup>176</sup>.

Dans ce sens, le bien dont parle le moraliste, même s'il s'agit d'un bien de la nature, est étudié pourtant dans la mesure où il est le produit de l'habitude. Ensuite, cette considération épistémologique est précisée, puisque la spécificité de chaque science ne dépend pas des sujets que chaque science examine, mais plutôt de la méthode de chaque science ainsi que des notions des sujets que chaque science aborde<sup>177</sup>. Cette formulation comporte un certain rapport avec la théorie des concepts transcendants déjà scrutée dans la première question. En effet, dans la théorie des transcendants les supposés sont les mêmes, mais ils sont étants, uns, bons, vrais, selon une diversité de notion (*ratio*). Ici aussi c'est la manière de considérer la chose (*modus considerandi*) qui diffère selon la notion (*circa rationem differens*), mais la chose dans sa nature (*modo naturali*) est la même.

La distinction des sciences suivant leur méthode ou leur point de vue (*modus considerandi*) sera fondamentale dans l'épistémologie des

176. Cf. ci-dessous, PSEUDO-PECKHAM, *o.c.*, Prologus, q. 2, §51.

177. Cf. *ibid.*

artiens des années 1270<sup>178</sup>, qui privilégient ce critère en dépit du critère prenant le sujet comme distinction<sup>179</sup>. Le Pseudo-Peckham nous fournit donc, une des premières formulations — sommaire, certes — de ce critère chez les artiens<sup>180</sup>.

Même si la félicité est par nature un bien en soi, la philosophie morale concerne les actes qui procèdent de nous-mêmes et concrétisent l'habitude<sup>181</sup>. C'est précisément par notre agir que nous avons le pouvoir de rendre la félicité effective en nous, et en ce sens notre félicité est causée par nous<sup>182</sup>. Cet agir est aussi considéré comme un acte d'union de l'homme avec la félicité en tant que nature<sup>183</sup>. Ainsi à propos de la félicité comme souverain bien, on distingue le souverain bien en tant que substance, lequel s'identifie avec le Premier principe, et le souverain bien pour nous, lequel en tant que fruit de notre action dépend de notre agir, mais constitue en même temps une sorte de manifestation en nous du Premier principe<sup>184</sup>. Cette distinction donne lieu à la terminologie *bonum increatum-bonum creatum* attestée aussi comme *bonum causatum-bonum incausatum*, qui se trouve déjà dans la littérature théologique<sup>185</sup>.

#### 4.2.2. La félicité et la vertu comme sujets de l'éthique

Cette distinction de deux niveaux d'analyse de la félicité — à savoir un niveau spéculatif, où l'on considère le bien *substantiel*, et un niveau

178. Voir D. PICHE, «L'enjeu épistémologique», dans: *La condamnation parisienne de 1277*, Paris 1999, p. 183-225; F. PIRONET, «Théologie révélée versus théologie philosophique», *Philosophiques* 31 (2004), p. 311-347.

179. Cf. surtout PIRONET, «Théologie révélée versus théologie philosophique», *passim*.

180. Cette nuance ne semble pas avoir été perçue par G. WIELAND (*Ethica-Scientia Practica*, p. 162); il considère seulement le fait que le sujet de l'Éthique est le bien par nature, mais ne donne pas de poids au mode de considération de chaque science.

181. Cf. ci-dessous, PSEUDO-PECKHAM, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Prologus, q. 2, §51.

182. Cf. *ibid.*

183. WIELAND (*Ethica-Scientia Practica*, p. 162) privilégie cette interprétation.

184. Cf. PSEUDO-PECKHAM, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Prologus, q. 2, §51. Aussi cf. la définition de *beatitudo* dans PSEUDO-PECKHAM, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Lectio I, q. 2, a. 2, Solutio ad II, F f. 4ra; O f. 4rb: «Beatitudo enim nominat summum bonum in quantum habet esse in nobis per cognitionem et affectum, et non solum sicut efficiens uel finis, set summum bonum nominat ipsum sub ratione finis uel efficientis solum». Pour une étude sur la Leçon I cf. V. BUFFON, «*Omnia appetunt bonum*: l'interprétation de la *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam* du Pseudo-Iohannes Peckham», à paraître dans: *Analytica. Revista de Filosofía*.

185. Cf. WIELAND, *Ethica-Scientia practica*, p. 163.

pratique, où l'on considère la félicité comme but de l'action humaine — est mise en relief dans la troisième question où l'auteur se demande si l'on parle dans cette science de la félicité en tant que sujet<sup>186</sup>.

Dans la quatrième question, le Pseudo-Peckham justifie l'ordre des matières dans l'*Éthique à Nicomaque*, c'est-à-dire, le fait qu'Aristote traite d'abord du bonheur et ensuite de la vertu. Pour ce faire, il examine les différentes sortes de priorités: temporelle, substantielle et accidentelle<sup>187</sup>.

Dans la cinquième question, notre auteur s'interroge sur la source de l'erreur dans l'homme. Mais il semblerait que, puisque le Premier est parfait, l'âme qu'il crée peut être parfaite et donc incapable d'erreur. La solution distingue différentes sortes de volonté, ce qui est aussi considéré dans la sixième question<sup>188</sup>. Une autre difficulté réside dans l'appétit du bien, car, si tous désirent le bien et si l'appétit entraîne nécessairement l'agir, alors l'agir devrait être nécessairement bon<sup>189</sup>. La réponse met en place une distinction entre l'appétit naturel et l'appétit délibératif ou électif. L'appétit naturel tend toujours vers le bien, tandis que l'appétit délibératif tend vers le bien et vers le mal<sup>190</sup>.

Dans la sixième question, le Pseudo-Peckham enquête sur la cause du mal. Au départ, il classe les causes en deux catégories: les causes extérieures (le délectable) et les causes intérieures. Ces dernières se divisent en deux groupes: causes intérieures incitatives comme les sens, et causes intérieures exécutives comme la volonté. Mais la volonté fait aussi l'objet d'une double considération: soit comme nature, soit comme volonté. Comme nature, elle tend seulement vers le bien, mais comme volonté, elle peut être considérée de trois manières: en relation au principe duquel elle procède, ou en relation à la fin vers laquelle elle tend, ou enfin en relation à ce à partir de quoi elle est faite, c'est-à-dire à partir du néant; selon cette dernière considération la cause du mal est dans l'homme<sup>191</sup>.

186. Cf. ci-dessous, PSEUDO-PECKHAM, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Prologus, q. 3, §52. Une bonne analyse de cette question se trouve chez WIELAND, *Ethica-Scientia practica*, p. 163.

187. Cf. ci-dessous, PSEUDO-PECKHAM, *o.c.*, Prologus, q. 4, §71-73.

188. Cf. ci-dessous, PSEUDO-PECKHAM, *o.c.*, Prologus, q. 5, §79, solution au §91.

189. Cf. ci-dessous, PSEUDO-PECKHAM, *o.c.*, Prologus, q. 5, §74.

190. Cf. ci-dessous, PSEUDO-PECKHAM, *o.c.*, Prologus, q. 5, §85.

191. Cf. ci-dessous, PSEUDO-PECKHAM, *o.c.*, Prologus, q. 6, §96.

Tous les sujets abordés dans le prologue du commentaire seront réexaminés, dès que l'occasion se présentera, dans une ou plusieurs leçons du commentaire, mais dans le prologue sont déterminées les bases sur lesquelles seront discutées et précisées d'autres questions par la suite<sup>192</sup>. Ce commentaire s'avère le plus étoffé des commentaires de son époque, voire des temps qui suivront, car il apporte de nombreux développements très précis et très variés en ce qui concerne les trois premiers livres de l'*Éthique*. Des questions posées par l'auteur deviendront classiques et seront reprises dans plusieurs commentaires tout au long du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>193</sup>.

## 5. Normes de l'édition

### 5.1. L'orthographe

Notre édition conserve l'orthographe des témoins principaux. Lorsqu'il y a manque d'uniformité, nous adoptons la forme la mieux attestée par les manuscrits. Quand un mot figure en abrégé dans tous les témoins manuscrits, nous résolvons les abréviations en tenant compte du contexte orthographique du XIII<sup>e</sup> siècle, dont nous énumérons quelques caractéristiques ci-dessous.

Puisque nos scribes n'en font pas usage, les diphtongues ne sont pas incluses dans l'édition. Plutôt que les lettres «v» et «j» (rarement attestées), les scribes — dont nous suivons éditorialement l'usage — préfèrent «u» et «i» respectivement. En majuscule la lettre «u» devient «V». Quant à l'usage du *-ti-* ou *-ci-* devant une autre voyelle, nos scribes en font parfois un usage indistinct; de plus, à l'occasion, il demeure paléographiquement incertain qu'il s'agisse d'un «c» ou d'un «t». Nous avons donc uniformisé le texte en adoptant systématiquement la forme *-ti-*.

192. Par exemple, la distinction des sortes d'appétit sera reprise pendant la leçon 1 (cf. l'article cité V. BUFFON, «*Omnia appetunt bonum*»), la question sur le souverain bien comme sujet de l'Éthique et sa place dans la division des sciences sera reprise pendant la leçon 3. Le maître discutera sur le *modus considerandi* de la science morale pendant la leçon 4, sur le problème de l'univocité du bien, dans les leçons 8 et 9, sur la félicité créée et incréée, dans la leçon 10. Quant au problème de l'erreur dans l'homme, il sera revisité plusieurs fois, dont principalement dans la leçon 40, mais aussi dans les leçons 2, 21 et 27.

193. cf. V. BUFFON, «*Omnia appetunt bonum*».



Enfin, en ce qui concerne la conjonction de coordination *sed*, elle est le plus souvent abrégée en 'S<sub>3</sub>' (= *set*). Toutefois, dans chacun de nos témoins complets, nous avons trouvé une occurrence de cette conjonction en toutes lettres: *F* donne alors «*sed*», tandis que *O* présente «*set*». En vertu de l'usage répandu de *set* durant la période à laquelle appartiennent nos manuscrits, nous avons donc choisi la forme «*set*».

À propos des noms propres, nos scribes préférèrent *Aristotiles* — quoiqu'ils développent rarement l'abréviation '*ar*' —; nous utilisons donc la forme médiévale du nom. Pour *Dionysius*, nous adoptons la leçon *Dionisius*, les leçons des manuscrits oscillant entre *Dyonisius* et *Dionisius*. *Boetius* s'écrit le plus souvent sans *h*.

Nous présentons à la fin de cette édition une liste des variantes orthographiques, afin de ne pas alourdir un apparat de variantes déjà assez étoffé<sup>194</sup>.

## 5.2. L'apparat des variantes et des sources

L'apparat des variantes et l'apparat des sources se trouvent en bas de page. Dans l'apparat des variantes, nous avons consigné toutes les variantes que nous avons recueillies en effectuant la collation de nos témoins complets *F* et *O*<sup>195</sup>. Nous présentons un apparat positif (c'est-à-dire que les manuscrits appuyant le lemme apparaissent à gauche des deux-points ':', et les manuscrits qui n'appuient pas le lemme apparaissent à droite des deux-points). L'apparat des variantes reprend le lemme tel qu'il est dans le texte (sauf l'italique, les majuscules et les guillemets) et donne les variantes telles qu'elles figurent dans les manuscrits.

Certaines particularités doivent être notées. Nous avons trouvé de manière récurrente les variantes *causatum* (et ses flexions) dans *O* et *creatum* (et ses flexions) dans *F*; en outre, la félicité se voit attribuer l'adjectif *causata* dans *O* et *creata* dans *F*. Nous avons, en général — mais non systématiquement —, gardé la leçon de *F*; le sens du déroulement des arguments ainsi que le souci de l'uniformité

194. Cf. J. ANDRÉ, *Règles et recommandations pour les éditions critiques*, Paris 1972, p. 16.

195. Les témoins partiels *A* et *P* n'apparaissent pas dans cette édition du prologue parce qu'ils contiennent seulement les leçons 22 à 45 (*P* = 22 à 39 et *A* = 43 à 45).

terminologique ont guidé la plupart de nos choix. Parfois, les sources ont donné une clef pour l'interprétation (§29). Par ailleurs, il faut noter que pour notre auteur les termes *causatum* et *creatum* sont synonymes, ce qui s'avère évident à partir de la lecture du paragraphe 23. Nous trouvons ailleurs l'adjectif *creata* pour la félicité, notamment dans le *Commentaire de Paris sur la Nouvelle Éthique*. Nous remarquons aussi certaines variantes récurrentes comme *respondendum* en *O* avec la variante *dicendum* en *F*<sup>196</sup>.

Dans l'apparat des sources, nous précisons les références aux auteurs et aux œuvres citées dans l'édition. Les sources tacites sont exprimées dans la mesure où nous avons pu les identifier.

### 5.3. L'habillage du texte

#### a) Les majuscules

L'emploi des majuscules dans les manuscrits est presque inexistant. C'est nous qui avons mis une majuscule: (1) en tête de toute nouvelle phrase; (2) au début de tous les noms propres — incluant le mot *Deus* et *Primus* — ainsi qu'au début des noms communs devenus propres par antonomase, par exemple: *Philosophus*, pour Aristote et *Creator*, ou *Prima Causa*, pour Dieu; (3) aux pronoms remplaçant Dieu; (4) au premier mot des titres d'ouvrages. Nous distinguons aussi *Intelligentia* — quand il s'agit d'une Intelligence céleste — et *intelligentia* — quand il s'agit d'une faculté humaine ou d'une vertu intellectuelle.

#### b) La ponctuation

La ponctuation — éparse et aléatoire — qui se trouve dans les manuscrits ne répond pas à nos conventions linguistiques modernes. Nous avons décidé de ponctuer le texte de telle sorte qu'en ressortent clairement les articulations logiques.

196. Il y a 21 occurrences de *respondendum*, dont 9 sont communes (*FO*) tandis que les 12 occurrences restantes en *O* correspondent en *F* à la variante 'dicendum'. Nous avons choisi la leçon de notre témoin *F*, sauf quand le terme en question est précédé de «si obiciat [...]» ou «quod obiciat quod [...]» car cela obéit à l'usage de *respondendum* chez cet auteur, cf. §22 et §38.

## c) L'italique

Dans le corps du texte édité, nous avons réservé l'italique pour les mentions de titres d'ouvrages ainsi que pour les lemmes commentés par l'auteur. Dans l'apparat des variantes, l'italique a été utilisé seulement pour nos annotations critiques, de telle sorte qu'un titre de livre affecté d'une variante sera écrit en italique dans le texte et sans italique dans l'apparat.

## d) Signes variés

Les suppléances que nous proposons pour expliciter des mots sous-entendus afin de faciliter la lecture sont incluses entre crochets obliques <>, tandis que les suppléances que nous proposons pour combler une omission du texte original sont indiquées dans l'apparat des variantes. Les guillemets simples " ont été utilisés pour distinguer certains mots devant être mis en relief, comme dans le cas des étymologies ou des définitions. Les guillemets français « » sont réservés aux citations littérales.

## e) Titres et divisions du texte

Le titre de l'ouvrage n'est pas de l'auteur: c'est nous qui l'avons forgé en donnant une description générale de la nature du texte et, puisqu'il s'agit d'un ajout de l'éditeur, il est inséré entre crochets obliques. Le partage du texte en diverses leçons est une configuration du texte lui-même, qui n'est pas notée ni numérotée dans les témoins manuscrits, mais qui comporte certaines marques textuelles que nous avons montrées ailleurs<sup>197</sup>. Nous avons donc ajouté entre crochets obliques la numérotation des leçons et les titres qui dénotent leur organisation, pour rendre la structure plus manifeste.

197. Cf. V. BUFFON, *L'idéal éthique des maîtres ès arts de Paris*, p. 210-212.

6. *Édition*

ANONYMI MAGISTRI ARTIVM  
(PSEUDO-IOHANNIS PECKHAM)

<LECTVRA CVM QVESTIONIBVS IN *ETHICAM NOVAM* ET *VETEREM*>

<PROLOGVS>

- F* 1ra *O* 2ra [1] | Cum scientie quedam sint de rebus et quedam de signis, cum scientia sit habitus anime intellectiue, non erit scientia de signis quibuslibet, set de signis que, mediante sensu, comparisonem habent essentialiter ad animam intellectiuam uel ad potentias eius. Hoc autem proprie est sermo siue uox litteralis, per impositionem significans et prenuntians aliquid intellectui. Similiter autem non erit, proprie loquendo, scientia de rebus nisi prout accipiuntur sub proprietatibus sub quibus habent relationem ad animam ipsam.
- 5 [2] Duplex autem est potentia anime: scilicet speculatiua uel cognoscitiua, cui per se obiectum est uerum; et motiua, cui per se obiectum est bonum.
- 10 Et ideo scientia de rebus erit uel de rebus sub ratione ueri, uel de rebus sub ratione boni. Et secundum hoc habetur prima diuisio philosophie siue scientie

1 *Codices\* inscriptione carent, excepto F, ubi alia manu haec in marg. sup. scripta legimus* «Incipit scriptum super Eticham fratris Iohannis de Pecham». 3 erit *F*: est *O* 5 ad *F*: om. *O* proprie est *F*: propter *O* siue *F*: sit *O* litteralis *F*: litteris *O* 6 intellectui *F*: intellectu *O* 7 accipiuntur *O*: accipitur *F* 8 habent *O*: habet *F* animam *F*:*O*: om. *pO* ipsam *O*: om. *F* 12 et *F*:*O*: et scientia *pO* hoc *F*: hoc hec *O* scientie *F*: scientia *O*

2 Cf. Augustinus, *De doctrina christiana*, I, 2, in *Aurelii Augustini Opera*, ed. I. Martin, Turnholti 1962, (*PL*, 34, 19), p. 7, l. 1-2: «Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur»; Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, I, dist. 1, 1, ed. I. Brady, Grottaferrata 1971, p. 55 (*PL*, 192, 521): «omnis doctrina vel rerum est vel signorum; sed res etiam per signa discuntur»; C. Lafleur – J. Carrier, «La *Philosophia* d'Hervé le Breton (alias Henri le Breton) et le recueil d'introductions à la philosophie du ms. Oxford, Corpus Christi College 283 (Première partie)», in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 61 (1994), p. 182 et n. 65. 6 Cf. Guillelmus de Shyreswood, *Introductiones in logicam*, in: L.M. de Rijk, *Logica Modernorum*, Assen 1967, II, 1, p. 566: «Est igitur significatio presentatio alicuius forme ad intellectum. Suppositio autem est ordinatio alicuius intellectus ab alio. Et est copulatio ordinatio alicuius intellectus supra alium». 10 Cf. Anonymus, *De anima et de potentiis eius*, ed. R.A. Gauthier, «Le *Traité De anima et de potentiis eius* d'un maître ès arts (vers 1225)», in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982), p. 50: «Sequitur de intellectu separabili, cuius una pars est in cognitione ueri, alia pars est in affectione boni. Pars illa que est in affectione boni dicitur intellectus practicus, altera pars dicitur intellectus speculatiuus. Et sunt eadem potentia: intellectus enim cognoscitiuus conuertitur in affectiuum».

\* *F* = Firenze, Biblioteca Nazionale, conv. sopp., G 4. 853; *O*, Oxford, Bodleian Library, misc. lat., c. 71.

quam ponit Augustinus in pluribus locis in libro *De ciuitate Dei* et quam signat Aristoteles in *Topicis* in diuisione problematis per rationalem siue sermocinalem, naturalem et moralem.

15 [3] Aliter potest haberi diuisio hoc modo, ut habetur in tertio *De anima*: «secantur sensus et scientie in res», et ideo secundum diuisionem rerum erit diuisio scientiarum. Res autem possunt dupliciter considerari: aut secundum quod sunt, aut secundum quod significantur. Si secundum quod sunt, dupliciter:  
20 aut in quantum sunt ab opere nostro, aut in quantum sunt preter opus nostrum. Et secundum hoc habetur diuisio scientie per tres differentias, sicut prius: quia quedam erit scientia de rebus in quantum significantur; quedam autem de rebus ut sunt preter opus nostrum; et quedam de rebus ut sunt ab opere nostro. Est ergo moralis scientia proprie de bono, siue de rebus prout sunt ab opere nostro.  
25 Et ideo, cum scientia essentialiter recipiat diuisionem secundum diuisionem eius

---

13 in libro *F*: *om.* *O* 14 problematis *F*: propositionis *O* 17 secantur *F*: sequentur *O* 18 dupliciter considerari *F*: *inu.* *O* 20 opere nostro *F*: operatione nostra *O* preter *F*: prout *O* 22 autem *O*: *om.* *F* 25 essentialiter recipiat *F*: rescipiat essentialiter *O*

13 Cf. Augustinus, *De ciuitate Dei*, VIII, 4, in: *Aurelii Augustini Opera*, ed. B. Dombart – A. Kalb, Turnholti 1955, p. 220: «Proinde Plato utrumque iungendo philosophiam perfecisse laudatur, quam in tres partes distribuit: unam moralem, quae maxime in actione versatur; alteram naturalem, quae contemplationi deputata est; tertiam rationalem, qua verum disterminatur a falso. Quae licet utrique, id est actioni et contemplationi, sit necessaria, maxime tamen contemplatio perspectionem sibi vindicat veritatis. Ideo haec tripartitio non est contraria illi distinctioni, qua intellegitur omne studium sapientiae in actione et contemplatione»; cf. etiam *De ciuitate Dei*, XIX, 2, p. 660. 14 Aristoteles, *Topica*, 105b19-21, transl. Boethii, ed. L. Minio-Paluello, Bruxelles / Paris 1969 (AL 5), p. 20: «Est autem ut figuraliter complecti propositionum et problematum partes tres. Nam aliae sunt ethicae propositiones, aliae physicae, aliae logicae». Cf. etiam C. Lafleur – J. Carrier, «La *Philosophia* d'Hervé le Breton (Première partie)», p. 166 et n. 30. 16 Cf. Aristoteles, *De anima*, III, 8, 431b24-30: «Secantur igitur scientia et sensus in res: que quidem potentia est, in ea que sunt potentia, que uero actu, in ea que sunt actu; anime autem sensitium et quod scire potest potentia hec sunt, hoc quidem scibile, illud autem sensibile», in: Anonymi *Lectura in librum de anima (c. 1245-1250) a quodam discipulo reportata (Ms. Roma, Naz. V. E. 828)*, ed. R.A. Gauthier, Grottaferrata 1985, p. 484. Cf. etiam Anonymus, *Sententia super II et III De anima (c. 1246-1247)*, Lectio 6, ed. C. Bazán, translatio Vetus librorum *De anima* a K. White edita, Louvain-la-Neuve 1998, p. 462; *Les Auctoritates Aristotelis*, ed. J. Hamesse, Louvain 1974, p. 188, n° 162: «scientiae secantur quemadmodum res de quibus sunt scientiae»; Anonymus, *Dicit Aristoteles*, ed. C. Lafleur – J. Carrier, «La *Philosophia* d'Hervé le Breton (alias Henri le Breton) et le recueil d'introductions à la philosophie du ms. Oxford, Corpus Christi College 283 (Deuxième partie)», in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 62 (1995), Texte A, p. 383, §33, Texte B, p. 392, §9. 20 Cf. Avicenna, *Logyca*, Venetiis 1508, f. 2ra: «Res autem que sunt: aut habent esse non ex nostro arbitrio uel opere; uel habent esse ex nostro arbitrio et opere». 21 Cf. supra §2.

de quo est, diuiditur moralis philosophia essentialiter secundum diuisionem boni.

[4] 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 — acquisitum, quod est uirtus. Non enim sic ponit Philosophus uirtutem in nobis a diuina prouidentia, sicut ponit felicitatem — licet fortassis, secundum theologum et secundum ueritatem, uirtus non sit a nobis set a Prima Causa, secundum illud: «Deus operatur in nobis uelle et perficere». Ratio tamen huius diuersitatis inferius patebit.

[5] Aliter etiam potest diuidi — licet satis in idem redeat — dicendo felicitatem esse subiectum moralis philosophie et, sicut in libro *Posteriorum* primo notificat demonstrationem in se, secundo docet ex quibus et qualibus est demonstratio, sic moralis philosophus primo notificat felicitatem secundum se, postea docet ex quibus et qualibus felicitas in nobis. Quantum est ex parte hominis, determinatur determinando de uirtute et de operationibus et condicionibus ex quibus elicitur uirtus. Et hoc est quod solet dici: quod moralis philosophus

---

26 moralis *F*: moralis scientia uel *O* 31 ponit philosophus *F*: ponent philosophi *O*  
 32 fortassis *O*: forte *F* 33 secundum *F*: per *O* 35 etiam *F*: tamen *O* redeat *F*:  
 redat *O* 36 philosophie *F*: scientie *O* posteriorum *F*: *O*: possunt *pO* 37 est *F*:  
 sit *O* 38 notificat *F*: notificet *O* 40 determinatur *O*: acquiratur *F*

26 Cf. Aristoteles, *De anima*, III, 8, 431b24. 27 Cf. Anonymus, *Dicit Aristoteles*, ed. C. Lafleur – J. Carrier, §33: «et quia ‘secantur scientie quemadmodum et res’, ut scribitur in libro *De anima*, ideo moralis debet diuidi penes diuisionem boni». Cf. etiam C. Lafleur – J. Carrier, «La *Philosophia* d’Hervé le Breton (Première partie)», p. 176. 28 Cf. Arnulfus Provincialis, *Divisio scientiarum*, ed. C. Lafleur, in: C. Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Montréal / Paris 1988, p. 335, l. 536-540: «Bonum autem illud duplex est: quoddam enim est quod est ab homine operabile et per operationes sibi unibile, et huiusmodi bonum est uirtus; aliud est bonum quod non est ab homine operabile, set tamen per bonas operationes sibi unibile, quod est felicitas, de qua determinatur in *Noua ethica*». 33-34 Cf. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos CI – CL*, ps. 118, sermo 11, ed. E. Dekkers, in: *Aurelii Augustini Opera*, Turnholti 1956 (CCSL 40, X, 3) p. 1698, §6 (*PL*, 37, 1530): «denique quia et ipsum uelle Deus operatur in nobis»; Augustinus, *De perfectione iustitiae hominis*, 19, ed. J.-P. Migne, *PL* 44, 314: «Deus operatur in nobis et uelle et operari» (*Ad Phillipenses*, II, 13); Haymo Halberstatensis, *In Epistolam ad Ephesios*, 2, ed. J.-P. Migne, *PL* 117, 709B: «Deus operatur in nobis et uelle et perficere». 35-36 Cf. Anonymus, *Compendium examinatorium parisiense (Le Guide de l’étudiant parisien)*, ed. C. Lafleur – J. Carrier, in: *Le “Guide de l’étudiant” d’un maître anonyme de la Faculté des Arts de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, Québec 1992, §91: «dicimus quod felicitas est subiectum huius scientie». 36 Cf. Aristoteles, *Analytica posteriora*, I, 3, 72b19-23, transl. Iacobi Venetici, ed. L. Minio-Paluello – B. G. Dod, Bruges / Paris 1968 (*AL*, 4), p. 10: «Nos autem dicimus neque omnem scientiam demonstratiuam esse sed immediatorum indemonstrabilem. Et hoc quod necessarium sit, manifestum est; si enim necesse est quidem scire priora et ex quibus est demonstratio, stant autem aliquando immediata, hec priora indemonstrabilia necesse est esse».

primo determinat de bono quod est finis simpliciter, secundo de bono quod est uia in illum finem ultimum.

- [6] Virtus autem ad felicitatem se habet sicut meritum ad premium; unde  
 45 postea dicit de felicitate quod ipsa est brauium siue premium uirtutis. Quocumque  
 modo dicatur, prima pars extenditur usque ibi: *Si autem felicitas est actus, quis*  
 et cetera, uersus finem primi libri; secunda ab illo loco usque ad finem totius  
 doctrine.

<QUESTIONES>

- [7] Antequam autem amplius descendamus, inquirenda sunt quedam quorum  
 50 cognitio preexigitur ad ea que sequentur. Et primo inquiratur de comparatione  
 ueri ad bonum et horum ad ens et unum; et propter quid potius de ente sub  
 ratione ueri uel sub ratione boni sit scientia, quam sub ratione unius. Secundo,  
 55 utrum bonum possit esse subiectum moralis philosophie et quomodo accipiatur  
 'bonum' cum dicimus moralem philosophiam esse de bono. Tertio, utrum moralis  
 philosophus possit determinare de felicitate. Quarto, si de felicitate et uirtute, de  
 quo prius habeat determinare. Quinto, cum non sit scientia nisi ad remouendum  
 errorem incidentem uel incidere potentem, erit questio utrum contingat homi-  
 nem errare respectu boni, quia si non, superflueret hec scientia. Sexto, quid est  
 60 principium uel ratio deuiationis uel erroris in homine.

<QUESTIO 1>

- [8] <a. 1> Circa primum sic: eadem est comparatio potentiarum et obiectorum,  
 set intellectus speculatiui obiectum est uerum, practici uero bonum, ut habetur  
 in tertio *De anima*. Set, sicut ibidem dicitur, intellectus speculatiuus extensione  
 65 fit practicus. Ex quo sic arguitur: cum prius sit intellectus speculatiuus simpliciter  
 quam intellectus speculatiuus extensus et speculatiuus intellectus solum per  
 extensionem fit practicus, ergo, simpliciter loquendo, intellectus speculatiuus erit  
 prior quam practicus; ergo uerum, quod est obiectum speculatiui intellectus,  
 prius erit bono, quod est obiectum practici.

---

44 autem *F*: enim *O* 45 brauium *F*: prauium *O* 47 et cetera uersus *F*: uir-  
 tus *O* ad *O*: in *F* 51 preexigitur *FsO*: patet ex istis *pO* sequentur *F*: secuntur *O*  
 52 ueri *F*: uel *O* potius *O*: *om. F* 53 ueri *O*: boni *F* boni *O*: ueri *F* ratione *F*:  
 ratione ueri *O* 54 philosophie *F*: scientie *O* 55 philosophiam *F*: scientiam *O*  
 59 si *FsO*: *om. pO* 60 principium *F*: primum *O* 64 ibidem *F*: ibi *O* 65 fit *F*:  
 sit *O* 67 erit *F*: est *O* 68 quod *FsO*: quoddam *pO*

46-48 Haec divisio subtilior est quam aliae. Cf. Anonymus, *Compendium examinatorium  
 parisiense*, ed. C. Lafleur – J. Carrier, §77-79; Arnulfus Provincialis, *Divisio scientia-  
 rum*, ed. C. Lafleur, p. 335. 62 Cf. Anonymus, *Lectura in Ethicam Nouam*, ed.  
 R.A. Gauthier, in: «Le cours sur l'*Ethica Nova* d'un maître es arts de Paris (1235-1240)»,  
 in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 42 (1975), p. 122-124. 64 Cf.  
 Aristoteles, *De anima*, III, 10, 433a 14-15. Cf. opusculum meum, supra, §4.1.3.2.

70 [9] <a. 2> Item, sicut habetur in tertio *De anima*, appetitus sequitur cognitionem; set cognitio est respectu ueri, appetitus respectu boni; ergo et bonum sequitur ipsum uerum.

F 1rb [10] <a. 3> | Item, dicit Dionysius: «Bonum est quod desideratur ab omnibus»; et in hoc libro: «Bonum est quod omnia exoptant»; desideratum autem  
75 uel opatum ab homine preexigit cognitionem; ergo et bonum. Si ergo cognitio est respectu ueri, uerum prius erit bono.

[11] <a. 4> Item, assecutionem uirtutis precedunt scire, uelle et incommutabilis operatio. Ex quo sic arguitur: si assecutionem boni uel uirtutis precedit scientia siue scire, et simpliciter loquendo, ipsum uerum antecedit ad bonum.

80 [12] <a. 5> Item, omne quod est uerum est ens; set non omne quod est bonum est ens, ut 'istum degustare', uel aliquid tale; uerum ergo communius est bono, et ita prius.

[13] <a. I> Contra: bonum et ens conuertuntur, similiter uerum et ens. Ex quo arguitur: cum uerum et bonum ad unum conuertantur, inter se conuertuntur; ergo neutrum prius altero.

85 [14] <a. II> Item, istud idem uidetur, quia quantum habet unumquodque de ente uel esse, tantum habet de bono. Et dicitur alibi: «sicut se habet unum-

---

75 uel *FsO*: *om. pO* ab homine *O*: *om. F* 76 ueri *O*: ueri et *F* 77 assecutionem *O*: assecutio est *F* 78 assecutionem *FpO*: assecutionis *sO* uel *FsO*: uel ueritatis *pO* precedit *F*: precedat *O* 79 antecedit *F*: antecedit *O* 80 ens *O*: esse *F* 81 ens *sO*: esse *FpO* degustare *F*: delectare *O* est<sup>2</sup> *O*: *om. F* 82 ita *O*: ita ut *F* 86 item *O*: iterum *F* idem *FsO*: *om. pO* quia *F*: *om. O* 87 ente uel esse *O*: esse siue de enti *F*

70 Cf. Aristoteles, *De anima*, III, 10, 433a21-25, in: Anonymi *Sententia super II et III de anima*, Lectio 8, Expositio Littere, ed. C. Bazán, p. 500-501. 73-74 Cf. Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, ed. N. Wicki, Bernae 1985, Prologus, questio 1, p. 6, l. 17-18; Ps. Dionysius, *De diuinis nominibus*, 4, 4 (*PG*, 3, 700 A-B), transl. Iohannis Sarraceni (*Dionysiaca*, Bruges 1937, t. I, p. 168). Cf. etiam Alexander Halensis, *Summa theologica*, ed. Collegium S. Bonaventure, Ad Claras Aquas 1924, t. 1, Pars I, Inq. I, Tract. III, Q. 104, p. 163: «Unde descriptio Boethii est: Bonum est quod desideratur ab omnibus»; cf. Boethius, *De consolatione Philosophiae*, ed. C. Moreschini, Monachii et Lipsiae 2000, III, pr. 10, p. 85, 128-129 (*PL* 63, 768C-769A): «Cum igitur omnia boni gratia petantur, non illa potius quam bonum ipsum desideratur ab omnibus», et III, pr. 11, p. 91, 118-121 (*PL*, 63, 774C): «Quis esset, inquit, rerum omnium finis? Id est enim profecto, quod desideratur ab omnibus: quod quia bonum esse collegimus, oportet, rerum omnium finem bonum esse fateamur». 74 Cf. Aristoteles, *Ethica Noua*, I, 1, 1094a2, transl. Burgundionis, in: *Ethica Nicomachea*, ed. R.A. Gauthier, Leiden / Bruxelles 1972 (*AL*, 26, 2), p. 65, l. 6; cf. etiam Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, ed. N. Wicki, p. 6. 86-87 Cf. Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, ed. N. Wicki, q. 2, p. 7, l. 9: «Unumquodque sicut se habet ad esse ita ad veritatem»; Aristoteles, *Metaphysica*, II, 1, 993b27-31, transl. Iacobi Venetici, ed. G. Vuillemin-Diem, Bruxelles 1970 (*AL*, 25.1-1<sup>a</sup>), p. 37: «Unde eorum que semper sunt principia necesse est semper esse verissima (non enim aliquando vera, neque illis causa est aliqua ipsius esse, sed illa aliis), quare unumquodque sicut se habet ad esse, sic et ad veritatem».



quodque ad esse, ita ad uerum». Ex quo patet quod et uerum et bonum adequantur ipsi enti uel esse et ita inter se sunt equalia, quare neutrum prius altero.

90 [15] <a. III> Item, quod bonum antecedit uerum uidetur, quia generaliter illud est primum in mouendo in quo per prius finitur et terminatur appetitus ipsius mobilis. Si autem uerum et bonum moueant intellectum, constat quod in bono perfecte et plene quiescit, non autem in uero; ergo in mouendo bonum antecedit uerum; set esse sequitur ad moueri; quare et in essendo, et ita bonum  
95 prius uero.

[16] <a. IV> Item, sicut uult Dionisius: «quia Deus est bonus, sumus», ergo ratio bonitatis ponit Ipsum in ratione principii; set Primum et principium idem sunt; quare ratione bonitatis erit Primum. Quare bonum sub ratione boni et antecedit uerum | et antecedit omnem aliam condicionem secundum uiam intelligendi in Primo Existente. Quare, simpliciter loquendo, bonum antecedit uerum.

O 2rb 100 [17] <a. V> Item, uerum accipitur a causa formali, bonum uero a causa finali; set finalis est causa causarum et omnes alias causas antecedit, et ita formalem; quare et bonum antecedit uerum.

105 [18] <b. 1> Item, hec quatuor conuertuntur secundum rationem suppositorum, uerum, bonum, unum et ens; licet secundum rationem dicendi unum addat alteri — alia enim tria addunt in modo dicendi ad ipsum ens; queritur ergo de eorum differentia.

[19] <c. 1> Item, cum scientie distingantur penes bonum et uerum, propter quid non penes ens et unum — etsi enim philosophus primus consideret ens  
110 simpliciter, tamen ratione ueri.

---

88 esse *F*: entia *O* et *O*: *om. F* 89 quare *O*: et ita *F* 90 item *O*: *om. F*  
91 primum *F*: principium *O* 93 perfecte *F*: perfectione *O* 94 moueri *O*: mouere *F*  
96 sumus *OsF*: sumus et principium *pF* 98 sunt *F*: *om. O* primum *F*: principium *O* 99 antecedit<sup>1</sup> *O*: antecedit *F* antecedit<sup>2</sup> omnem *O*: antecedit esse *F*  
100 existente *scr.*: existentem *FO* 101 uerum *O*: bonum *F* formali bonum uero *O*: finali uerum *F* finali *O*: formali *F* 102 set *FsO*: *om. pO* formalem *F*: formale *O*  
103 antecedit *F*: ante *O* 104 conuertuntur *FsO*: consumuntur *pO* 105 dicendi *F*: diuidi *O* 106 addat alteri *F*: addit alterius *O* tria *O*: *om. F* modo *O*: materia *F*  
107 eorum *sO*: horum *F* eorum sufficientia *pO* 109 etsi *scr.*: et si *FO* consideret *F*: considerat *O* 110 tamen *F*: cum *O*

96 Cf. Augustinus, *De doctrina christiana*, ed. Martin, I, 32, p. 26 (*PL* 34, 32): «Deus uero ad suam bonitatem usum nostrum refert. Quia enim bonus est, sumus; et in quantum sumus boni sumus». Cf. etiam *Dionysiaca*, t. I, p. XCI; Albertus Magnus, *De bono*, ed. W. Kübel, Monasterii Westf. 1951 (*Opera omnia*, 28), p. 12, l. 8-11. 102 Cf. Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, ed. N. Wicki, p. 6, l. 5: «in rebus causas habentibus causa finalis est causa causarum». Cf. etiam Anonymus, *Lectura in Ethicam Nouam*, ed. R.A. Gauthier, p. 123; Anonymus, *Liber de Causis*, XVII (XVIII), ed. A. Pattin, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966), p. 90-203, §148: «Ens primum est quietum et est causa causarum». Cf. etiam Albertus Magnus, *De bono*, ed. W. Kübel, p. 14, l. 47-49: «una est causarum causa, quae immobilis manens omnes alias conducit ad actum; et illa est finis». 103 Cf. Anonymus, *Lectura in Ethicam Nouam*, ed. R.A. Gauthier, p. 123.

## &lt;SOLUTIO&gt;

[20] <a. I\*> Ad primum istorum dicendum quod, simpliciter loquendo, uerum antecedit bonum. Et hoc patet, quia ultra ens uerum non addit nisi solum cognitionem uel manifestationem rei; bonum uero addit comparisonem ad opus siue ad finem; et ideo, simpliciter loquendo, bonum est posterius. Et intelligas hec non quia non adequantur in suppositis — equalia enim sunt eorum supposita —, set in modo dicendi et ratione modi significandi, ut preuisum est. <a. I\*> <a. II\*> Et per hoc patet solutio ad duas rationes que ostendebant quod ex quo uerum et bonum conuertebantur cum ente, inter se conuertebantur, et ita neutrum erat prius altero, quia hec prioritas et posterioritas attenditur non a parte continentie suppositorum uel ambitus, set a parte modi dicendi uel intelligendi tantum.

<a. 2\*...> <a. 3\*...> <a. 4\*...>

[21] <a. 5\*> Quod dicit quod aliquid est uerum, ut 'istum degustare', quod non est bonum, respondendum quod est bonum moris, et tale non adequatur in suppositis cum uero, immo se habent sicut excedentia et excessa; et est bonum nature, et tale adequatur, et hoc modo, sicut 'istum degustare' est uerum, sic est bonum.

[22] <a. III\*> Quod obicit quod bonum simpliciter prius est quia primo mouet, respondendum quod est mouens secundum ueritatem ut efficiens, et quod sic prius mouet, prius est; et est mouens per methaphoram ut finis, et sic mouet bonum, et quod sic mouet, non oportet quod sit prius, neque quod prius mouet prius sit.

[23] <a. IV\*> Ad aliud dicendum quod sine dubio, quia Deus est bonus, sumus, set li 'quia' non dicit primam rationem quare exierimus a Deo in esse, set proximam — nisi enim precessissent secundum uiam intelligentie potentia et scientia, numquam a uoluntate siue bonitate processissemus in esse. Vnde si li 'quia' dicat causam proximam, uerum est quod dicit Dionisius, set si primam, non est

---

113 quia *F*: quod *O* solum *F*: *om.* *O* 114 rei *F*: id est in *O* 116 eorum *F*: earum *O* supposita *F*: *O*: suppositum *pO* 117 set *F*: hoc *O* dicendi *F*: *om.* *O* modi *F*: *om.* *O* 120 erat *F*: esset *O* posterioritas *FpO*: posterioritas non *sO* attenditur *F*: attendetur *O* 124 degustare *F*: deietare *O* 125 quod *F*: *O*: quod non *pO* 127 degustare *F*: deietare *O* 130 mouet *F*: modo *O* quod *F*: *O*: *om.* *pO* 130-131 et quod sic *scr.*: et quod sit *O* et quod sic mouet est et quod *F* 131 prius mouet *F*: modo *O* per *O*: secundum *F* 132 prius *sO*: *om.* *FpO* 133 mouet *F*: mouet quod *O* 135 li *F*: hoc *O* a *F*: ab *O* 136 precessissent *scr.*: precessisset *F* precessus *O* 137 processissemus *F*: procedimus *O* unde *O*: uerum *F*

121 Cf. Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, ed. N. Wicki, p. 8, 60-63: «Bonum et ens conuerti non impedit quin notificetur per ens, quia licet conuertantur quantum ad continentiam et ambitum suppositorum, bonum tamen habundat ratione super ens, scilicet per hoc quod est indiuisum a fine vel actu, qui dicitur complementum». 121-122 Cf. Anonymus, *Lectura in Ethicam Nouam*, ed. R.A. Gauthier, p. 123-124.

uerum. Tamen posset dici quod bonitas non ponit uel significat Deum in ratione  
 140 principii nisi respectu creaturarum. Et propter hoc non oportet, simpliciter  
 loquendo, bonum antecedere uerum, set bonum in Causa uel in Creatore  
 antecedere uerum in causatis siue creaturis.

[24] <a. V\*> Ad aliud dicendum quod finis dicitur causa causarum non quia  
 145 precedat secundum esse, set quia precedit in mouendo eo modo quo mouet, et  
 quia ipsa habita quies est. Est ergo prior aliis tempore in quantum mouet suo  
 F 1va modo, et est prior dignitate et completionem in quantum finit et terminat |  
 motum et indigentiam omnium. Prima prioritas non potest esse nisi secundum  
 quid, secunda prioritas potest esse simpliciter, set illud tempore est posterius esse  
 cuiuslibet alterius cause.

150 [25] <b. 1\*> Ad aliud dicendum quod ens nominat rei essentiam uel entitatem  
 absolute. Vnum autem uerum et bonum, circa ipsum ens dicunt proprietates uel  
 comparationes. Vnum enim supra ens addit completionem, uerum distinc-  
 tionem, bonum ordinem; et per hoc patet ordo horum. Prius enim est ens  
 completum secundum uiam intelligendi quam distinctum, et distinctum quam  
 155 ordinatum. Vel aliter: ex unione forme cum materia causatur esse uel entitas rei  
 proprie in compositis. Forma autem perficit et perfectum distinguit ab aliis,  
 perfectum et distinctum ordinat ad aliud siue ad opus, quo ad primum: unum,  
 quo ad secundum: uerum, quo ad tertium: bonum. Tertio modo potest dici ut  
 unum dicat ens relatum ad causam efficientem, uerum ad formam, bonum ad  
 160 finem.

[26] Set tunc est questio: quare non est alia proprietas signata circa ens que  
 diceret relationem eius ad materiam, sicut ad alias causas? Et ratio potest esse  
 cum propter incomplecionem materie, tum etiam quia omne causatum uel est

---

139 significat *F*: sit *O* ratione *F*: correlatione *O* 141 in<sup>2</sup> *F*s*O*: om. *pO* creatore *FpO*:  
 creatione *sO* 144 secundum *F*s*O*: secundum se *pO* quo *O*: quod *F* mouet *F*:  
 mo *O* 147 indigentiam *F*: indigentia *O* potest *O*: ponit *F* 148 potest *O*:  
 ponit *F* tempore *F*: quando *O* 149 cause *pO*: esse *F*s*O* 151 ens *F*: eas *O*  
 152 unum *F*: uerum *O* 155 uel<sup>1</sup> *F*: et *O* 157 ad<sup>1</sup> *F*: om. *O* 161 alia *sO*: aliqua *F*  
 contra *pO* proprietas *F*: proprietates *O* 162 materiam *F*: naturam *O* 163 cum *O*:  
 tum *F* incomplecionem *F*: incomplexionem *O* tum *F*: tunc *O*

140-142 Cf. Albertus Magnus, *De bono*, ed. W. Kübel, p. 12, l. 5-7: «Si vero consideren-  
 tur bonum et ens non in quocumque, sed bonum in causa prima et ens in creatis, sic ens  
 erit posterius bono. Et in hoc sensu dicit Augustinus: «Quia deus bonus est, sumus, et inquan-  
 tum sumus, boni sumus». 143-145 Cf. supra, app. fontium, l. 102. 158-160 Cf.  
 Alexander Halensis, *Summa Theologica*, ed. Ad Claras Aquas, p. 114-115; Anonymus,  
*Lectura in Ethicam Nouam*, ed. R.A. Gauthier, p. 123-124. 162-165 Cf. Philippus  
 Cancellarius, *Summa de bono*, ed. N. Wicki, p. 26: «sunt tres condiciones concomitantes  
 esse: unitas, veritas, et bonitas. Unitas autem est prima illarum, secunda veritas, tertia  
 bonitas; in idem possunt concidere efficiens, formalis et finalis, sed materialis non». Cf.  
 etiam Averroes, *Commentarium in libros Metaphysicorum*, XII, 6, Venetiis 1562 (Aris-  
 totelis opera cum Averrois commentariis, 8), f. 295rC: «Principium formale et finale et  
 mouens non sunt tria numero, sed unum in subiecto et tria in ratione».

165 forma, uel habet formam, similiter finalem habet causam et efficientem, set non sic habet materiam.

[27] <c. 1\*> Ad ultimum dicendum quod scientia est habitus anime secundum partem intellectiuam. Et ideo, de eo quod dicit relationem ad animam intellectiuam et potentias eius proprie debet esse scientia. Ens autem sub ratione entis uel unius relationem istam non dicit, set sub ratione boni et ueri, ut patet  
170 ex eorum diffinitionibus. Sicut enim uult Hilarius: «Verum est quod est sui declaratiuum uel manifestatiuum». Ecce relatio ad partem cognoscitiuam. Similiter Anselmus: «Bonum est quod desideratur ab omnibus», et hic: «bonum est quod omnia exoptant». Ecce relatio ad motiuam, et propter hoc de ente sub ratione ueri et sub ratione boni potius est scientia.

175 <QUESTIO 2>  
<2a>

[28] <1> Circa secundum queritur sic: dicitur quod moralis scientia est de bono. Aut ergo est de bono simpliciter prout abstrahit a bono creato et increato, uel prout contrahitur ad bonum creatum. Et si sit de bono creato, tunc est questio  
180 utrum sit de ipso simpliciter, uel prout contrahit<ur> ad differentiam boni causati, ut ad felicitatem uel ad uirtutem. Quod primo modo uidetur sic: constat quod in hac doctrina morali determinat de uirtute que ex operationibus nostris derelinquitur sicut dicit, et ita est quid creatum, determinat etiam de felicitate de qua dicit quod est actus intransmutabilis.

---

168 et F: uel O 169 set F<sub>5</sub>O: om. pO 170 est F<sub>5</sub>O: om. pO quod est F: iter. O  
171 declaratiuum scr. cum fonte: declaratum FO uel O: et F manifestatiuum F: manifestatum O 174 potius O: om. F 178 est F: om. O creato et increato F: causato et incausato O 179 contrahitur F: abstract O creatum F: causatum O creato F: causato O tunc F: item O 182 operationibus F: operibus O 183 creatum F: causatum O

170-171 Cf. Albertus Magnus, *De bono*, I, q. 1, art. 8, ed. W. Kübel, p. 15, l. 36-37: «Hilarius, quod verum est manifestatiuum esse». Cf. etiam Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, q. 2, ed. N. Wicki, p. 10, l. 29: «Hilarius ita diffinit: Veritas est declaratiuum aut manifestatiuum esse»; Hilarius Pictaviensis, *De trinitate*, t. II, V, 3, ed. P. Smulders, Paris 2000, p. 102-104 (*PL* 10, 131c). 172 Cf. supra, app. fontium, l. 73-74; Albertus Magnus, *De bono*, I, q. 1, art. 8, ed. W. Kübel, p. 15, l. 37-38: «et Anselmus, quod 'veritas est rectitudo sola mente perceptibilis'». 172-173 Cf. Aristoteles, *Ethica Noua*, I, 1, 1094a3, transl. Burgundionis, ed. R.A. Gauthier, p. 65, l. 6. 181-183 Cf. Aristoteles, *Ethica Vetus*, II, 2, 1103b25-28, transl. Burgundionis, ed. R.A. Gauthier, p. 6-7: «Quoniam igitur presens opus non contemplacionis gratia est, quemadmodum alia, neque enim ut sciamus quid est virtus scrutamur, set ut boni fiamus». Cf. Aristoteles, *Ethica Vetus*, II, 2, 1103b21-22, transl. Burgundionis, ed. R.A. Gauthier, p. 6, l. 21-22: «ex similibus actibus, habitus fiunt». Cf. etiam *Auctoritates Aristotelis*, ed. J. Hamesse, p. 234, n° 26: «Ex actibus multum iteratis fit habitus». 183-184 Cf. Aristoteles, *Ethica Noua*, I, 11, transl. Burgundionis, ed. R.A. Gauthier, p. 85: «Si oportet finem videre et tunc beatificare unumquemque, non ut entem beatum, set quia prius fuit, quomodo {questio} non inconueniens, <si> quando est felix, non vere dicitur de eo existere, quia nolumus uidentes beatificare propter transmutaciones, et quia quid permanens felicitatem existimamus et nequaquam transmutabile, fortunas autem multociens recirculari circa eosdem?».

185 [29] <2> Ex quo sic arguo: cum secundum Damascenum «omne creatum sit mutabile», et similiter secundum Dionisium «omne causatum uertibile sit in nichilum», et secundum Platonem in *Timeo* «omne citra primum iunctum natura, et omne iunctum natura dissolubile», sicut dicit, et ita transmutabile, cum felicitas sit actus intransmutabilis, sicut dicit in hoc libro, non erit bonum  
190 creatum, quare increatum et uirtus bonum creatum; determinat ergo de bono non solum creato set increato, ergo prout abstrahit ab utroque.

[30] <3> Item, in hoc libro dicit quod felicitas est bonum perfectissimum et per se sufficiens. Si ergo nulla creatura est per se sufficiens, felicitas non erit bonum creatum set increatum, et ita ut prius. Determinat ergo de bono prout abstrahit ab utroque.  
195

[31] <4> Item, in principio huius libri dicit quod hic intendit de bono propter quod alia appetimus et ipsum propter nichil | aliud appetitur; set tale bonum est nobilius et perfectius omni alio bono, set constat quod increatum creato nobilius; quare hic intendit de bono increato et non solum de creato. Si ergo  
200 bonum ponitur subiectum, oportet quod hoc sit bonum prout abstrahit a bono creato et increato.

---

185 arguo *scr.*: arguo cum *FO* damascenum *sO*: damacenum *F* dionisius *pO* creatum *F*: causatum *O* 187 omne *O*: *om. F* 188 natura<sup>1</sup> *sO*: *om. FpO* natura<sup>2</sup> *FsO*: natura uniuersale *pO* 189 transmutabile *F*: intransmutabile *O* 190 creatum quare increatum *F*: causatum quare incausatum *O* creatum *F*: causatum *O* determinat *F*: determinatur *O* 191 creato *F*: causato *O* set *scr.*: set solum *O* uel *F* increato *F*: incausato *O* 194 creatum *F*: causatum *O* increatum *F*: incausatum *O* 198 increatum creato *F*: incausatum causato *O* 199 intendit *F*: intendat *O* increato *F*: incausato *O* creato *F*: causato *O* 200 ponitur *O*: ponatur *F* 201 creato et increato *F*: causato set incausato *O*

185-186 Cf. Iohannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, 3, transl. Burgundionis et Cerbani, ed. E. M. Buytaert, New York / Louvain 1955, p. 16: «Omnia quae sunt, aut creabilia sunt, aut increabilia. Si igitur creabilia quidem sunt, omnino sunt et uertibilia». 186-187 Cf. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, XVI, 37, ed. M. Adriaen, Turnholti 1980 (CCSL 143A), p. 825, l. 15-17: «Cuncta quippe ex nihilo facta sunt eorumque essentia rursus ad nihilum tenderet, nisi eam auctor omnium regiminis manu retineret». 187-188 Cf. Plato, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J. H. Waszink et P.J. Jensen, London / Leiden 1962 (<sup>2</sup>1975) (Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Latinus, 4), p. 35: «Omne siquidem quod iunctum est natura dissolubile, at uero quod bona ratione iunctum atque modulatum est dissolui uelle non est dei». 188-189 Cf. Aristoteles, *Ethica Nova*, I, 11, 1100b2-3, transl. Burgundionis, ed. R.A. Gauthier, p. 86, l. 4-5: «... quid permanens felicitatem existimamus et nequaquam transmutabile». 192-193 Cf. Aristoteles, *Ethica Nova*, I, 5, 1097a28-1097b1, transl. Burgundionis, ed. R.A. Gauthier, p. 75, l. 8-15: «Set optimus perfectus quis uidetur. Quare si quidem est unum solum quod perfectum, hoc utique erit quod queritur, si uero plura, quod perfectissimum horum. Perfeccius autem dicimus quod per se persequibile eo quod propter aliud eligibile [est] eorum que et propter hoc eligibilium, et simpliciter utique perfectum, quod per se eligibile semper, et numquam propter aliud. Tale autem felicitas maxime esse uidetur». 196-197 Cf. Aristoteles, *Ethica Nova*, I, 1, 1094a19-20, transl. Burgundionis, ed. R.A. Gauthier, p. 66, l. 3-5: «Si utique quis finis est operatorum quem per se uolumus, alia uero propter illum, et non omnia propter aliud optamus».

[32] <I> Set contra: in sequentibus ostendit auctor felicitatem esse in nobis a diuina prouidentia; ergo est quid creatum.

205 [33] <II> Item, nulla forma que est forma sicut exemplar solum, denominat rem; felicitas autem denominat habentem; ergo non est forma que sit exemplar solum. Set bonum increatum non est forma nisi sicut exemplar solum; quare felicitas de qua determinat moralis non est bonum increatum.

210 [34] <III> Item, plus distant bonum creatum et increatum quam creata quecumque inter se; set sicut dicit, non omnium bonorum que sunt sub uno predicamento potest esse doctrina una; ergo multo fortius de bono creato et increato non erit scientia una.

[35] <IV> Item, queritur si bonum dicatur de bono creato et increato, utrum secundum unam rationem, quod sic uidetur quia quod comparabile est, est uniuocum; set possum dicere bonum increatum est melius bono creato; est ergo 215 bonum uniuocum.

[36] <5> Set contra, sicut dicit Boetius: «Bonum dictum de bono increato dicit essentiam siue substantiam, de bono creato dicit accidens»; sicut ergo non est commune ad substantiam et accidens, sic neque bonum ad creatum et increatum.

---

203 creatum *F*: causatum *O* 204 exemplar *F<sub>3</sub>O*: exemplificat *pO* denominat *F*: determinat *O* 206 solum *F*: *om. O* set bonum... sicut exemplar *F<sub>3</sub>O*: *om. pO* increatum *F*: incausatum *sO om. pO* nisi *F*: ut *sO om. pO* 207 increatum *F*: incausatum *O* 208 creatum et increatum *F*: causatum et incausatum *O* 208-209 creata quecumque *F*: quecumque bona causata *O* 210 creato et increato *F*: causato et incausato *O* 211 scientia *F*: doctrina *O* 212 creato et increato *F*: causato et de bono incausato *O* 213 est<sup>2</sup> *F<sub>3</sub>O*: *om. pO* 214 increatum *F*: incausatum *O* creato *F*: causato *O* 216 set *F*: *om. O* increato *F*: incausato *O* 217 siue substantiam *O*: *om. F* creato *F*: causato *O* 218 non est commune *F*: nichil commune uniuocum *sO* commune non est *pO* sic *F*: sicut *O* creatum *F*: causatum *O* 219 increatum *F*: incausatum *O*

202-203 Cf. Aristoteles, *Ethica Nova*, I, 10, 1099b8-10, transl. Burgundionis, ed. R.A. Gauthier, p. 83, l. 1-4: «Unde quesitum est utrum est discibile vel assuescibile, vel aliter qualiter possibile, aut secundum quandam diuinam prouidentiam vel fortunam aduenit». 212-214 Cf. Aristoteles, *Ethica Nova*, I, 4, 1096b26-29, transl. Burgundionis, ed. R.A. Gauthier, p. 73, l. 17 – 74, l. 3: «Set qualiter utique dicitur [bonum]? [omnia] Non enim videntur hiis que a casu equivocis, set ei quod ab uno esse, aut ad unum omnia proficere, aut magis secundum proporcionem, sicut enim in corpore visus, in anima intellectus, et aliud utique in alio». 216-217 Cf. Boethius, *De hebdomadibus*, ed. C. Moreschini, p. 188: «Diversum tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est; illic enim accidens hic substantia significatur». 218 Cf. Anonymus, *Lectura in Ethicam Nouam*, ed. R.A. Gauthier, p. 125: «Item queritur utrum bonum predicat essentiam aud accidens, cum predicatur de eis que sub ipso sunt, et hoc est querere utrum bonum sit substantia uel accidens».

220 <RESPONSIO>

F 1vb [37] | Ad horum euidenciam, sciendum quod Aristoteles in hac doctrina determinat de bono creato, ut de uirtute et de felicitate creata. Tamen ut rationes soluamus, sustineamus utrumque: et quod determinat de felicitate creata et quod de felicitate increata.

225 <SOLUTIO>

[38] <1\*> <2\*> Quod obicit quod felicitas de qua determinat est intransmutabilis, omne uero creatum est transmutabile, respondendum quod creatum potest considerari ratione eius ex quo et sic omne creatum mutabile quia ex nichilo, uel potest considerari ratione eius a quo, quod est Creator, uel ratione eius ad quod. 230 Et hiis duobus modis potest esse incorruptibile, quo ad primum corruptibile.

[39] Set tunc est questio, cum in primo *Phisicorum* dicatur: «omne corruptibile corrumpetur et omne causatum corruptibile ad minus uno modo», tunc omne causatum corrumpetur. Respondendum quod aliquid dicitur corruptibile propter actualem compositionem ex contrariis, et de tali loquitur Aristoteles; 235 aliud dicitur naturaliter corruptibile quod in se non habet causam, uel ex se sue existentie et hoc modo omne causatum corruptibile est, set non omne corruptibile hoc modo corrumpetur.

[40] <3\*> Ad aliud dicendum quod per se sufficiens est duobus modis: simpliciter, et sic solum bonum increatum; uel in genere, et sic non est inconueniens ponere bonum creatum esse per se sufficiens. 240

[41] <4\*> Ad aliud dicendum quod bonum propter quod alia optamus est finis, set duplex est finis: intra et extra. De bono propter quod alia optamus quod est finis intra et non extra loquitur ibi. Vel potest solui per eandem distinctionem cum precedenti.

---

222 creato F: causato O creatura F: causata O rationes FO: lac. 3 litt. post O  
 223 determinat O: om. F creatura F: causata O 224 increata F: incausata sO om. pO  
 226 est F: O: om. pO 227 uero O: uerum F creatum<sup>1</sup> F: causatum O est O: om. F  
 creatum<sup>2</sup> F: causatum sO f+lac. 2 litt. pO 228 ex<sup>1</sup> F: om. O creatum F: causa-  
 tum O 230 et O: ex F 232 causatum O: creatum F 233 causatum O: creatum F  
 236 causatum O: creatum F 237 corrumpetur F: corrumpitur O 238 dicendum F:  
 dicimus O 239 increatum F: incausatum O non est F: est nichil O 240 crea-  
 tum F: causatum O 241 dicendum F: respondendum O 243 uel O: et F ean-  
 dem F: O: eandem rationem pO

223-224 Cf. supra §3 et infra §45. 231-232 Cf. Aristoteles, *Physica*, I, 9, 192a25-29, transl. Iacobi Venetici, ed. F. Bossier et J. Brams, Leiden / New York 1990 (AL 7.2), p. 40, l. 6-11: «Corrumpitur autem et fit est quidem sic, est autem sic non. Secundum quidem enim quod est in quo, secundum se corrumpitur; quod enim corrumpitur in hoc est, privatio; in quantum autem est secundum potentiam, non per se, sed incorruptibilem et ingenitam necesse est ipsam esse». Cf. etiam I, 5, 188b21-23, p. 24, 15 – 25, 1: «Si igitur hoc verum est, quod omne cum fiat sit et corrumpatur quod corrumpitur aut ex contrariis aut in contraria et in horum media».

245 [42] <I\*> Si autem uelimus sustinere quod determinet de felicitate increata,  
tunc ad rationes contrarias respondendum est. Quod ergo primo obicit quod  
auctor ostendit felicitatem esse a diuina prouidentia, et ita est quid creatum,  
respondendum quod sicut non est inconueniens idem dare se ipsum, sic non est  
inconueniens felicitatem esse bonum increatum et diuinam prouidentiam et esse  
250 in nobis a diuina prouidentia; uel dic quod cum dicit felicitatem esse in nobis a  
diuina prouidentia, loquitur de felicitate non quo ad essentiam, set quo ad actum  
suum quem elicit in nobis.

[43] <II\*> Ad aliud potest dici quod est predicatio per essentiam et est  
predicatio per causalitatem. Forma que est exemplar non predicatur loquendo  
255 de predicatione que est per essentiam, set per causalitatem potest. Vnde felicitas  
creata potest dici bonum diuinum quia a Deo siue a se ipso nobis datum.  
Similiter nos possumus dici felices non essentialiter set causaliter, quia ab illa  
felicitate increata remuneramur.

[44] <III\*> Ad aliud dicendum quod duplex est conuenientia: est enim  
260 quedam conuenientia unius ad unum, et hoc modo plus conueniunt et minus  
distant bonum creatum et increatum — quia unum in altero et ab altero est —,  
quam duo bona creata que inter se sunt disparata; et est conuenientia duorum  
in tertio et hoc modo procedit obiectio.

[45] <IV\*> <5\*> Ad aliud dicendum quod bonum non dicitur secundum  
265 unam rationem, set potius secundum analogiam de bono creato et increato.  
Et quod obicit quod immo quia potest comparari, respondendum quod analogia  
non impedit comparisonem, set simpliciter equiuocum impedit. Et si querat  
quod si bonum non dicitur uniuoce de bono creato et increato, non poterit esse  
scientia una de bono sic communiter dicto, dico quod immo, non enim semper  
270 requiritur unitas uniuocationis ad unitatem subiecti scientie, immo sufficit unitas

---

245 determinet *F*: determinet quod *O* increata *F*: incausata *O* 247 creatum *F*:  
causatum *O* 248 respondendum *O*: dicendum *F* 249 increatum *F*: incausa-  
tum *O* et diuinam prouidentiam *F*: pro diuina prouidentia *O* 250 dic *F*: sic *O*  
255 felicitas *O*: felicitas que est *F* 256 creata *F*: causata *O* nobis *F*: *om.* *O*  
257 causaliter *FpO*: causaliter set *sO* illa *F*: ipsa *sO om. pO* 257-258 quia ab...  
remuneramur *FsO*: *om. pO* 258 increata *F*: incausata *sO om. pO* remuneramur *scr.*:  
remuneratur *FsO om. pO* 259 dicendum *F*: *om. O* 259-260 ad aliud... modo plus *FsO*:  
*om. pO* est enim quedam conuenientia *sO*: *om. FpO* 260 et<sup>2</sup> *FsO*: et causa *pO*  
261 creatum et increatum *F*: causatum et incausatum *O* 262 creata *F*: causata *O*  
264 dicendum *F*: respondendum *O* bonum *FsO*: unum *pO* dicitur *F*: dicitur  
nisi *O* 265 creato et increato *F*: causato et incausato *O* 266 obicit *F*: aliter *O*  
comparari *OsF*: considerari *pF* 267 impedit *O*: impediret *F* querat *F*: conue-  
niat *O* 268 creato et increato *F*: causato et incausato *O* poterit *F*: ponit *O*  
269 scientia una de bono *F*: doctrina una de bona *sO* doctrina sua de bona *pO* com-  
muniter dicto *F*: coniuncto *O* 270 requiritur *F*: relinquitur *O* uniuocationis *F*:  
uniuocalis *O*



analogie. Vnde Aristoteles in tertio *Metaphisice*: «Quorumcumque est natura una uel analogia una, eorum potest esse doctrina una»; per hoc potest patere quod moralis intendit de bono non solum prout contrahitur ad felicitatem, uel solum ad uirtutem, set prout communiter se habet ad utrumque. Tamen non  
 275 est intelligendum quod de istis consideret equaliter, immo: sicut philosophus primus considerat accidentia ut referuntur ad substantias que sunt eorum principia et esse quodammodo — secundum quod dicit quod diffinitiones accidentium recipiunt additum — et substantias generabiles et corruptibiles, prout ad substantiam primam que causa est et principium aliorum omnium, sic  
 280 moralis bonum in operationibus determinat propter bonum uirtutis siue habitus, et bonum in uirtute considerat prout ordinatur ad felicitatem. Vnde felicitatem primo et per se et principaliter determinat, alia uero ratione felicitatis et ut ad ipsam ordinantur.

<2b>

285 [46] <1> Set queritur: cum preter bonum <ex> genere uel generale, de quibus forte Philosophus nichil sciuit, sit bonum nature et bonum ex opere et bonum ex circumstantia, de cuiusmodi differentia boni considerat moralis philosophus? Et uidetur quod de bono nature, quia, cum principaliter intendat de felicitate, ut dictum est, felicitas autem naturaliter et essentialiter est bonum; uidetur quod  
 290 intendat de bono nature.

[47] <2> Item, quod est natura tale, magis est tale quam quod non est natura tale; ergo quod est natura bonum, magis est bonum quam quod non est natura bonum. Si ergo de bono maxime considerat moralis, et considerat de bono quod est bonum natura.

---

271 quorumcumque *F*: quecumque *O* 273 uel *F*: set *O* 274 set *F*: et *O* 275-  
 276 esse philosophus primus *O*: *inu. F* 276 accidentia *FsO*: *om. pO* eorum *F*: earum *O*  
 277 esse *F*: esse quoniam *O* quodammodo *FsO*: *om. pO* secundum *F*: uel *O*  
 278 accidentium *F*: accidentia *O* additum *F*: ad ornamentum *O* generabiles *FpO*:  
 essentielles *sO* 279 aliorum omnium *sO*: omnium aliarum *F* aliorum modorum *pO*  
 282 primo et per se *F*: per se et primo *O* determinat *F*: considerat *O* uero *F*:  
 uel *O* 285 preter *F*: propter *O* uel *F*: et *O* 286 opere *scr.*: genere *FO*  
 287 cuiusmodi *F*: eius *O* philosophus *sO*: *om. FpO* 288 bono *F*: bona *O* cum *F*:  
 cum bonum uidetur quod intendat de bono natura quia cum *iter. hom. O* 289 bonum *F*:  
*iter. O* 290 nature *F*: a natura *O* 293 bono maxime *O*: *inu. F*

271-272 Cf. Aristoteles, *Metaphysica*, IV, 2, 1003b11-b15, transl. Iacobi Venetici, ed. G. Vuillemin-Diem, p. 63, l. 5-9: «Sicut igitur et sanatorum omnium una scientia est, similiter hoc et in aliis est. Non enim solum eorum que secundum unum dicuntur scientie est speculari unius sed eorum que ad unam dicuntur naturam; et enim hec quodam modo dicuntur ad unum». Cf. etiam *Auctoritates Aristotelis*, ed. J. Hamesse, p. 123, n° 110: «Una scientia non est tantum unius univoci, sed etiam bene unius analogi»; *o.c.*, p. 121, n° 75: «Unius rei est una definitio». 275-276 Cf. Aristoteles, *Metaphysica*, III, 2, 997a26 sqq., transl. Iacobi Venetici, ed. G. Vuillemin-Diem, p. 46, l. 11 sqq. 277-278 Cf. *Auctoritates Aristotelis*, ed. J. Hamesse, p. 129, n. 164: «Definitio accidentium fit per additamentum, scilicet substantie».

295 [48] <I> Contra hoc est: quia doctrina ista non dicitur moralis nisi quia  
considerat bonum ut morale est; non ergo de bono quod est bonum natura, set  
uel quod est in genere, uel ex circumstantia bonum.

O 2vb

F 2ra

300 [49] <II> Item, moralis scientia dicitur esse de hiis que sunt ab opere  
nostro; set bonum, ut est bonum natura, nichil dicit quod sit ab | opere nostro;

[50] <III> Item, cum moralis sit de hiis que sunt ab opere nostro, felicitas  
autem non sit ab opere nostro set a diuina Prouidentia — sicut postea probat —,  
quomodo est de felicitate?

<SOLUTIO>

305 [51] <1\*> <2\*> <I\*> Ad horum euentiam sciendum quod moralis philosophia  
considerat bonum quod est natura bonum, ut felicitatem et uirtutem, set non  
ut sunt bonum natura set ex assuetudine; aliter enim non diceretur moralis,  
unde, sicut dictum est quod logicus considerat res nature non modo naturali, sic  
dicere est quod moralis considerat quod est natura bonum non modo naturali  
310 set morali. Rei autem idemptitas uel diuersitas non ponit idemptitatem uel  
diuersitatem in scientia, set modus considerandi uel accipiendi circa rationem  
differens. <II\*> Et si obiciat quod bonum nature non est ab opere nostro,  
respondendum quod uerum est ut est bonum natura, ut tamen supra ipsum  
uersatur actus assuefactionis, ab opere nostro est. <III\*> Quod obicit quod felici-  
315 citas non est ab opere nostro, et ita de felicitate non posset considerare moralis,  
respondendum quod licet quo ad suam substantiam non causetur ab opere  
nostro, tamen quo ad suum actum, uel ad suam unionem ad nos, causatur ab  
opere nostro.

<QUESTIO 3>

320 [52] Tertio, queritur <3a> utrum moralis philosophus in aliqua parte moralis  
philosophie possit determinare de felicitate ut de subiecto; et postea <3b> utrum  
in eodem libro partiali determinare habeat de felicitate et uirtute, uel in diuersis.

<3a>

325 [53] <1> De primo sic: cum felicitas sit finis totius doctrine moralis, neque in  
ipsa neque in aliqua parte eius potest esse subiectum. Subiectum enim materia  
est, finis autem et materia non coincidunt.

---

295 non dicitur moralis *F*: dicitur moralis non *O* 299 opere nostro *F*: operatione  
nostra *O* 300 natura *F*: a natura *O* 306 est natura *O*: *inu.* *F* 307 ut sunt *F*<sub>3</sub>*O*:  
sunt ut *pO* ex *F*<sub>3</sub>*O*: *om.* *pO* non *F*: nam *O* diceretur *O*: dicitur *F* 308 dictum *O*:  
dicere *F* 309 est<sup>2</sup> *F*: est a *O* 310 idemptitas uel diuersitas *F*: diuersitas uel  
idemptitas *O* 311 modus *O*: modum *F* rationem *O*: *om.* *F* 312 nature *O*:  
natura *F* 313 quod *sO*: *om.* *FpO* uerum *F*: unius *O* 316 respondendum *O*:  
dicendum *F* 317 ad<sup>2</sup> *O*: *om.* *F* ad<sup>3</sup> nos *FpO*: et non *sO* 317-318 ab opere nostro *F*:  
a nostro opere *O* 322 determinare *F*: determinari *O* diuersis *F*: diuersis partialibus  
libris *O* 325 aliqua *F*: alia *O* subiectum<sup>1</sup> *F*: sensum *O* enim *F*: autem *O*  
326 coincidunt *F*: concidunt *O*

[54] <2> Item, ponit Auicenna differentiam inter materiam et subiectum, uolens quod materia nominet ens in potentia solum, subiectum uero nominet ens compositum ex materia et forma; cum ergo felicitas forma sit solum et non  
330 sit ens compositum ex materia et forma, non erit subiectum.

[55] <3> Item, scientia est una que est unius generis subiecti partes et passionibus eius considerans, subiectum ergo scientie debet habere partes et passionibus; cum ergo felicitas sit quid simplex nec habeat partes, non erit subiectum scientie huius.

335 [56] <I> Contrarium huius apparet in principio huius libri ubi dicit quod doctrine ciuilis est determinare de felicitate, et, sicut in fine primi libri de uirtute gratia felicitatis, <I\*> et hoc concedimus.

<SOLUTIO>

[57] <1\*> Ad primo obiectum, dicendum quod in eadem scientia sub eadem  
340 ratione accepta, non est idem subiectum et finis, set in eadem sub alia ratione accepta possibile est. Verbi gratia, loqui est de morali scientia ut est speculans, et sic subiectum eius est felicitas, uel in quantum operans est et sic est finis. Vel aliter, differt felicitas et assecutio uel actus felicitatis; felicitas ergo secundum substantiam subiectum est, set assecutio felicitatis est finis, siue felicitas quo ad  
345 actum suum, quoniam in nobis habet derelinquere.

---

328 nominet<sup>2</sup> F: nominat O 329 compositum scr.: completum FO 331 subiecti F: om. O 332 eius O: om. F 334 huius F: om. O 335 contrarium F: item contrarium O apparet O: patet F huius F: primi O 336 ciuilis F: cuius O 337 gratia F: similiter O 339 dicendum F: respondendum O 340 eadem F: eodem O 342 est<sup>2</sup> O: om. F 343 uel aliter... actus felicitatis F: iter. hom. post finis O 343-344 secundum substantiam subiectum est O: subiectum est secundum substantiam F 345 quoniam F: quem O

327-329 Cf. Avicenna, *Liber de philosophia prima siue de scientia diuina*, I, 2, ed. S. Van Riet, Louvain / Leiden 1977, p. 9: «Dico autem quod suum subiectum scientiae naturalis est corpus, non in quantum est ens, nec in quantum est substantia, nec in quantum est compositum ex suis duobus principiis, quae sunt hyle et forma, sed in quantum est subiectum motui et quieti. Scientiae uero quae sunt sub scientia naturali remotiores sunt ab hoc, similiter et morales». Cf. etiam *o.c.*, IV, 2, p. 209-210: «Igitur non est possibilitas essendi substantia quae non est in subiecto; est igitur intentio quae est in subiecto et accidentale subiecto. Nos autem possibilitatem essendi uocamus potentiam essendi, et id quod est sustinens potentiam essendi, in quo est potentia essendi rem, uocamus subiectum et hyle et materiam et cetera, secundum varios respectus». 335-336 Cf. Aristoteles, *Ethica Nova*, I, 1, 1095a14-20, transl. Burgundionis, ed. R.A. Gauthier, p. 68, l. 7-12: «Dicamus autem et resumentes quoniam omnis cognitio et proheresis bonum aliquod exoptat, <quid> est quod dicimus civilem desiderare, et quid omnium summum operatorum bonum. Nomine quidem igitur pene a pluribus concordatum est. Felicitatem enim et multi et excellentes dicunt; bene autem vivere et bene operari idem existimant felicitati». 336-337 Usque ab lectione 20 «si autem felicitas» (cf. Aristoteles, *Ethica Nova*, I, 13, 1102a5, transl. Burgundionis, ed. R.A. Gauthier, p. 91, l. 9) haec lectura de uirtute tractat (cf. supra §6).

[58] <2\*> Ad aliud dicendum quod Auicenna loquitur de subiecto non scientie set forme accidentalis que non est in subiecto nisi preexistente operatione uel natura, forma substantiali.

350 [59] <3\*> Ad aliud respondendum quod etsi felicitas non habet partes ut ex quibus integratur actualiter, habet tamen partes ut ex quibus elicitur, non dico effectiue, set sicut materialiter disponentes et has partes possumus dicere operationes uel uirtutes, ex quibus derelinquitur, uel cognitionem et dilectionem, per quas ad eam mouemur.

<3b>

355 [60] <1> De secundo sic: cum similiter se habeat scire ad demonstrationem et felicitas ad uirtutem, sicut in eodem libro determinatur de demonstratione et scire, sic in eodem libro speciali de felicitate et uirtute.

[61] <2> Item, sicut uirtus finis est operationum, sic felicitas uirtutum; set in eodem libro partiali determinatur de uirtutibus et operationibus ex quibus derelinquitur; quare similiter et in eodem libro partiali determinandum erit de felicitate et de uirtutibus.

<SOLUTIO>

[62] <1\*> <2\*> Ad ista possit dici quod in eodem libro determinatur de felicitate et uirtute sicut patet in fine primi libri, unde possumus concedere rationes. 365 Si tamen uelimus aliter dicere, possumus respondere quod non est simile de scire ad demonstrationem et felicitate ad uirtutem. Scire enim non habet esse aliunde quam a demonstratione aliquo modo; set felicitas aliunde habet esse quam a uirtute, unde uirtus non est nisi sicut dispositio ad optimum; set demonstratio causa est et ratio ad ipsum scire et ideo non est simile.

370 [63] Similiter dicendum secundum Philosophum quod operationes sub debitis dispositionibus et condicionibus sunt tota causa uirtutis — quod forte

---

346 auicenna *F*: auicenna quid est *O* 347 preexistente *FsO*: existente *pO* operatione *O*: tempore *F* 349 etsi *scr.*: et si *F* si *O* habet *O*: habet *F* 350 integratur *O*: integretur *F* tamen *F*: autem *O* non *F*: nam *O* 352 uel<sup>2</sup> *F*: sicut *O* cognitionem *FpO*: cognitio *sO* dilectionem *FsO*: dilectio *pO* 353 quas *scr.*: que *FO* eam *F*: ea *O* 360 et *F*: *om.* *O* partiali *F*: determinatur de... in eodem libro partiali *iter. hom.* *O* 361 de *O*: *om.* *F* 363 possit *O*: posset *F* 364 unde *F*: non *O* possumus *O*: possemus *F* 365 respondere *O*: dicere *F* 366 uirtutem *F*: uirtutem scientie *O* scire *FsO*: *om.* *pO* habet esse *F*: habetur *O* 367 quam a demonstratione aliquo modo *O*: aliquo modo quam a demonstratione *F* 368 demonstratio *O*: felicitas *F* 370 dicendum *F*: dicendum quod *O* 371 et condicionibus *O*: *om.* *F*

363-364 Cf. Aristoteles, *Ethica Nova*, 1102a5-7, transl. Burgundionis, ed. R.A. Gauthier, p. 91, l. 9-12: «Si autem est felicitas anime actus quis secundum virtutem perfectam, de virtute scrutandum; forsitan enim ita utique melius de felicitate contemplabimur». 370-371 Cf. Aristoteles, *Ethica Vetus*, II, 1103a24-26, transl. Burgundionis, ed. R.A. Gauthier, p. 5, l. 14-16: «Neque igitur natura neque preter naturam, fiunt virtutes. Set innatis quidem nobis suscipere eas, perfectis autem per assuetudinem».

non diceret theologus —; set uirtus non est tota causa felicitatis; et ideo non est simile.

## &lt;QUESTIO 4&gt;

375 [64] <1> Circa quartum queritur sic: si causa prior causa, et effectus prior effectus; causa autem felicitatis est Primum Agens — sicut postea probat —, causa uero uirtutis est homo siue operatio hominis; ergo felicitas prior erit simpliciter uirtute.

[65] <2> Item, cum felicitas sit terminus creationis, uirtus uero humane operationis, et prioris mutationis uel motus prior est terminus, prior erit felicitas uirtute.

[66] <3> Item, cum moralis principaliter intendat finem, quod plus retinet condicionem finis primum est in consideratione moralis, ergo, cum felicitas plus habeat rationem finis | quam uirtus, prior erit apud moralem.

F 2rb

385 [67] <I> Contra: felicitas est brauium uirtutis, uirtus ergo est sicut meritum, felicitas sicut premium; set, materialiter loquendo, meritum antecedit premium; ergo et uirtus felicitatem.

[68] <II> Item, in diffinitione felicitatis ponitur uirtus, cum dicitur «felicitas est actus secundum uirtutem perfectam», et secundum Boetium cum dicit: «felicitas est actus omnium uirtutum aggregatione perfectus», quia, cum diffinientia sint priora diffinito, et uirtus felicitate.

---

372 uirtus F: uirtutis O 375 circa quartum queritur F: de quarto O 376 est FsO: est uerum pO 377 uero F: autem O siue F: uel O prior F: prius O 379 creationis F: causationis O 380 mutationis F: unionis O prior est F: iter. O 382 principaliter F: principalis O quod O: quo F 383 finis F: finis primus O 385 felicitas O: felicitas F 389 cum F: om. O 390 diffinientia F: differentia O 391 sint priora O: inu. F

382-384 Cf. Aristoteles, *Ethica Nova*, I, 1, 1094a19-24, transl. Burgundionis, ed. R.A. Gauthier, p. 66, l. 3-8: «Si utique quis finis est operatorum quem per se volumus, alia uero propter illum, et non omnia propter aliud optamus. Procederet enim ita in infinitum, quod esset vanum et inane desiderium. Manifestum quod hic utique erit bonus et optimus. Ara igitur ad vitam cognitio eius maximum habet incrementum». 385 Cf. Aristoteles, *Ethica Nova*, I, 10, 1099b16, transl. Burgundionis, ed. R.A. Gauthier, p. 83, l. 10: «virtutis enim brauium et finis, optimum uidetur quid et beatum». Cf. etiam *Auctoritates Aristotelis*, ed. J. Hamesse, p. 234, n° 22: «Felicitas est praemium uirtutis». 388-389 Cf. Aristoteles, *Ethica Nova*, I, 13, 1102a5-7, transl. Burgundionis, ed. R.A. Gauthier, p. 91, l. 9-10: « Si autem est felicitas anime actus quis secundum uirtutem perfectam, de uirtute scrutandum». Cf. etiam *Auctoritates Aristotelis*, ed. J. Hamesse, p. 233, n° 11: «Felicitas est perfectio animae secundum uirtutem perfectam». 389-390 Cf. Boethius, *De consolatione Philosophiae*, III, 2, §3, ed. C. Moreschini, p. 60: «Liquet igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum». Cf. etiam *Auctoritates Aristotelis*, ed. J. Hamesse, p. 289, n° 34: «Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus».

[69] <III> Item, in eodem, incompletum antecedit completum; ergo, cum felicitas ponat completionem in termino, uirtus non, in eodem prius erit uirtus quam felicitas.

395

&lt;RESPONSIO&gt;

[70] <1\*> <2\*> <3\*> Ad hoc dicendum quod de felicitate prius determinat quam de uirtute.

&lt;SOLUTIO&gt;

400 [71] <I\*> Ad obiectum dicendum quod duplex est prioritas, scilicet tempore et origine, quo modo meritum antecedit premium, et est prioritas substantia et diffinitione, quo modo possibile est, immo conueniens ut premium antecedit, uel aliter est quoddam meritum quod est tota causa premii, et hoc antecedit. Set uirtus non est meritum quod sit tota causa felicitatis et ideo non oportet quod precedat.

405 [72] <II\*> Ad aliud dico quod illud quod ponitur in diffinitione, sicut genus uel differentia, semper prius est; set si ponatur sicut terminus finiens respectum uel dependentiam alicuius quod est in diffinitione sicut genus uel differentia, tale non | oportet quod sit prius licet ponatur in diffinitione. Vel dic quod loqui est de felicitate secundum suam essentiam et sic non habet diffiniri per uirtutem, 410 uel secundum esse quod habet in subiecto quod perficit, et quia non inest nisi per uirtutem antecedentem, hoc modo antecedit uirtus felicitatem, simpliciter tamen non.

O 3ra

415 [73] <III\*> Ad ultimum dicendum quod sine dubio in eodem prius est uirtus quam felicitas, non tamen est uirtus prior secundum essentiam quam felicitas. Vel dic quod prioritas qua incompletum antecedit completum est prioritas origine et hec est accidentaliter, set prioritate substantia uel diffinitione que est prioritas essentialiter, completum antecedit et ideo felicitas essentialiter est prior.

&lt;QUESTIO 5&gt;

420 [74] <1> Circa quintum queritur sic: operatio sequitur appetitum, si ergo homo non errat in appetendo, quia semper appetit bonum, ergo neque in operando.

---

396 ad hoc dicendum *F*: respondendum *O* determinat *F*: determinet *O* 397 uirtute *sFO*: felicitate uirtute *pF* 399 dicendum *F*: respondendum *O* 400 quo modo meritum antecedit premium *F*: quoniam premium antecedit meritum *O* 401 quo modo *F*: quoniam *O* 403 sit *F*: si *O* ideo non *F*: non propter hoc *O* 405 dico *F*: dicendum *O* 408 dic *FpO*: dicendum *sO* 409 diffiniri *F*: differentiam *O* 410 perficit *F*: perficiet *O* et *FsO*: *om. pO* 413 dicendum *F*: respondendum *O* 414 est uirtus prior *F*: prior est uirtus *O* 415 qua *O*: quam *F* incompletum *F* completum *O* 416 substantia *FsO*: illa *pO* 416-417 est prioritas *O*: *inu. F* 420 errat *FsO*: erat *pO* ergo *F*: *om. O*

[75] <2> Item, operatio hominis secundum quam habet mereri uel demereri semper est a ratione; set sicut habetur in libro *De anima*: «Ratio semper est recta, fantasia aliquando recta, aliquando non»; quare a ratione, cum semper recta sit, numquam exiit operatio nisi recta quare bona.

425 [76] <3> Item, cum sensus propriorum obiectorum semper sit rectus, plus autem ponit uirtus intellectiua quam sensitiua, multo plus autem uirtus intellectiua motiua respectu proprii obiecti debet esse recta, proprium autem eius obiectum est bonum, ergo respectu boni non poterit errare. Si forte dicatur quod uirtus intellectiua, quando operatur de se et non per motum sensitiue, semper est recta, set quia aliquando operatur in nobis mota a sensitiua et imperata, aliquando motu proprio et non aliunde imperata, et ideo aliquando recta, aliquando non: hoc non uidetur esse uerum quia secundum hoc in Intelligentia separata ubi non coniungitur intellectus cum fantasia, non accidisset error.

435 [77] <4> Item, uidetur quod numquam ratio operetur per motum sensitiue set semper e conuerso. Est enim duplex substantia: corporea et incorporea; corporea duplex: corruptibilis ut homo, incorruptibilis ut sol; similiter duplex est incorporea: corruptibilis ut pars sensitiua, incorruptibilis ut intellectiua. Ex hoc sic arguo: sicut se habet substantia corporea corruptibilis ad substantiam corpoream incorruptibilem, sic incorporea corruptibilis ad incorpoream incorruptibilem.

440 Cum ergo substantia corporea incorruptibilis non operetur per motum substantie corporee corruptibilis set potius e conuerso, similiter substantia incorporea incorruptibilis numquam operabitur per motum incorporee corruptibilis set semper e conuerso; ergo intellectiua non operatur per motum uel imperium sensitiue set potius e conuerso, quare ab illa nullam recipiet irrectitudinem.

445 [78] <5> Item, duplex est uirtus motiua: sensitiua et intellectiua; sensitiua duplex: uniuersalis et particularis; uniuersalis ut concupiscibilis, irascibilis;

---

421 uel *O*: et *F* 422 ratione *FsO*: ratione cum semper recta sit *pO* 423 aliquando<sup>1</sup> *FsO*: *om. pO* non *F*: non recta *O* 425 obiectorum *F*: *om. O* rectus *O*: uerus *F* 426 autem *O*: *om. F* 427 eius *F*: *om. O* 428 forte *F*: autem *O* 430 a *F*: *om. O* 432 in intelligentia separata *F*: intelligentie separate *O* 433 non *FsO*: *om. pO* accidisset *F*: accessisset *O* 435 et *F*: *om. O* 437 ut<sup>2</sup> *F*: sicut *O* 438 substantia *F*: *om. O* substantiam *F*: *om. O* 440 operetur *F*: operatur *O* 441 similiter *sO*: *om. FpO* 444 nullam *F*: numquam *O* recipiet *scr.*: rescipiet *O* recipit *F* 445 motiua *FsO*: *om. pO* 446 duplex *F*: dicitur *O*

422-423 Cf. Aristoteles, *De anima*, III, 10, 433a25-29, in: Anonymi *Lectura in librum de anima*, ed. R.A. Gauthier, p. 491: «Intellectus quidem igitur omnis rectus est; appetitus autem et fantasia et recta et non recta sunt. Vnde semper quidem mouet appetituum, set hoc est aut bonum aut quod uidetur bonum». 430-431 Cf. Aristoteles, *Ethica Nova*, I, 13, 1102b13-19, transl. Burgundionis, ed. R.A. Gauthier, p. 93, l. 12-18: «Videtur autem et alia quedam natura anime irrationabilis esse, participans quidem qualiter ratione. Continentis enim et incontinentis rationem [laudamus] et anime quod habet rationem laudamus; recte enim et optima deprecatur [sermo]. Videtur autem in eis aliud quid preter rationem innatum, quod obuiat et contrarie movetur rationi».

particularis sicut particulares motiue site in neruis et musculis. Ex quo arguitur sic: plus superat intellectiua motiua uniuersalem sensitiuam motiuam, quam uniuersalis sensitiua motiua particularem sensitiuam motiuam. Si ergo motiua  
450 sensitiua uniuersalis non operatur per motum sensitiue particularis, set potius e conuerso, intellectiua motiua non operabitur ad motum sensitiue motiue uniuersalis, set potius e conuerso.

[79] <6> Item, dicit postea: «Boni coriarii est ex datis coriis facere calceum optimum», et intelligitur facere optimum calceum secundum possibilitatem  
455 coriorum datorum, et idem potest intelligi de quocumque alio artifice. Ex quo potest accipi hec propositio generalis: cuiuslibet boni artificis est facere opus optimum secundum possibilitatem materie; ergo si Primum est artifex bonus, est eius facere animam bonam secundum quod anime natura potest recipere; ergo si anime nature non repugnat quin possit esse perfecta scientiis et uirtutibus,  
460 ergo causabit eam perfectam scientiis et uirtutibus.

[80] <7> Item, ad idem, in Primo non differt potentia, uoluntas et operatio; ergo, cum possit creare animam scientiis et uirtutibus perfectam, uult et facit.

F 2va

[81] <1> | Contra, in secundo *Phisicorum* et in secundo *Peryarmanias*, dicitur quod potestates rationales oppositorum sunt; irrationales uero tantum unius;

---

447 particularis *FpO*: particulares motiue *sO* sicut *sO*: sicut sensitiue *FpO* site *F*: sicut *O* musculis *F*: masculis *O* 447-448 arguitur sic *O*: *inu. F* 448 superat *F*: separat *O* uniuersalem *F*: similem *O* 449 si ergo *O*: *inu. F* 450 sensitiua *scr.*: sensibilis *FO* 453 boni *FsO*: cora *pO* coriarii *scr.*: coriarii *F* corrigiarii *O* coriis *FsO*: corrigiis *pO* 454 secundum *F*: per *O* 455 artifice *O*: accidente *F* 458-459 secundum quod anime natura potest recipere ergo *F*: *om. O* 459 si *F*: set *O* nature *F*: natura *O* 460 ergo *sO*: *om. FpO* perfectam *F*: perfectionem *O* 462 creare *F*: causare *O* 463 in<sup>2</sup> *F*: *om. O* 464 potestates *F*: potentie *O* sunt *O*: *om. F* irrationales *scr.*: irrationales *sO* naturales *FpO* tantum *F*: causa *O*

453-454 Cf. Aristoteles, *Ethica Nova*, I, 11, 1101a5-6, transl. Burgundionis, ed. R.A. Gauthier, p. 87, l. 16-17: «... et coriorum incisorem ex datis coriis facere calceum optimum. Eodem autem modo et alios artifices omnes». 463-464 Cf. *Auctoritates Aristotelis*, ed. J. Hamesse, p. 134, n° 222: «Potentia rationalis ualet ad opposita, irrationalis uero ad unum tantum»; cf. etiam Aristoteles, *Metaphysica*, IX, 2, 1046b, transl. Anonyma siue 'Media', ed. G. Vuillemin-Diem, Leiden 1976 (AL, 25.2), p. 170, l. 1: «Sed que cum ratione sunt, omnes contrariorum sunt eodem, et que irrationabiles, una unius, ut calidum calefaciendi solum, medicina infirmitatis et sanitatis». Cf. Aristoteles, *De interpretatione*, II, 13, 22b36-23a7, transl. Boethii, ed. L. Minio-Paluello, Bruges / Paris 1965 (AL, 2), p. 32, l. 11 – 33, l. 1: «Manifestum est autem quoniam non omne possibile uel esse uel ambulare et opposita ualet, sed est in quibus non sit uerum; et primum quidem in his quae non secundum rationem possunt, ut ignis calfactibilis et habet vim inrationabilem (ergo secundum rationem potestates ipsae eadem plurimorum etiam contrariorum sunt; inrationabiles uero non omnes, sed, quemadmodum dictum est, ignem non esse possibile calefacere et non, uel quaecumque alia semper agunt; aliqua uero possunt et secundum inrationabiles potestates simul quaedam opposita; sed hoc quidem idcirco dictum est quoniam non omnis potestas oppositorum est nec quaecumque secundum eandem speciem dicuntur)».



465 ergo, cum uoluntas siue intellectiua motiua sit uirtus rationalis, erit contrariorum, quare non solum boni set communiter boni et mali.

[82] <II> Item, in secundo *De anima*: «Virtus una est unius contrarietatis»; ergo si bonum et malum sunt contraria, sunt unius uirtutis; ergo uirtus intellectiua non solum erit boni, immo et mali.

470 [83] <III> Item, omnis substantia composita ex contrariis naturaliter mouetur ad contraria; set cum homo sit compositus ex substantia corporea et incorporea, siue ex substantia corruptibili et incorruptibili, constat quod componitur ex contrariis; ergo non tantum mouebitur ad bonum, set indifferenter ad bonum et ad malum.

475 [84] <IV> Item, in primo *Physicorum*: «Priuatione semper machinatur ad contrarium siue malum»; ergo, cum anima intellectiua sit ex nichilo et sic habeat priuationem sicut principium, ratione sui principii mouebit ad malum et non solum ad bonum.

<RESPONSIO>

480 [85] Ad horum euidenciam notandum quod duplex est appetitus in homine: naturalis et deliberatiuus siue electiuus; naturalis solum unius est et ad unum; deliberatiuus, etsi per se sit ad bonum, potest tamen esse boni et mali: boni cum recte eligit, mali cum errat in eligendo; huius erroris causa potest esse apparens bonitas in re extra, uel sensus condelectans rei extra propter aliquam complacentiam excitans intellectum, sicut multotiens contingit de malo socio excitante alium ad illicita, uel propter impotentiam intellectus non ualentis discernere preminentiam aliquorum, uel non conferentis quod presens est ad id quod ex eo est futurum. Prima causa erroris communis est omni rationali creature et tertia, secunda uero hominis propria. Concedimus ergo quod contingit  
485  
490 hominem errare et deuiare a bono et propter hoc necessaria est ei hec scientia, qua rectificetur homo in operando ad bonum.

---

465 siue *F*: sit *O* 467 contrarietatis *F*: contrarietas *O* 468 ergo<sup>2</sup> *O*: quare *F* 469 immo et *F*: set *O* 470 substantia composita *F**O*: compositio *p**O* 473 mouebitur *F*: mouetur *O* 474 ad *O*: *om. F* 475 machinatur *O*: macinatur *F* 477 sicut *scr.*: siue *FO* mouebit *F*: mouetur *O* 482 etsi *scr.*: et si *FO* 483 in *F*: *om. O* huius *O*: cuius *F* 484 extra<sup>2</sup> *F*: exterius *O* 487 non *F*: *om. O* conferentis *scr.*: confentis *O* cumferentis *F* 489 concedimus *O*: cuncedimus *F* 490-491 et propter hoc... ad bonum *O*: *om. F* 491 qua rectificetur *scr.*: quam reflectionetur *O om. F* in operando *scr.*: inoperando *O om. F*

467 Cf. Aristoteles, *De anima*, II, 11, 422b23, in: Anonymi *Lectura in librum de anima*, ed. R.A. Gauthier, p. 386: «Omnis enim sensus unius contrarietatis esse uidetur». 475-476 Cf. Aristoteles, *Physica*, I, 9, 192a3-9, transl. Iacobi Venetici, ed. F. Bossier et J. Brams, p. 38, 15 – 39, 3: «Nos quidem enim materiam et priuationem alterum esse dicimus, sed horum hanc quidem non esse secundum accidens, materiam, priuationem autem per se esse; quidam autem quod non est magnum et paruum similiter, aut quod est cum utroque aut seorsum utrumque». Cf. etiam *Auctoritates Aristotelis*, ed. J. Hamesse, p. 142, n° 33: «Privatio quae est in materia multotiens machinatur ad maleficium».

## &lt;SOLUTIO&gt;

[86] <1\*> Ad primum obiectum dicendum quod duplex est appetitus: naturalis, et hic est boni tantum et ad bonum, et deliberatius siue electius, et hic est ad  
495 bonum solum, tamen indifferenter est boni et mali. Et operatio, secundum quam attenditur uirtus uel uitium, sequitur appetitum hoc ultimo modo dictum, et ideo potest esse recta et non recta, siue boni et mali, sicut et iste appetitus.

[87] <2\*> Ad aliud dicendum quod loqui est de intellectu secundum partem  
superiorem uel secundum partem inferiorem, et quo ad inferiorem potest esse  
500 rectus et non rectus sicut et fantasia, quo ad superiorem dico quod semper rectus est, nisi appelletur non rectitudo in eo quod pars inferior non semper obedit.

[88] <3\*> Ad aliud dicendum quod sicut uoluntas potest considerari ut est  
natura quedam uel in quantum est uoluntas, sic uirtus intellectiua potest conside-  
rari in quantum est natura quedam uel in quantum est deliberans et ratiocinans.  
505 Primo modo semper est recta et magis uel eque sicut sensus; secundo modo potest errare et in ista collatione et deliberatione, si contingeret quod sensus eam faceret, contingeret eam decipi sicut et intellectum, immo magis, et hoc sicut ostendit | ratio. Et sicut predictum est in soluendo quod totalis causa erroris in  
O 3rb  
510 homine non est sensus excitans intellectum ad delectabile siue ad bonum ut nunc, immo sicut uisum est, etsi homo non haberet sensum, adhuc contingeret ipsum errare.

[89] <4\*> Ad aliud dicendum quod non est similis comparatio substantie  
corporee incorruptibilis ad corpoream corruptibilem, et incorporee incorrup-  
tibilis ad incorpoream corruptibilem; quia enim corporea incorruptibilis et cor-  
515 poreae corruptibilis non sunt in uno neque unius, ideo non mouent se inuicem. Set illa que prior est natura et nobilior semper dominatur et mouet, set substantia incorporea incorruptibilis et incorporea corruptibilis unius sunt et in uno, et ideo mutuo in se possunt agere. Preterea e contrario est in hiis et in illis, quia corporea incorruptibilis natura prior est corporea corruptibili, set incorporea  
520 incorruptibilis non est prior natura incorporea corruptibili, set potius e conuerso.

[90] <5\*> Ad aliud dicendum quod uirtutes motiue mouent mote ab obiectis, et quia idem est obiectum sensitiue uniuersalis motiue et particularis, et illud obiectum primo uenit ad uirtutem ipsam uniuersalem quam ad particularem, ex hoc accidit quod uirtus sensitiua particularis motiua non mouet, nisi mota ab  
525 uniuersali. Set in obiectis habent differentiam uirtus motiua intellectiua et

---

493 primum O: primo F 494 hic<sup>1</sup> scr.: hec FO 497 iste O: om. F 498 dicendum F: respondendum O 502 dicendum F: respondendum O uoluntas F: bonitas O 503 sic F: sicut O 504 est<sup>2</sup> F: om. O et F: om. O 506 quod F: quia O 507 eam O: ipsum F immo F: uno O hoc F: dic O 509 siue F: uel O 510 etsi scr.: et si FO 514 incorpoream corruptibilem F: incorporalem O 516 nobilior F: notior O dominatur F: denominatur O 517 unius O: uni F et<sup>3</sup> FsO: iter. pO 518 in se possunt O: possunt in se F hiis F: illis O 520 incorporea corruptibili F: incorporee incorruptibili O 521 uirtutes motiue FsO: morem pO mote F: more O 522 motiue F: morem O 523 ipsam O: om. F ad O: om. F 524 uirtus O: iter. F 525 in F: iter. O

uniuersalis sensitua, et propter hoc, quia habent quasi obiecta contraria, potest una moueri non ad motum alterius. Preterea, secundum illos qui ponunt quod sensitua et intellectua sunt diuerse substantie in homine, non esset simile, quia sensitua uniuersalis motiua et particularis sunt unius substantie, set intellectua

530 motiua et uniuersalis sensitua non.

[91] <6\*> Ad aliud dicendum quod duplex est uoluntas rerum: naturalis siue in se, et per comparisonem ad finem ad quem sunt; et quia Primum est agens per uoluntatem et agens per uoluntatem potissime agit propter finem, ideo in productione rerum attendit nobilitatem rei non naturale in se, set prout refertur ad finem. Finis autem propter quem creauit hominem est ut participet beatitudinem. Quia uero | plus meretur homo beatitudinem potens peccare et non peccans set bene operans quam si non posset, ideo nobilius fuit homini ipsum sic creari quam non potentem deuiare.

535

F 2vb

[92] <7\*> Ad ultimum dicendum quod Primi duplex est operatio: una exterior siue respectu rerum extra, alia interior que extra Ipsum nichil querit; et talis operatio et potentia Primi differunt, non ut ponatur differentia hec ex parte Primi, siue in substantia potentie et operationis — quia hec idem sunt quam Primum —, set ut attendatur diuersitas propter respectum ad res extra.

<QUESTIO 6>

545 [93] <1> Circa sextum queritur sic: malum habet causam extra mouentem et habet causam intra operantem siue exequentem, et queritur primo de causa extra quia illud delectabile extra aut est bonum aut apparens bonum; si bonum, ergo sui contrarii non est causa; set si apparens bonum, illa apparentia non remouet ab eo naturam, ergo neque bonum; et ita ut prius apparens bonum non erit causa mali.

550

[94] <2> Item, de causa intra operante, quero que ipsa sit, utrum sensus uel intellectus; sensus non, quia operationes sensitiue communes sunt nobis et brutis; et ideo sicut bruta non merentur, sic nec nos secundum illas, set intellectus.

---

526 habent quasi F: ut habet quare O 527 ponunt O: ponent F 529 et F: est O 532 per comparisonem ad finem ad F: ad finem per comparisonem sO per comparisonem pO 533 per<sup>1</sup> O: secundum F 534 attendit O: antecedit F naturale in O: naturalem in in F prout refertur F: profertur O 536 uero O: non et quia F potens F: cum potest O non O: nec F 538 creari O: create F 539 dicendum F: respondendum O una O: prima F 541 primi FsO: om. pO differentia hec ex F: hec dicit a O 542 sunt quam F: quod O 543 respectum O: aspectum F res F: partes O 546 intra F: intra mouentem O 547 extra O: om. F bonum<sup>1</sup> F: iter. O 548 set O: om. F si F: om. O illa O: ista F 549-550 non erit causa mali O: mali non erit causa F 553 illas F: illos O set O: si F

552 Cf. Aristoteles, *Ethica Nova*, I, 6, 1098a2-4, transl. Burgundionis, ed. R.A. Gauthier, p. 77, l. 14-16: «Sequens autem sensibilis aliqua utique erit. Videtur autem et hec communis et equo et bovi et omni animali».

[95] <I> Contra: intellectus non mouet nisi motum a fine; finis autem et  
 555 bonum idem; ergo non operatur nisi referendo operationem ad finem, siue ad  
 bonum; set malum, cum priuet bono, non refertur ad finem siue bonum; ergo  
 non erit intellectus causa mali.

## &lt;RESPONSIO&gt;

[96] Ad horum euidentiam dico quod causa mali duplex est: extra et intra; extra  
 560 delectabile mouens; intra duplex: suggerens et incitans sicut sensus, operans uel  
 exequens sicut uoluntas. Set de uoluntate est loqui dupliciter: aut in quantum est  
 natura et sic est boni solum et ad bonum; aut in quantum uoluntas et sic potest  
 considerari tripliciter: uel per comparisonem ad principium a quo, uel per  
 565 relationem ad finem ad quem — et neutro istorum modorum deficiens est —,  
 uel per comparisonem ad illud ex quo, et quia ex nichilo, quantum ad hoc  
 potest deficere et esse causa mali, scilicet per defectum.

## &lt;SOLUTIO&gt;

[97] <1\*> Quod sic queritur utrum delectabile extra possit esse causa, dico quod  
 sic sicut mouens, neque est hoc inconueniens quod bonum sit causa mouens uel  
 570 occasio multotiens ad malum. Set non propter hoc sequitur quod malum sit  
 causatum a bono, set ab operante qui mouetur ab illo bono uel delectabili exte-  
 rius male ordinato. Vnde illud delectabile exterius mouet uirtutem uel potentiam  
 et illa potentia mota non ordinat illud ad finem propter quem est, set peruerit  
 et ex illa peruersione accidit abusus in opere et sic malum. Neque dico quod  
 575 apparens bonum moueat potentiam nisi ratione boni, set istud bonum quod sic  
 mouet, ponit potentia aliquando ubi uel in quo non est.

[98] <2\*> Ad aliud dicendum quod sine dubio, sensus potest esse causa intra,  
 non sicut operans uel conseruans, set sicut suggerens et incitans. Aliter potest  
 dici et melius quod sensus aliquando mouet intellectum, aliquando uero opera-  
 580 tur motus in intellectu. Verbi gratia, aliquando gustabili recepto in sensu, incitat  
 gustus rationem ad condelectandum uel laborandum ut consimile gustabile  
 acquirat, et sic sensus est causa sicut excitans solum; aliquando uero ratio deli-  
 berans de tempore uel de loco uel de differentiis gustabilis imperat gustui ut  
 gustet, et tunc in hoc actu exteriori consummatur uitium uel uirtus, secundum

---

554 mouet O: mouetur F 555 ad<sup>2</sup> F: om. O 556 cum priuet F: cum primet O  
 bono scr.: bonum FO 559 extra et intra O: intra et extra F 560 duplex F: dupli-  
 citer O 562 sic<sup>2</sup> F: tunc O 563 considerari F<sub>5</sub>O: considerari dupliciter pO  
 uel<sup>1</sup> O: aut F 564 ad quem scr.: a quo FO 568 sic O: ergo F 570 occasio F<sub>5</sub>O:  
 occio pO set F: si O 571 bono<sup>1</sup> F: dato O ab<sup>1</sup> F: ex O 573 ad O: in F  
 574 et<sup>1</sup> O: om. F 575 ratione F: rationem O istud O: illud F 576 potentia  
 aliquando O: inu. F 577 dicendum F: respondendum O 580 intellectu O: intellec-  
 tum F gustabili F: gustabile O incitat F: mouet O 581 condelectandum F: delec-  
 tandum O laborandum F: ad redendum O 582 ratio F: om. O 583 uel<sup>1</sup> F: ut O  
 differentiis F<sub>5</sub>O: om. pO

- 585 quod dicit auctor quod ad uirtutem requiritur scire, uelle et operari firmiter. Dico ergo quod hec operatio secundum sensum, hoc ultimo modo dicta, propria est homini, et non primo modo, et hoc modo sensus potest esse causa intra operans ad malum, tamen etsi hec operatio exterior secundum sensum nunquam procederet, intellectu ad plenum consentiente, sequeretur uirtus uel uitium
- 590 in actu. Et si obiciat quod intellectus, cum sit natura, non mouet nisi ad bonum, quia omnis natura bona, respondendum quod ex parte qua est ex nichilo non dicit naturam set defectum, et propter hoc, ratione huius priuationis, tam anima quam Intelligentia possibilitatem habent ad malum.

### 7. *Appendice: Variantes orthographiques*

#### 1. *Introductio*

§2 topicis *F*: thopicis *O* | §3 in quantum *O*: inquantum *F* | §3 in quantum<sup>2</sup> *O*: inquantum *F* | §3 in quantum<sup>3</sup> *O*: inquantum *F* | §4 acquisitum *O*: adquisitum *F* | §7 contingat *F*: contingat *O*

#### 2. *Questio 1*

§9 appetitus *F*: apetus *O* | §10 dionisius *O*: dyonisius *F* | §16 dionisius *O*: dyonisius *F* | §17 set *sO*: sed *F om. pO* | §19 distingantur *F*: distinguantur *O* | §21 immo *F*: ymo *O* | §21 excedentia *O*: exdentia *F* | §21 excessa *O*: exessa *F* | §22 methaphoram *O*: methaforam *F* | §23 dionisius *O*: dyonisius *F* | §24 in quantum *O*: inquantum *F* | §27 hilarius *O*: hylarius *F* |

#### 3. *Questio 2*

§29 dionisium *O*: dyonisium *F* | §29 timeo *O*: thimeo *F* | §32 auctor *scr.*: autor *F* actor *O* | §38 quod *FsO*: quosd *pO* | §42 auctor *scr.*: autor *F* actor *O* | §45 immo *F*: ymo *O* | §45 impedit *F*: inpedit *O* | §45 immo *F*: imo *O* | §45 immo sufficit: ymo suficit *O* | §45 immo *F*: imo *O* | §45 recipiunt *F*: rescipiunt *O* | §51 idemptitatem *F*: ydemptitatem *O* |

#### 4. *Questio 3*

§53 neque *O*: nec *F* | §53 neque *O*: nec *F* | §57 in quantum *O*: inquantum *F*

---

585 quod<sup>2</sup> *F*: quia *O* uelle et *F. inu. O* firmiter *F. om. O* 586 operatio *F*: opera *O*  
 588 etsi *scr.*: et si *FO* 589 procederet *F*: procederet in *O* 590 intellectus *F*: in intellectu *O*  
 592 naturam *FsO*: nullum *pO* ratione *F*: rationem *O*

585 Cf. Aristoteles, *Ethica Vetus*, II, 3, 1105a29-b1, transl. Burgundionis, ed. R.A. Gauthier, p. 10, l. 18-22: «... ea autem que secundum virtutes fiunt, non si illa qualiter habent, iuste et caste operantur, set si qui operatur qualiter habens operatur; prius quidem si sciens; deinde si volens propter hec; tertium autem si firme et inmutabiliter habens, operatur».

5. *Questio 4*

§71 immo *F*: ymo *O* | §73 completum *F*: completum *O*

6. *Questio 5*

§74 neque *F*: necque *O* | §77 irrectitudinem *F*: irectitudinem *O* | §81 peryarmenias *O*: periarmenias *F* | §85 excitans *O*: exitans *F* | §85 impotentiam *F*: inpotentiam *O* | §88 in quantum *O*: inquantum *F* | §88 in quantum<sup>2</sup> *O*: inquantum *F* | §88 in quantum<sup>3</sup> *O*: inquantum *F* | §88 excitans *O*: exitans *F* | §88 immo *F*: ymo *O* | §88 adhuc *scr.*: ad<sup>e</sup> *F* aduc *O* | §89 inuicem *F*: in uicem *O*

7. *Questio 6*

§94 nec *O*: neque *F* | §96 in quantum *O*: inquantum *F* | §96 in quantum<sup>2</sup> *O*: inquantum *F* | §97 neque *O*: nec *F* | §97 peruertione *F*: peruersione *O* | §98 auctor *scr.*: autor *F* actor *O*

Valeria BUFFON

Département de Philosophie / Facultad de Filosofía y Letras  
 Université de Montréal / Universidad de Buenos Aires  
 valeria.buffon@gmail.com