

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL (Suisse)
INSTITUT de philosophie

UNIVERSITÉ DE PARIS SORBONNE - PARIS IV (France)
U.F.R de philosophie
ÉCOLE DOCTORALE 5 « Concepts et langages »

Cotutelle de thèse

THÈSE
de Philosophie

présentée par

Emmanuel BABEY

Penser par exemple

Thèse dirigée par :
M. Ruedi IMBACH (Paris Sorbonne-Paris IV)
M. Daniel SCHULTHESS (Neuchâtel)

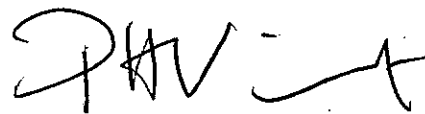
Jury composé de :

Mme Catherine KOENIG-PRALONG (Université de Fribourg)
M. Thomas RICKLIN (Ludwig Maximilian Universität, Munich)
M. Joël BIARD (Université François Rabelais, Tours)
M. Alain DE LIBERA (Université de Genève/ EPHE)

IMPRIMATUR

La Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de M. Daniel Schulthess, directeur de thèse, professeur ordinaire de philosophie à l'Université de Neuchâtel ; M. Ruedi Imbach, directeur de thèse, professeur à l'Université de Paris Sorbonne IV ; Mme Catherine Koenig-Pralong, maître-assistante à l'Université de Fribourg ; M. Joël Biard, professeur à l'Université de François Rabelais à Tours ; M. Thomas Ricklin, professeur à Ludwig-Maximilians-Universität à Munich ; M. Alain de Libera, professeur à l'Université de Genève, autorise l'impression de la thèse présentée par M. Emmanuel Babey en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 9 décembre 2010



Le doyen
Patrick Vincent

Penser par exemple

Dans le *De constancia sapientis*, Sénèque formule le portrait d'un sage que l'injustice et l'outrage n'affectent pas. Selon le *Commentaire au livre de la Sagesse* de Robert Holkot (OP + 1349), cette description conceptuelle définit la notion de sagesse présente dans le livre biblique. Ainsi, dans les années 1336-1338, le sage stoïcien est-il figuré, dans une exégèse biblique, comme l'exemple même de sagesse. Partant, la thèse s'attache à retracer l'élaboration de cette figure sapientielle au prisme du prologue du *Commentaire au livre de la Sagesse*. Elle en analyse l'enjeu conceptuel : la revendication d'un modèle vie chrétien inspiré du comportement exemplaire des philosophes antiques. Dans ce contexte, la figure de Platon acquiert une importance cruciale. Une approche critique de la philosophie comme modèle de vie forme enfin la dernière partie de ce travail. En effet, tant le recours antique et médiéval à l'*exemplum* que la définition de la philosophie comme manière de vivre prennent appui sur une conception de l'acte moral comme imitation d'un héros (saint, sage, etc.) qu'Immanuel Kant congédie.

Mots clefs : sage/ Sénèque (Moyen Age)/ Robert Holkot / sagesse/ exemplum/ Platon (Moyen Age)/ exemplarité/ morale (Moyen Age)/ Jean de Galles/ Pythagore (Moyen Age).

Thinking e. g.

In the *De constancia sapientis*, Seneca portrays a wise man as unaffected by injustice and outrage. For Robert Holkot (O.P., †1349), writing in his *Commentary on the Book of Wisdom*, this conceptual description defines the notion of wisdom present in the Biblical book of the same name. Thus, in the years 1336-1338, the Stoic wise man appears in a work of Biblical exegesis as the very example of wisdom. This thesis takes as its point of departure the portrayal of the wise man in the prologue to the *Commentary on the Book of Wisdom*. It then analyses what is at stake: the assertion of a Christian model of life inspired by role models from ancient philosophy. Plato becomes a figure of crucial importance. Finally, the last part of this work consists in a criticism of philosophy as a model way of life. In fact, both the ancient and medieval use of *exempla* and the definition of philosophy as way of life depend on a conception of moral action as the imitation of a hero (saint, wise person, and so on), a conception dismissed by Immanuel Kant.

Key words : Wise man/ Wise woman/ Wise person/ Seneca (Medieval)/ Robert Holkot/ Robert Holcot/ wisdom/ exemplum, Plato (Medieval)/ exemplarism/ Morality (Medieval)/ Morals (Medieval)/ Moral Philosophy (Medieval)/ John of Wales/ Pythagoras (Medieval)/ Biblical Exegesis

Discipline : Philosophie

"Concepts et langages" Ecole doctorale V

« L'étudiant qui sort de l'enseignement scolaire était habitué à apprendre. Il pense maintenant qu'il va apprendre la Philosophie, ce qui est pourtant impossible car il doit désormais apprendre à philosopher. (...) Ainsi pour pouvoir apprendre la Philosophie faudrait-il d'abord qu'il en existât réellement une. On devrait présenter un livre, et dire : « Voyez, voici de la science et des connaissances assurées ; apprenez à le comprendre et à le retenir, bâtissez ensuite là-dessus, et vous serez philosophes » : jusqu'à ce qu'on me montre un tel livre de Philosophie (...) qu'il me soit permis de dire qu'on abuse de la confiance du public lorsque, au lieu d'étendre l'aptitude intellectuelle de la jeunesse qui nous est confiée, et de la former en vue d'une connaissance personnelle future, dans sa maturité, on la dupe avec une Philosophie prétendument déjà achevée, qui a été imaginée pour elle par d'autres, et dont découle une illusion de science, qui ne vaut comme bon argent et parmi certains gens, mais est partout ailleurs démonétisée. La méthode spécifique de l'enseignement de la philosophie est zététique, comme la nommaient quelques Anciens (de *dzètein*, rechercher), c'est-à-dire qu'elle est une méthode de recherche, et ce ne peut être que dans une raison déjà exercée qu'elle devient en certains domaines dogmatique, c'est-à-dire dérisoire ».

I. Kant *Annonce des programmes des leçons de M. E. Kant durant le semestre d'hiver (1765-1766)*, trad. M. Fichant, Paris, Vrin, 1973, pp. 68-69.

PENSER PAR EXEMPLE	1
introduction	7
Réflexions méthodiques	7
L'inscription institutionnelle	18
chapitre 1	39
chemins qui mènent autre part	39
Introduction	41
Propos du chapitre	51
Propos du prologue	52
I. La sagesse comme connaissance des premiers principes	53
L'Éthique nicomaquénienne	53
La Métaphysique	54
La sagesse in persona	56
Un double tour de force	57
L'omniscience du sage	58
... et ses devoirs	59
La sagesse comme cause éminente : diffraction médiévale	60
Conclusion	64
II. La sagesse comme don	64
Parentèle des deux définitions	66
Fonction défensive de la sagesse	68
L'air de famille (similitude syntaxique)	69
La source thomiste (bis repetita)	69
Une autre forme d'entrecroisement : la sagesse comme chiasme	75
Homologie des deux définitions	80
Conclusion	81
Sagesse transcendantale I : la prégnance épistémique	81
Sagesse transcendantale II : la contemplation	86
III. De la sagesse au sage	87
Sagesse et sagacité	88
Aristote	88
Thomas d'Aquin	91
Le portrait du sage au prisme du prologue	93
Sagesse de la vertu	94
Le sage stoïcien	100
Le sage biblique est le sage stoïcien (conclusion)	106
Trois arguments contre l'Aufhebung	108
Envoi	110
chapitre 2 l'invention du philosophe : le récit infini des origines	113
Le récit du prologue	113
Pythagore tel qu'en Platon	116
Le récit cicéronien d'Héraclide du Pont	116
L'invention philosophique du philosophe (Platon)	121
L'invention lexicale d'Héraclite	123
L'invention philosophique	126
Pythagore au miroir de Jean de Galles	128
Le récit de Jean de Galles	128
Le témoignage d'Hugues de Saint Victor	129
Le témoignage de Boèce	131

La philosophie selon Jean de Galles (Compendiloquium)	134
L'invention religieuse. L'exemplaire refus (augustinien) de la sagesse	138
La Cité de Dieu	138
De la trinité	141
Pythagore, enjeu fondamental d'une vision religieuse de la philosophie	145
Au prisme du prologue	145
... à la lettre	147
Une première source	149
Une seconde source	152
Petite rêverie philologique	155
L'enjeu Pythagore	156
L'exception thomiste	158
Pythagore comme expression des rapports de la philosophie et de la sagesse	160
Conclusion	171
chapitre 3 la patience est la mère des vertus et le sage son archétype	175
L'allure stoïcienne du sage biblique	176
Description du sage	177
Compendium sapiencie (leçon 55)	178
La lettre du texte	179
Le contexte	187
Les quatre qualités psychiques de l'intellectuel	189
L'amour	189
Labor	190
L'humilité	197
Stabilitas, perseverantia	201
Conclusion	201
Le signe de la sagesse	203
Approche textuelle	203
L'hypotexte (De constantia sapientis)	207
Le sage stoïcien à la lecture d'Holkot	210
La problématique patientia	216
La patientia dans le De constantia sapientis	218
Les raisons d'une lecture à contre-sens. L'investissement chrétien de la patientia	225
chapitre 4	231
la consolation des philosophes	231
Au commencement Socrate	233
Les philosophes par l'exemple	238
L'image du philosophe	238
Platon philosophe modèle	239
Maîtriser les passions	239
Platon, philosophe total	241
Au défi de la colère	242
Au péril de l'ami	249
A l'épreuve du silence	265
Conclusion	271
chapitre 5	275
l'imitation du philosophe	275
Comparaison n'est pas raison	276

Rhétorique de l'exemple	278
L'exemple médiéval comme « exemplum ». Brève situation historiographique.	279
L'exemple, en principe	279
Definitio vulgata	283
Conclusion	287
L'envers d'une morale de l'imitation	289
Le problème exemplaire	292
L'exemple n'est pas universalisable	293
L'imitation du sage	297
La mise à distance kantienne	322
conclusion	327
textes cités	335
Sources primaires	335
Sources secondaires	340

introduction

réflexions méthodiques

C'est un contre-sens d'écrire aujourd'hui de longs romans : le temps a volé en éclats, nous ne pouvons pas vivre ou penser que des fragments de temps qui s'éloignent chacun selon sa trajectoire propre et disparaissent aussitôt.

Italo Calvino
Si par une nuit d'hiver un voyageur, p. 12.

Ce travail est né de la curiosité suscitée par la lecture d'un texte médiéval inédit. Connue comme un « chef d'œuvre » qui a rendu son auteur célèbre dans toute l'Europe, le *Commentaire au livre de la Sagesse* offre une saisissante définition de la sagesse biblique comme figure du sage stoïcien telle que la décrit Sénèque dans le *De constantia sapientis*.

Ainsi posée, l'équivalence de la sagesse stoïcienne et biblique, étonnamment conciliatrice, ne manque pas d'intriguer et provoque un désir de savoir qui s'attache tant à la lettre du texte qu'à ses résonances philosophiques. Dans cette perspective, ce travail assume une image de la pensée comme recherche critique, comme essai de savoir qui supporte un triple biais philologique, érudit et philosophique subsumé par un seul mot

d'ordre : *ad litteram*. Il exprime en effet une conception de la recherche philosophique comme activité créative traçant, dans un essai critique, le cheminement d'une distanciation et une volonté de savoir comme distancieusement¹. En effet,

C'est par l'érudition que passe la découverte de l'altérité (...). Si l'objet est un texte médiéval, il me faut connaître son corps ; mais ce corps, seule me le découvrira une information aussi complète que possible. D'où, une fois encore, le seul problème véritable : comment articuler la connaissance première que j'acquiers de cet être, avec une compréhension impliquant de ma part la reconnaissance démystificatrice de ma propre historicité ? non pas dans le sens idéaliste de la *subtilitas applicandi* des théologiens herméneutistes, mais dans celui d'une prise en compte des implications de ma recherche (sur l'axe *ego-hic-nunc*) dans la conduite de celle-ci ; d'une intégration, à ma propre conscience, de l'irréductible médiateté de mon savoir historique. (...) A ce niveau (...) demeure grand ouvert le champ d'un labeur nécessaire. Trop de documents restent à inventorier, à publier, à relire, à re-situer. Travail sur le terrain, parmi la masse énorme des matériaux bruts, exigeant l'utilisation adéquate d'instruments critiques élaborés par les sciences humaines, mais aussi, la volonté d'historiciser ces matériaux en les replaçant dans le tissu complexe de leur temps. (...) Je n'entends donc point, par « érudition », désigner la seule cueillette des documents, jointe traditionnellement à une humilité ostentatoire envers le matériau de celle-ci. Non seulement, en effet, l'exhaustivité de l'information est impossible ; elle est inconcevable. L'information est par nature fragmentaire ; l'érudition, qui procède au premier classement des données, a pour essence son incomplétude. Elle consistera donc, chez le médiéviste, moins à colmater

¹ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 14-15. Ces pages ont été lues ma thèse achevée. J'y souscris toutefois jusqu'au moindre point-virgule.

des brèches et à boucher des trous qu'à articuler chaque fragment sur la série dans laquelle il se range, soit par projection d'éléments quantitatifs, soit par extrapolation d'un effet de sens. Le passage de la documentation à l'interprétation, de l'écriture documentaire à la lecture, qui, grâce à elle, sera faite de l'« histoire », va ainsi d'un terme *réellement* fragmentaire à une fin *virtuellement* totalisante².

Le sage est un personnage exemplaire. De son empreinte psychologique, il façonne un discours moral; il en devient l'archétype. Son caractère, que traduit en actes un comportement pétri de vertus et dont témoignent des récits biographiques ou des anecdotes édifiantes, forme la marque tardo-antique et médiévale de son exemplarité. Le sage se reconnaît à son allure. Il occasionne une pensée de la morale comme manière de penser ou de vivre. Ainsi, par analogie, est-ce à sa posture que l'homme moral sera reconnu. Cette double imbrication (de l'exemplaire et du discours moral; de la vie et de la pensée) se décline, techniquement parlant, en une psychologie — le portrait du sage est avant tout psychologique —, en une éthique, manière légitime de se comporter ou de vivre, et enfin, en une technique discursive qui ressortit à la persuasion, selon les divisions de la *Rhétorique* d'Aristote.

Psychologie, comportement, ressort persuasif sont les trois strates de ce territoire de pensée. La psychologie et le comportement touchent à la description du sage, à sa constitution idéalisée. Mentionner le registre rhétorique permet d'effectuer un pas de retrait et de s'intéresser aux conditions d'énonciation de cette figure investie de la perfection humaine.

La psychologie et le comportement sont supposés, dans le cas de l'idéal humain (le sage comme *exemplar*), totalement transparents, affranchis de l'inconscient : le sage agit comme il pense, et inversement. Sa pensée n'est pas troublée d'aucun élément parasite venu du monde extérieur ; les choses

² P. Zumthor, *Parler du Moyen Age*, Paris, Minuit, 1978, pp. 90-91.

n'offrent pas à son action cette épaisseur pathétique qui altère les consciences banales. Rien n'affecte l'épure du sage. Si la figure du sage, telle qu'elle est investie, présente les traits d'une réjouissante utopie, et, prise au sens freudien, donne à penser, elle laisse d'autant plus songeur, quand, dans la fascination contemporaine de ce genre de personnage décelant une revendication existentielle particulière, la distance temporelle vient à s'estomper ; ainsi promeut-elle l'immédiateté qui, à défaut d'être assumée, ne s'en trouve pas moins affirmée. Sa mise en récit, son déploiement discursif intriguent alors davantage et provoquent l'amorce d'une réflexion critique.

Une entreprise philosophique me semble partant devoir s'intéresser moins à la constitution du sage (description) qu'à ses conditions d'énonciation (critique). Les controverses antiques sur le sage s'attachaient aux traits qui le constituent : ataraxie, apathie, retrait du monde, contemplation, plaisir, etc. Les études contemporaines, qui se consacrent à l'élucidation des traits constitutifs du sage et dont la description du sage constitue le point focal, encouragent le mimétisme. En revanche, le pas de retrait qu'implique l'analyse du dispositif énonciatif autoriserait à dégager les conditions d'une pensée critique des philosophies anciennes.

Cette approche suppose deux moments complémentaires. L'identification du contenu des strates qui forment le portrait du sage est permise par un travail de lecture philologique. Ce dernier vise à produire une mise en abyme contextuelle et intertextuelle et il passe par l'identification des citations explicites et implicites.

Le second pas consiste en une mise à distance, par la critique historique et philosophique, des éléments textuels ainsi mis au jour. Un tel essai d'objectivation — au sens étymologique — promet une excursion hors du corpus philosophique, comme par exemple dans le cas de l'analyse historique,

en mobilisant diverses sources, archéologiques, liturgiques, administratives³, etc. On aboutit ainsi à une sorte de mise à l'épreuve de l'idée par les faits, dans une relation réversible (*double bind*) assumée — ainsi de la démocratie et de la philosophie dans l'« Athènes de Périclès », ainsi des questions quodlibétiques⁴. Ce genre d'études met en valeur l'impact social de la pensée — dans les deux sens de la relation, influence du social sur les idées et des idées sur la société —, dans l'Antiquité comme au Moyen Age.

Mais, la production de cet écart peut aussi creuser une différence à l'intérieur même du textuel philosophique. La critique philosophique produirait ainsi une différenciation immanente, alors que la critique historique tient davantage à une différenciation transcendante, ouvrant le texte philosophique vers un au-delà social ou culturel. Dans les pages qui suivent, l'économie de la recherche proposée privilégiera la critique immanente.

Je me suis attaché à produire les conditions d'intelligibilité des premières lignes d'un manuscrit médiéval assez peu étudié. Partant, ce travail se conçoit comme une lecture raisonnée du passage inaugural du *Commentaire au livre de la Sagesse*. Il propose d'en saisir les implications, tant pour une histoire culturelle des idées (ancrage institutionnel du texte ; citations muettes ; image du sage transmise par le commentaire biblique d'un dominicain anglais au deuxième quart du XIV^e siècle) que pour une histoire philosophique des idées (inscription de la figure du sage dans un dispositif moral : la morale de l'exemple ; mise à distance par l'inscription de cette élaboration conceptuelle dans une longue durée et par une critique de ses implications historiographiques).

³ Cf. par exemple les registres d'étudiants étudiés et édités par W. J. Courtenay, cf. *Rotuli Parisienses. Supplications to the Pope from the University of Paris*, Leiden, Brill 2002-2004, 2 vols ; *Parisian Scholars in the Early Fourteenth Century. A Social Portrait*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

⁴ J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1969, 2^e éd. revue ; E. Marmursztejn, *L'autorité des maîtres : scolastique, normes et société au XIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

Ce doctorat poursuit ainsi un triple travail sur le texte, philologique et philosophique : travail sur la langue, les sources et l'univers textuel, mais aussi travail d'interprétation critique dans un double essai de critique interne et historiographique. Par ce triple crible méthodique, il aspire à mettre en évidence le cheminement au long cours d'une pensée morale qui prétend modeler la vie en appelant à son dépassement par l'imitation d'un modèle ascétique. Ainsi ce travail cherche-t-il à déceler le passé au sein du présent, l'insu⁵.

En outre, une critique créative mêlerait le congédiement de la morale de l'exemple (comme dénigrement de la vie, comme volonté de pouvoir)⁶ et l'affirmation d'une éthique de la vie, esthétique (cette vie est belle) et philosophique (évaluation immanente des possibilités de vie)⁷.

⁵ Ce premier pas pourrait viser un travail de réhabilitation des virtualités de l'histoire des victimes, puisque toute histoire témoigne du point des vainqueurs — qui se sont le plus souvent livrés à une entreprise de démolition, physique et psychique, autorisant pour leur temps, et souvent pour le nôtre, le corpus à étudier ; le médiéviste le sait autant que toute autre spécialiste de l'histoire de la philosophie : où sont les écrits de David de Dinant, d'Uriel da Costa ? où sont les travaux philologiques, historiques et philosophiques sur l'athéisme médiéval ? [Une élaboration philosophique de ce thème se demanderait par exemple si la rationalisation de Dieu (les dénommées preuves de son existence, par exemple) ne constitue pas le processus irrémédiable vers son congédiement : 'Dieu'. Elle ferait voir les résistances historiques à ce devenir de la raison et les ruses de la raison théologique : contemplation (amour), apophasie, circonscription de l'empire de la raison (Thomas d'Aquin), etc.] Cette voie qui exprime une philosophie de l'histoire particulière qu'élabore par exemple Walter Benjamin (*Über den Begriff der Geschichte*, dans : *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, I, 2, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991). Avant tout, répétant par un effet de miroir la vision de l'histoire qu'elle critique, elle exprime significativement la même geste héroïque, à l'inverse, les vaincus d'hier devenant les vainqueurs d'aujourd'hui. Les victimes rédimées, le messianisme peut bien devenir laïc, révolutionnaire ; le religieux demeure. Cf. F. Rosenzweig, *L'étoile de la rédemption*, trad. A. Derczanski, J.-L. Schlegel, Paris, Seuil, 2003 et de manière inverse, au messianisme (chrétien) marxiste de L. Boff, G. Gutierrez. A contre-pied, K. Löwith, *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire* trad. M.-C. Challiol-Gillet, S. Hurstel et J.-F. Kervégan, Paris, Gallimard, 2002. A. Birnbaum, *Nietzsche, les aventures de l'héroïsme*, Paris, Payot, 2000 propose une distinction entre l'héroïsme aristocratique sujet à la critique dont Nietzsche n'arrive cependant à assumer l'entière critique, selon l'auteure, et l'héroïsme positif du sujet moderne plongé dans un monde contingent et démocratique que revendique W. Benjamin.

⁶ Voir L. Scanlon, *Narrative, Authority and Power : the Medieval Exemplum and the Chaucerian Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

⁷ Cf. B. Spinoza, Lettres à Blyenbergh (Lettres 18-24, 27) dans : *Œuvres complètes*, trad. R. Misrahi, Paris, Gallimard, 1954, pp. 1174-1127.

Cet effort commande un double mouvement.

En premier lieu, établir la lettre du fragment du prologue tel qu'il se donne dans un manuscrit privilégié, ms Balliol 27, dont le f. 120vb porte la troublante annotation marginale : « sicut vidi in libro magistri ... »⁸. Ce texte propose trois définitions de la sagesse : la sagesse « philosophique » comme connaissance certaine des premiers principes (omniscience), la sagesse comme don du Saint-Esprit et la sagesse morale comme *collectio virtutum* et autant de figurations : Pythagore, Hiérothée et le sage stoïcien. En privilégiant la dernière définition, il circonscrit la sagesse biblique à celle du sage stoïcien tel que le décrit Sénèque (*De constantia sapientis*) : « l'esprit toujours tranquille », le cœur impassible comme du diamant.

En toute rigueur, le premier chapitre s'attachera à une lecture philologique mêlée d'érudition (au sens de P. Zumthor) des trois définitions. La mise au jour du réseau textuel qui les sous-tend manifeste la parentèle des deux premières définitions⁹. Or, la sagesse « philosophique », Aristote en l'occurrence, ne s'oppose pas à la sagesse « théologique », Thomas d'Aquin, en l'espèce. La définition établie par le prologue (le sage stoïcien) n'exerce aucune forme de subsomption. La fécondité de cette lecture se mesurera à la distanciation de l'*Aufhebung* que les articles d'A. Speer dédiés à la sagesse consacrent pourtant.

Le deuxième chapitre s'intéressera aux figures de sagesse nommées dans le prologue. S'attachant plus particulièrement à l'exemple de Pythagore et au récit de sa négation à se faire appeler 'sage', il explore le réseau textuel qui préside à la naissance du philosophe et qui marque durablement la manière de le concevoir (la philosophie comme refus de la sagesse ; comme humilité d'un savoir humain, trop humain pour atteindre à la perfection d'un savoir

⁸ R. A. B. Mynors écrit par ailleurs que ce manuscrit semble avoir servi d'*exemplar*, cf. *Catalogue of the Manuscripts of Balliol College*, Oxford, Clarendon, 1963, p. 19.

⁹ 'Parentèle' est pris au sens attesté par Émile Littré de consanguinité.

divin ; la philosophie comme geste (socratique) assumé de la finitude humaine).

Alors que les deux premiers chapitres épousent le mouvement du prologue : de l'abstraction (la sagesse) au singulier (le nom propre ou le sage), la deuxième partie vise à explorer les implications de la définition choisie pour qualifier le sage biblique (« de quibus alias erit sermo ») et, l'inscrivant dans un univers de discours (implications littéraires et culturelles, mais aussi philosophiques, le philosophe exemplaire dans le *Commentaire au Livre de la Sagesse*), elle en propose les conditions d'intelligibilité.

Le troisième chapitre consacré au sage stoïcien concentre l'analyse sur l'assertion fondamentale de la leçon cinquante-cinq — que cite le prologue : « ubi notandum quod apud stoicos signum sapiencie fuit paciencia ». Après une rapide réflexion sur les quatre conditions psychiques nécessaires pour viser la sagesse : l'amour, l'effort (*labor*), l'humilité et la persévérance, l'essentiel de mon commentaire s'attache à expliquer le contresens que manifeste la remarque de Robert Holkot. Il ne s'agit pas de critiquer cette incompréhension, critique dérisoire et vaine, mais d'en traquer les implications, d'en percevoir le symptôme.

Le quatrième chapitre clôt cette deuxième partie par l'étude d'un philosophe exemplaire selon le *Commentaire au Livre de la Sagesse*. Platon exprime en effet l'idéal du philosophe, maître de ses passions — et de la plus révélatrice d'entre elles, en raison de la perte instantanée de maîtrise qu'elle induit, la colère. A partir des traits du comportement modèle de Platon perce l'image d'un philosophe, qui, par le gouvernement exemplaire de soi, fait droit à l'amitié, comme une sorte de correction fraternelle, et au silence, comme forme accomplie du langage.

Un double mouvement anime donc le texte : de la sagesse au sage, de Pythagore à Platon, mais aussi du propos général au singulier inscrit dans un univers culturel.

S'attachant à la fonction singulière de l'exemplarité du sage, la dernière partie de ce travail se focalise sur le devoir d'imitation comme ressort intime d'un genre de la pensée morale. Or, cette insistance connaît une histoire dont le dernier chapitre expose les conditions. En effet, le corps du discours exemplaire médiéval repose sur une volonté théorique normative qu'adoube une certaine manière de vivre. Jacques le Goff explique cette emprise existentielle par une nécessité sotériologique tandis que Peter von Moos y décèle la fonction de l'exemple conçue comme un argument persuasif et entée sur un contenu moral diffus. Les contours normatifs du discours exemplaire seront appréhendés par l'analyse de la fonction de l'exemple, et non par l'inventaire de son contenu ou de ses formes (parabole, anecdote, fable, etc.). Cette analyse entend souligner le motif principal du recours à l'exemple : Qu'est l'exemple ? Rien. Que veut-il devenir ? Tout. Le discours fondé sur le recours exemplaire manifeste ainsi une volonté d'universalité affranchie de la singularité qui pourtant la sous-tend — l'exemple est toujours *un* exemple —. Une morale reposant sur l'exemple implique plus généralement deux traits dont l'analyse constitue la fin de notre travail : la prétention à l'universalité et la précellence de la vie philosophique.

En premier lieu, les conditions d'universalisation débouchent sur trois difficultés critiques qui sont autant de marques de l'insistance du singulier : l'abstraction du nom propre qui signe l'exemple, solidaire d'une personnalisation de la pensée (Caton a fait X ; très bien, mais je ne suis pas Caton) ; la décontextualisation historique, littéraire, philosophique de l'exemple (je ne vis pas à Rome, je ne partage pas les thèses de la philosophie stoïcienne, je conteste enfin le sens que tu donnes à cette anecdote dans cette source) ; enfin l'itération du sens (cet exemple est uniquement valable dans cette situation précise).

Restant fidèle à l'essentiel : *ad litteram*, ce travail propose, à titre d'illustration du second trait, une lecture de deux textes importants de Pierre

Hadot : une subdivision particulièrement signifiante de *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* et un article intitulé : « La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine ». Ces textes construisent l'image d'un sage comme « norme transcendante » qui, selon cet auteur, a inspiré toutes les « écoles » philosophiques de l'Antiquité. Par son importance, le sage constituerait une sorte de test éthique des théories philosophiques, le « discours philosophique » devant s'aboutir en une manière de vivre.

En dernier lieu, de manière plus fondamentale, la pensée de l'exemple consacre une conception de la morale comme imitation des actes. La morale, l'action juste, entérinent alors le contrôle social comme police de la pensée et paraissent encourager la duplicité intentionnelle. Comme le montre I. Kant, la qualification morale n'appartient en effet qu'au sujet et elle ne saurait se fonder sur l'imitation d'un modèle de vie, fût-il saint.

Un texte de philosophie témoigne ainsi d'une image de la pensée, il exprime une philosophie de l'histoire et il signale une lignée historiographique. Cette triple part façonne en toute logique son contenu et son écriture. Partant notre travail se donne pour but de construire une lecture attentive, de mettre en jeu des concepts de manière critique de sorte à faire exister sereinement la distance qui fonde l'entreprise d'histoire de la philosophie, et sans doute la philosophie, à en croire Pythagore.

Savoir contredire. — Chacun sait aujourd'hui que savoir supporter la contradiction est un signe élevé de culture. Certains savent même que l'homme supérieur souhaite et suscite la contradiction à son égard afin d'obtenir un indice de sa propre injustice, inconnue de lui jusqu'alors. Mais le fait de *savoir contredire*, l'accession à la *bonne* conscience dans l'hostilité envers l'habituel, le transmis par la tradition, le consacré, — c'est plus que les deux choses précédentes et

c'est ce qu'il y a de vraiment grand, nouveau, étonnant dans notre culture, le pas de géant de l'esprit libéré : qui sait cela ?—¹⁰

¹⁰ F. Nietzsche, *Le gai savoir*, § 297, trad. P. Wotling, Paris, GF 2007.

l'inscription institutionnelle

Le Commentaire au livre de la Sagesse de Robert Holkot est issu d'un cours biennal donné à l'université de Cambridge durant les années 1338-1342.

Cette assertion provient d'une brève enquête qui tente de lever les incertitudes liées à la datation et à la situation précise de ce commentaire biblique. Des arguments littéraires — le corps du texte, l'exégèse comme genre littéraire inscrit dans un contexte académique — et un bref essai de reconstitution de la biographie intellectuelle de Robert Holkot seront proposés à l'appui de cette affirmation.

Le texte exégétique donne matière à trois arguments et une observation. Un premier indice structurel et non négligeable pointe le cap vers la salle de cours. Le texte se divise en effet en leçons¹¹. Le ms Naples Naz. VII A 20, répertorié par F. Stegmüller, donne en outre cette indication : « secundum principium secundum anni »¹². Si l'on divise le texte par la moitié, le maître dominicain aurait donné cent six leçons par année. Cette donnée permet d'écarter l'hypothèse d'un texte issu du baccalauréat. En effet, dans le cadre universitaire, la « lecture » de la Bible, c'est-à-dire le commentaire léger ou

¹¹ Dans un article sur l'enseignement universitaire publié en 1968, Palémon Glorieux écrit à propos des commentaires bibliques : « leur usage scolaire se trahit parfois, par exemple dans la distribution du texte non pas suivant les chapitres mais suivant les leçons », P. Glorieux, « l'enseignement au Moyen Age. Techniques et méthodes en usage à la faculté de théologie de Paris, au XIII^e siècle », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1968 (1969), p. 110.

¹² B. Smalley, *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*, Oxford, B. Blackwell, 1960, évoque d'ailleurs ce lieu n. 3, p. 140, cf. F. Stegmüller, *Repertorium Biblicum medii aevii*, Madrid 1950-1980, Consejo superior de investigaciones científicas Instituto "Francisco Suárez" (t. V, p. 144) et Th. Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevii*, Roma, Ad S. Sabinae Istituto storico domenicano, 1975, 3494. Ce *principium*, leçon d'ouverture, est transmis comme dernière leçon du texte. Elle a certainement pu circuler à part, comme c'est le cas pour le *Commentaire des Sentences*, ou alors le scribe n'a pas voulu interrompre le cours du commentaire.

plus approfondi, intervenait à deux reprises dans le cursus qui conduisait au doctorat et à la chaire de théologie : lors du baccalauréat biblique qui, en Angleterre, suit le baccalauréat sententiaire (commentaire des Sentences) et lors de la régence, c'est-à-dire sous forme de cours magistraux. Or, le bachelier biblique ne lisait toute la Bible ou un livre de la Bible que durant une année, voire durant l'été, et il apparaît désormais acquis que c'est plutôt un commentaire de l'évangile de Matthieu qui a tenu lieu, pour Holkot, d'exercice pré-doctoral¹³. Le nombre de cent six leçons annuelles coïncide enfin avec les reconstructions historiques du cursus académique, car « normalement un maître régent consciencieux donnerait en moyenne, durant une année académique, cent-quarante leçons ordinaires ou pas moins d'une centaine, s'il tenait une dispute par semaine »¹⁴. Le *Commentaire au livre de la Sagesse* est donc, selon toute vraisemblance, l'œuvre d'un maître universitaire.

En second lieu, des indices stylistiques permettent d'assigner cet écrit à la salle de cours. Plusieurs traits oraux parsèment le texte comme des « scitis enim »¹⁵, par exemple. Un emploi assez fréquent de la première personne du singulier : « ex quatuor ponam » (l. 121, 470), « intelligo sic » (l. 88, 303), « narravi » (l. 90, 307), engage de même à supposer un usage oral du langage et une certaine familiarité. On peut aussi ajouter un autre passage : « Aug. de civ. dei ch. 15 vel 19 » (l. 168, 537) qui dénote une indécision propre à l'oralité.

¹³ W. J. Courtenay, « The Lost Matthew Commentary of Robert Holkot O. P. » dans : *Archivum fratrum praedicatorum*, 50 (1980), pp. 103-112.

¹⁴ M. C. Hackett, *The Original Statutes of Cambridge University : the Text and its History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 133.

¹⁵ p. ex. leçon 70, p. 249, leçon 71, p. 250. Je cite d'après l'édition de Bâle 1586 : Robert Holkot, *In librum Sapientiae regis Salomonis praelectiones CCXIII*, ed. Jacobus Ryter, Bâle, 1586. Cette édition serait née des manuscrits de Bâle et de l'éd. Reutlingen 1489, selon J. Quéatif, J. Echard, *Scriptores ordinis praedicatorum recensiti notisque historicis et criticis illustrati*, Paris, 1719, I, p. 630. Pour ne pas produire de la note de bas de page en vain, j'indiquerai entre parenthèses le numéro de la leçon, puis la page. Pour trouver la leçon correspondante à celle de la réimpression de l'édition Hagenau 1495, il faut simplement soustraire une unité au chiffre indiqué. L'ampleur de cette exégèse (700 folios *in folio* dans l'éd. de Bâle) empêche tout travail philologique, si ce dernier ne constitue pas le but ultime de la thèse et partant, toute citation du texte répondant à des critères de vérité philologique.

Enfin, d'autres indications peuvent être relevées à partir d'un détail. Puisque dans l'exégèse universitaire, c'est la leçon et non le chapitre qui détermine la longueur du cours¹⁶, il n'est pas absurde d'arguer à partir de la fin quelque peu précipitée de certaines leçons pour prouver que ce texte provient bel et bien de la salle du cours. Comme en outre, la charge de professeur se déroulait durant deux ans, il est possible de conclure à l'enracinement universitaire de ce commentaire.

Pour autant que l'on accorde du crédit à ces témoignages textuels, le commentaire au livre de la Sagesse est bel et bien issu d'un enseignement universitaire biannuel.

Or, cette provenance indique-t-elle une identité ? En d'autres termes, le texte que nous pouvons encore lire aujourd'hui est-il vraiment le cours rédigé par Holkot ? Est-il une *reportatio* ou une *ordinatio* : des notes de cours ou un texte préparé par son auteur en vue d'une édition ? Peut-être est-ce là une question insoluble en raison de l'état de la recherche philologique. On peut toutefois tâcher de une idée plus précise du statut de cette exégèse. A ce jour, sans surprise, aucun manuscrit autographe n'a été recensé. Il n'existe en outre, à ma connaissance, aucune étude de la tradition manuscrite, cent septante-deux copies qui transmettent le texte dans son intégralité, ni des 12 impressions modernes¹⁷. Une seule édition critique, d'une seule question (« *Utrum licitum sit et meritorium alicui christiano aliquem infidelem sicut paganum invadendo per vim et arma occidere* ») m'est connue¹⁸. Elle contient la précieuse remarque de Beryl Smalley qui a lu dans le ms Balliol 27 plusieurs

¹⁶ G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e-XIV^e siècle*, Paris, Vrin, 1999, p. 111.

¹⁷ Ce décompte est établi à parti des manuscrits recensés dans les ouvrages suivants cités dans l'ordre chronologique : F. Stegmüller, *Repertorium Biblicum medii aevii*, op. cit., vol. 2, s.v. Holcot. Th. Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevii*, Roma, Ad S. Sabinae Istituto storico domenicano, 1975, vol. 2, s.v. Holcot, Robertus. R. Sharpe, *A Handlist of the Latin Writers of Great Britain and Ireland before 1540*, Turnhout, Brepols, 1997. La *Bibliographie du Moyen Âge tardif. Auteurs et textes latins* Turnhout, Brepols (parution annuelle) complète heureusement ces trois précieux instruments de travail.

¹⁸ K. J. Jensen, « Robert Holkot's *Questio* on Killing Infidels: A Reevaluation and an Edition », *Archivum fratrum praedicatorum*, 63 (1993), pp. 207-228.

indications du scribe : « *in libro magistri* »¹⁹. Ce livre est très probablement celui du maître dominicain. A défaut d'une édition critique, difficilement réalisable selon une méthode fidèle à Lachmann, je propose de tenir ce manuscrit comme le plus proche témoin du texte ; les quelques lignes du prologue dont il sera question dans ce travail seront donc transcrites à partir de ce manuscrit.

Au vu de ce dernier élément, de la mention du *liber magistri* et de certaines fins de leçons, le commentaire d'Holkot peut être considéré comme une *ordinatio* inachevée.

Faire du *Commentaire* un exégèse universitaire implique en dernier lieu de s'interroger sur sa détermination génétique. A priori, la richesse érudite, presque humaniste, des références, des citations et des autorités alléguées dans ce commentaire (en dehors du corpus biblique Sénèque est l'auteur le plus cité), de même que l'usage abondant de la technique littéraire de l'« *exemplum* » pourraient constituer un dernier écueil, en raison de leur supposée incongruence avec le genre littéraire du commentaire biblique académique. Était-il en effet imaginable qu'un maître commentât la Bible sans attacher une importance particulière au sens littéral, en privilégiant même les moralisations et autres questions théoriques ? Dans un contexte scolaire parisien, l'étude littérale de la Bible semble avoir donné le ton du commentaire biblique²⁰. Toutefois, « assez paradoxalement l'exégèse universitaire a fait l'objet de peu de travaux »²¹ et reste donc un phénomène

¹⁹ Voir Idem, n. 21, p. 215.

²⁰ J. Verger, « L'exégèse, parente pauvre de la théologie scolastique ? » dans : J. Hamesse (éd), *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales : actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 septembre 1993)*, Louvain-la-Neuve, Institut d'études médiévales, 1994, p. 44 : « L'exégèse scolastique s'est évidemment caractérisée par l'accent vigoureusement mis sur le primat de la *lectio ad litteram* mais entendue au sens large que lui donne par exemple Thomas d'Aquin. »

²¹ G. Dahan, *L'exégèse*, p. 108. Depuis la parution de cet ouvrage fondamental, la situation n'apparaît pas totalement différente. On peut cependant ajouter A. Boureau, *L'empire du livre. Pour une histoire de la raison scolastique (La raison scolastique II)*, Paris, Les Belles Lettres 2007, plus spécialement « La raison biblique », ch. 4, pp. 109-148.

de l'histoire des idées scolastiques relativement mal connu. A la quasi-absence de littérature scientifique²², s'ajoute le déficit d'éditions critiques, voire d'impressions anciennes.

Quant à Gilbert Dahan, il relève les traits suivants de l'exégèse universitaire : importance croissante de la division du texte et des éléments introductifs ; « l'allure scientifique » de ces textes gagne en importance²³ ; les *moderni* sont cités au contraire de la pratique exégétique monastique.

Pour mieux cerner encore ce genre littéraire, on peut aussi procéder par l'exemple. Selon Jacques Verger, le cours sur Job de Thomas d'Aquin représente l'un des textes paradigmatiques de la méthode scolastique de l'exégèse en raison de son caractère littéral²⁴. Thomas d'Aquin a écrit ses « leçons scripturaires [sur Job] au début de son séjour au studium dominicain près de la curie pontificale, c'est-à-dire à Orvieto, entre 1261 et 1264 »²⁵. Il est donc difficile de les faire entrer dans le cadre d'un enseignement universitaire, même si les *studia* des ordres mendiants tiennent lieu d'écoles para-universitaires et que l'école de la curie romaine fait partie des quatre

²² Pour donner un exemple, aucune entrée dans la très maigre bibliographie d'André Vernet (avec la collaboration d'Anne-Marie Genevois), CNRS, *La Bible au Moyen Age. Bibliographie*, Paris, 1989 (983 titres recensés). La taille de cet ouvrage donne une idée de l'importance de l'étude historique de la Bible au Moyen Age.

²³ *Op. cit.*, p. 114. Par allure scientifique, il faut entendre une maîtrise accrue de tous les procédés d'analyse textuelle, mais aussi la confrontation avec le corpus aristotélicien, comme le montre les études exemplaires de B. Smalley, *Medieval Exegesis of Wisdom Literature*, ed. R. Murphy, Scholar Press, Atlanta, 1986 [qui reprend « Some Thirteenth-Century Commentaries on the Sapiential Books », *Dominican Studies*, 2 (1949) pp. 318-355, 3 (1950) pp. 41-77 et 3 (1950), pp. 236-274; « Some Latin Commentaries on the Sapiential Books in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 17 (1950-1951).]

²⁴ J. Verger, « L'exégèse parente pauvre... » : « exemple de lectures typiques de la scolastique du XIII^e siècle : *La lecture sur Job* de Thomas d'Aquin », pp. 44-5. L'auteur renvoie en note à l'édition léonine.

²⁵ A. Dondaine, *Expositio super Iob ad litteram. Praefatio (Sancti Thomae de Aquino opera omnia iussu Leonis XIII P:M:edita. XXVI, 1) 1965*, p. 19*. Pour l'auteur de cette préface, « l'*Expositio super Iob* est le chef d'œuvre de l'exégèse médiévale », p. 17*. Le lecteur en saisit mal la raison puisque cette affirmation est avancée comme une évidence, sans argument. Comme toute affirmation péremptoire de ce genre (voir le cas Heidegger dans : J. Bouveresse, *Pourquoi pas des philosophes ?*, Marseille, Agone, 2004), elle mérite une attention particulière, car elle laisse transparaître l'implication socioculturelle du locuteur.

institutions qui délivrent à cette époque le doctorat en théologie²⁶. Une rapide enquête sur les exégèses scolastiques de Thomas d'Aquin montre que le *Commentaire d'Isaïe* représente son cours de bachelier à Cologne et finit de manière abrupte, car, manifestement, pressé par le temps, le bachelier a dû en hâter la fin²⁷. Le statut institutionnel du *Commentaire à Jérémie et aux Lamentations* paraît exactement semblable²⁸. Finalement, Thomas d'Aquin a donné deux exégèses bibliques universitaires en tant que maître régent, lors de son second séjour parisien (1268-1272) : la *Lectura super Matthaeum* et la *Lectura super Ioannem*²⁹. Sans se départir d'une exposition littérale, ces commentaires magistraux recèlent toutefois davantage d'éléments théologiques que ceux de la période allemande³⁰. Il ressort de cette chronologie que Thomas d'Aquin n'aurait commenté aucun livre biblique durant sa première régence parisienne (1256-1259) ou pour suivre Marie-Dominique Chenu, « de saint Thomas, il est probable que les cours-commentaires ne fussent pas tous rédigés, ni tous publiés ; bien plus, malgré divers essais d'identification, nous n'avons pas le commentaire sur le cantique des Cantiques, dont les meilleurs catalogues lui attribuent la composition »³¹.

²⁶ Pensons à l'enseignement d'Albert le Grand, par exemple. Pour être tout à fait clair, il s'agit pas d'une évaluation qualitative, mais bien de réfléchir à un ancrage institutionnel attesté et à son éventuelle influence sur le commentaire d'Holkot.

²⁷ J.-P. Torrell, *Initiation à Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Paris/Fribourg, Cerf/Ed. Universitaires, 2002, 2^e éd. le situe avant l'année académique 1252-1253 qui vit Thomas d'Aquin être bachelier biblique à l'université de Paris. En suivant une suggestion de Weisphel, il contredit ainsi H. F. Dondaine, L. Reid, *Sancti Thomae de Aquino opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Expositio super Isaiam ad litteram*, XXVIII, 1974, p. 20*.

²⁸ J.-P. Torrell, *ibid.*

²⁹ J.-P. Torrell, *op. cit.*, pp. 81-83, pour la datation du commentaire de Matthieu en attendant l'édition critique, p. 496 pour Jean. Le commentaire aux épîtres pauliniennes contiendrait plusieurs étapes et de cours et de rédaction.

³⁰ Les appréciations du père Torrell qui voit dans celui qu'il appelle affectueusement « Thomas », une sorte de raison séminale de l'exégèse médiévale (*op. cit.*, p. 86) sont contredites par G. Dahan qui considère Hugues de Saint-Cher « comme le fondateur de l'exégèse dominicaine », une exégèse qui mènera à leur terme les tendances plus générales de l'exégèse universitaire », cf. « L'exégèse de Hugues. Méthodes et herméneutique » dans : L.-J. Bataillon op, G. Dahan, P.-M. Gy op (éds), *Hugues de Saint-Cher (+ 1263) bibliste et théologien*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 66.

³¹ M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris/Montréal, Cerf/Institut d'études médiévales, 1954, p. 209.

Si l'on admet que le maître régent est supposé donner cours (*legere*) sur des livres bibliques et Thomas d'Aquin est sans doute l'auteur médiéval le plus étudié, ce défaut de texte jette une lumière tamisée sur l'enseignement universitaire parisien du milieu du XIII^e siècle. Couplé à un certain dénuement de la littérature scientifique, le constat des incertitudes entourant cette minuscule question de l'exégèse scolastique porterait au découragement. Cette passion triste résulte d'un mouvement hâtif, car il est fort probable que les disputes aient été bien plus importantes dans le dispositif académique que les cours et qu'elles aient contenu, avec le commentaire des *Sentences*, l'essentiel de l'effort de pensée dont a voulu se souvenir la postérité³². Quoiqu'il en soit d'une hypothétique logique de transmission, des critères de compréhension contemporains, à partir de notre horizon d'attente, ne permettent sans doute pas de saisir la manière dont le Moyen Age, l'âge scolastique en l'espèce, comprenait sa propre orthodoxie. Cette rapide enquête sur le dispositif académique de l'exégèse l'atteste. Partant, au terme de ce rapide bilan, le déficit scientifique qui péjore la connaissance de l'exégèse comme pratique académique n'autorise aucun argument concluant. Ainsi le paramètre génétique du raisonnement sur l'inscription institutionnelle du *Commentaire au livre de la Sagesse* n'aboutit-il à aucune certitude fondée.

Si l'hypothèse de recherche basée sur le genre littéraire fournit peu d'arguments concluants, elle n'invalide pas pour autant l'affirmation initiale.

³² On ose à peine mentionner l'existence du problème des sermons universitaires (autre tâche, semble-t-il, du maître) que les travaux du père Bataillon éclairent en pionnier. Selon J.-P. Torrell « cette pratique montre que la théorie prévue par les statuts de la faculté était vraiment bien honorée » (p. 102). Les sermons thomasiens, dont 12 des 20 recensés par le père Bataillon (p. 104), ne semblent toutefois pas avoir laissé une impression mémorable sur leur auditoire, à en juger par le nombre très faible de manuscrits (au plus 4 par sermons). « Le petit nombre de ces sermons universitaires est un handicap réel pour notre connaissance de Thomas prédicateur, mais l'état dans lequel ils nous sont parvenus (sous la forme d'un résumé squelettique parfois, correspondant au dixième à peine du sermon réel), est plus regrettable encore » (p. 105).

L'importance historique, institutionnelle et intellectuelle des questions quodlibétiques ressort parfaitement des deux volumes instigués par Chris Schabel, William Duba et Sylvain Piron : *Theological quodlibeta in the Middle Ages*, C. Schabel (ed.), Leiden, Brill, 2006-2007, 2 vols.

Tant la structure du texte que certains indices stylistiques accréditent en effet la dimension académique de ce commentaire biblique.

En troisième lieu, l'établissement de la biographie de l'auteur permet de décider par ailleurs de l'inscription géographique cantabruésienne ou oxonienne de cette exégèse. La justification du choix spatial se fera selon des critères aussi rationnels que possible, car, au Moyen Age, les sources, lacunaires, conduisent à parler *sub specie deceptionis*. Le probable, comme la faillibilité, appartiennent de plein droit au raisonnement scientifique le plus rigoureux³³.

L'enfance de Robert Holcot n'est pas connue. Son origine géographique semble pouvoir être précisée, car Holcot est un village du Northampshire et il est probable qu'il en soit originaire selon la coutume médiévale de nomination (Guillaume de Baskerville, par exemple). La première mention de son nom le fait connaître comme bachelier sententiaire dominicain à l'université d'Oxford. Son *Commentaire aux Sentences de Pierre Lombard* peut être daté des années 1331-1333. La leçon d'ouverture (*principium*) du livre II contient en effet une allusion à l'année 1332. De plus, dans son discours d'adieu (*sermo finalis*), il nomme son successeur au baccalauréat : Grafton – et non pas Crathorn qui a débuté sa trajectoire bachelière en 1330³⁴. Au contraire de la pratique scolaire parisienne, le cursus scolaire anglais imposait de lire la Bible après les *Sentences*, démontrant ainsi l'importance accordée à ce livre. C'est en effet un jeune homme d'une trentaine d'année qui a déjà passé une ou deux années à débattre des plus hautes questions théologiques qui, pour couronner son parcours d'étudiant, s'attaque à ce texte. Toutefois, la lecture commentée de la Bible qui donne accès au second baccalauréat pouvait aussi s'opérer de

³³ I. Hacking, *L'émergence de la probabilité*, trad. Michel Dufour, Paris, Seuil, 2002. Une épistémologie faillibiliste a existé au Moyen Age, voir, par exemple, C. Grellard, *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrécourt*, Paris, Vrin, 2005.

³⁴ Cf. K. Tachau, « Introduction », dans : P. A. Streveler, K. H. Tachau, *Seeing the Future Clearly. Questions on Future Contingents by Robert Holcot*, Pontical Medieval Institute, Toronto 1995, pp. 15-16.

manière abrégée. Le supposé *ghostwriter* du *Philobiblion* de Richard de Bury s'est ainsi adonné, après une maladie et des occupations diverses, à un commentaire de Matthieu commencé le 10 février 1334³⁵. Il est très vraisemblablement devenu maître régent à partir de la rentrée d'octobre 1334.

Comme on le sait déjà, un maître était censé lire la Bible. A Oxford, le nouveau professeur dominicain a naturellement accompli son devoir en commentant les prophètes mineurs : les douze prophètes. Or, la question cruciale porte sur le *Commentaire à la Sagesse*. Comme, au siècle précédent, Thomas d'Aquin aurait mené de front deux exégèses durant sa seconde régence parisienne, l'exégèse de Salomon aurait pu accompagner le *Commentaire des douze prophètes*. Cette hypothèse peut néanmoins être supplantée par celle qui inscrit ce cours universitaire à Cambridge. L'évolution de l'évolution d'Holkot comme l'existence de disciples cantabruésiens constituent les deux arguments les plus forts en faveur de cette hypothèse ; ils seront développés ci-dessous. En outre, l'exégète dominicain passe pour avoir fait partie du groupe d'intellectuels qui entourait l'évêque Richard de Bury. Si ce récit est vraisemblable, les deux hommes devaient se connaître d'Oxford où l'évêque bibliophile a séjourné et où leurs affinités intellectuelles se sont sans doute épanouies à Londres dans les années suivant 1336. Robert Holcot reçoit ensuite un permis de confesser à Northampton, le 10 février 1343 (renouvelé le 5 octobre 1343 pour deux années), puis une nouvelle autorisation le 11 mai 1345 qui sera reconduite en dernier lieu le 21 octobre 1348³⁷. Dès 1343, le dominicain vit donc à Northampton, dans sa province d'origine, où l'ordre des prêcheurs possède un couvent doté d'une école. Il y enseigne presque à coup

³⁵ Cf. W. J. Courtenay, « The lost Matthew... », *op. cit.*

³⁷ A. B. Emden, BRUO, BRUC s.v Holcot, Robert.

³⁷ A. B. Emden, BRUO, BRUC s.v Holcot, Robert.

sûr la Bible puisqu'un *Commentaire de l'Ecclésiaste* nous est parvenu inachevé, comme interrompu par la mort³⁸.

Enfin, devant la disparition de son nom propre des registres ecclésiastiques et par l'absence de textes signés après cette date, il faut bien conclure à la mort de Robert Holkot — la grande Peste de 1349 concourant à prêter une cause probable au décès —.

Cette reconstruction linéaire de la biographie indique d'une part que suite à l'enseignement cantabruésien de Robert Holkot, un petit groupe de théologiens attachés à l'érudition antique a vu le jour³⁹ et que, d'autre part, les innombrables références au corpus antique, dont certaines fort rares, trouveraient leur explication bibliographique dans la fréquentation de l'évêque bibliophile.

Un raisonnement plus précis étaye cette piste. Le cadre chronologique de la carrière académique de Robert Holkot dépend en effet de la destinée intellectuelle de William Crathorn. Or, de ce dernier sont conservés un commentaire du premier livre des *Sentences*⁴⁰ et quelques questions disputées⁴¹. Par une chance incroyable, particulièrement précieuse⁴², le début du commentaire peut être daté avec une extrême précision de l'année 1330,

³⁸ Liste des manuscrits dans : Th. Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevii*, Ad S. Sabinae, Roma 1975, vol 2, s.v Holcot, Robertus, que complète R. Sharpe, *A Handlist of the Latin Writers of Great Britain and Ireland before 1540*, Turhout, Brepols, 1997.

³⁹ B. Smalley, *English Friars*, pp. 203-220.

⁴⁰ Il n'est pas du tout certain qu'il ait commenté les autres.

⁴¹ La question reste sujette à controverse, car le ms. Palat. 5460, ff. 32ra-74va de la Bibliothèque nationale de Vienne contient les questions d'un certain « Iohannis Crafton Ordinis Fratrum Praedicatorum Anglici » et l'*explicit* se décline ainsi : « et sic patet praedicamentis dictis et quaestiones Craton vel Crasthern lectoris ». En fait, seules quelques questions, dont les dernières, semblent pouvoir être imputées au confrère d'Holkot, comme par exemple la question huit éditée par R. Wood dans : A. Wodeham, *Tractatus de indivisibilibus : A Critical Edition with Introduction, Translation and Textual Notes*, Dordrecht, Kluwer, 1988, le reste constituant la seule attestation connue des œuvres de John Grafton. Voir à ce sujet, en dernier lieu, H. G. Gelber, *It Could Have Been Otherwise : Contingency and necessity in Dominican theology at Oxford, 1300-1350*, Leiden, Brill 2004, n. 103, p. 91 et p. 100.

⁴² « besonders kostbar », H. Schepers, « Holcot contra dicta Crathorn », *Philosophisches Jahrbuch*, LXXVI (1970), p. 325.

car il se réfère à une éclipse solaire qui a lieu « isto anno quand accidit eclypsis solis, scilicet 17 kalendis Augusti in vigilia beati Augusti »⁴³, c'est-à-dire le 16 juillet. Les deux confrères entretiennent en outre des liens conflictuels qui portent Holkot à l'attaquer⁴⁴. Crathorn lui répliquera dans l'ouverture de ses leçons bibliques (*in principium lecture biblice*)⁴⁵ ; enfin une ultime réponse est documentée dans les *Sex articuli*⁴⁶. Comme il n'en subsiste que le premier livre, Crathorn n'a peut-être pas lu les *Sentences* durant deux ans⁴⁷. Cependant, dans les *Six articles* Holkot déclare explicitement répliquer à un collègue (*socius*) qui soutient une thèse qu'il a entrepris de prouver durant deux ans (*conclusio quam iste iam per biennium nisus est probare*)⁴⁸. La préposition *per* indique clairement la durée. Par conséquent, puisque Crathorn peut être raisonnablement identifié comme ce collègue, il a vraisemblablement terminé son *bachelor*, qui ne durait, à cette époque, que deux ans, en 1332. Il aurait alors entrepris sa lecture biblique, perdue aujourd'hui, durant l'été 1332, attaquant à cette occasion son successeur ; ce dernier relève immédiatement le gant en écrivant son traité polémique durant l'été 1332 au milieu de son cours sur les *Sentences*⁴⁹. Ces conférences étaient d'ailleurs peut-être destinées à être intégrées à leur publication.

Robert Holkot a en outre débuté son commentaire du deuxième livre des *Sentences* à une date que l'on peut préciser. En effet, une « détermination » contenue dans les impressions du quinzième et du seizième siècles, la

⁴³ F. Hoffmann, *Crathorn Quästionen zum ersten Sentenzenbuch*, Aschendorff, Münster 1988, p. 100, l. 1-2. Quant à H. Schepers, *op. cit.*, il écrit « kalendas ».

⁴⁴ « igitur si socius iste numquam in aliquo doctore legit de gratia animam informante, sequitur quod numquam legit secundum librum sententiarum, quod absit, quia tunc est periurius », Holkot, *Quodlibeta*, Cambridge, Pembroke 236, f. 182va, cité par W. Courtenay, *Adam Wodeham An Introduction to his Life and Studies*, Leiden, Brill, 1978, n. 213, p. 98 (voir l'édition de P. Molteni, *Roberto Holcot O.P. Dottrina della grazia e della giustificazione con due questioni quodlibetali inedite*, Pinerolo, s.e., 1967, p. 190). Hester Gelber, doute de l'identification du *socius*, *It could have been*, n. 103, p. 91.

⁴⁵ W. J. Courtenay, *Wodeham*, n. 235, p. 107.

⁴⁶ Edités dans : F. Hoffmann, *Die "Conferentiae" des Robert Holcot O.P. und die akademischen Auseinandersetzungen an der Universität Oxford 1330-1332*, Münster, Aschendorff, 1993.

⁴⁷ W. J. Courtenay, *Wodeham*, p. 98.

⁴⁸ *Conferentiae*, ed. cit., 105, l. 7-8. H. Gelber, *It could have been*, p. 90.

⁴⁹ « Holcot immediately took up the challenge », H. Gelber, *op. cit.*, p. 89.

determinatio 11, constitue l'ouverture (*principium*) du deuxième livre⁵⁰ et contient une information qui permet de dater cette lecture⁵¹. Si le bachelier commentait les *Sentences* pendant deux années académiques, il ne pouvait devenir maître dans les deux années suivantes, du moins selon les statuts de l'université d'Oxford⁵². Il devait d'abord produire un commentaire biblique qui semble dans le cas d'Holkot correspondre à celui d'un seul livre, l'évangile de Matthieu, même si l'introduction à la Genèse (*introitus in Genesim*) conservée à Toulouse pourrait appartenir à ce genre de classes⁵³.

Un autre texte ressortissant à l'université aide à préciser notre réflexion. Il existe peu de témoins médiévaux d'un acte académique, le *sermo finalis*, sorte de discours qui concluait la lecture des *Sentences* et présentait le successeur du bachelier sententiaire⁵⁴. Le *sermo finalis* de Robert Holkot constitue presque un hapax littéraire⁵⁵. Il fourmille d'allusions, historiques, académiques, sexuelles et de jeux de mots. De ce fait, son interprétation n'est guère aisée. Généralement, sur la base d'une mention de troubles qui ont agité l'université, l'historiographie en fait une pièce cruciale pour dater la fin du cursus sententiaire de Robert Holkot, mais les recherches les plus récentes

⁵⁰ Selon une découverte du père Wey communiquée dans une lettre à H. Gelber. K. Tachau, « Introduction », *op. cit.*, n. 58, p. 21 ajoute tout de même deux témoins textuels.

⁵¹ Evidemment, rien n'est simple. En effet, K. Michalski lisait dans le ms Pembroke, f. 208v : « Oppositum tenet fides praedicans durationem mundi esse iam 6531 annorum » (pp. 110-111, Konstantyn Michalski, « La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIV^e siècle » dans : *Bulletin international de l'Académie polonaise des sciences et des lettres*, 4-6 (1927) séance du 16 mai). Comme l'explique à juste titre ce génial découvreur de textes, le Christ étant né en 5199 et l'année débutant le 25 mars, le texte parle de l'année 1332. Mais comme il appert dans le texte, les premières impressions du texte (« die Frühdrucke », H. Schepers, p. 351), écrivent « fere Mdxxxii ». H. Schepers propose de lire Icc(à l'envers)MDXXXII, donc 5000 pour « fere ». Il établit ainsi l'année en question à 1333. Néanmoins, comme le pense W. J. Courtenay, *Wodeham*, n. 220, p. 99, ces éditions sont ouvertement fautives. K. Michalski rapporte d'ailleurs les difficultés de l'éditeur lyonnais nées de l'état « déplorable » des manuscrits, p. 106.

⁵² ed. S. Gibson, *Statuta antiqua Universitatis Oxoniensis*, Oxford, 1932, p. 50.

⁵³ Cf. Th. Kaepelli, s.v. *Robertus Holcot*.

⁵⁴ K. Tachau la désigne comme une *collatio finalis* et en fait une spécificité dominicaine (oxonienne), car elle a découvert un autre discours de Ralph Friseby dans le style d'Holkot, « Looking Gravely at Dominican Puns : The 'Sermons' of Robert Holcot and Ralph Friseby », *Traditio*, 46 (1991), pp. 337-345. Pour le moment, l'œuvre de Ralph Liberté (comme il se glose lui-même) reste inconnue.

⁵⁵ ed J. C. Wey, « The *Sermo finalis* of Robert Holkot », *Mediaeval Studies*, 11 (1949), pp. 219-224.

mettent en doute toute possibilité de datation au moyen de ce *speech act*⁵⁶. La désignation du successeur d'Holkot est toutefois mieux établie. Il s'agit de Roger (ou Robert ?) Gosford. Le texte mentionne en outre un confrère qui a aussi pratiqué la lecture des *Sentences* durant cette dernière année, mais qui, grâce à une dispense, ne l'a effectuée qu'une année. Son nom est abrégé ainsi : « Grā » ou « Gr^^ » et l'on peut raisonnablement voir signifier le nom de Grafton, c'est-à-dire lire Granton⁵⁷. John Grafton a donc dû pratiquer son art durant l'année 1332-1333.

Le *Commentaire à l'évangile de Matthieu* constitue la pièce déterminante pour dater la régence de Robert Holkot. Beryl Smalley a attiré l'attention sur le *principium* de ce texte⁵⁸. Il en ressort qu'il fut prononcé lors de la sainte Scolastique (10 février) et que son auteur a été empêché par des ennuis de santé de commencer plus tôt son cours de bachelier biblique. Il ajoute en outre une précieuse indication : il proposera trente leçons, un prologue, une ouverture (*principium*) et 28 leçons comme les 28 chapitres de l'évangile. Il m'apparaît par conséquent très compliqué de soutenir que ce cours dura une année universitaire⁵⁹. *A fortiori*, de cette obligation « souvent remplie durant l'été quand la majorité des étudiants étaient en vacances »⁶⁰, il ne nous est en général parvenu que le *principium*, et encore de manière indirecte. Puisque la date de la leçon d'ouverture est connue, on peut raisonnablement penser que Holkot finit son commentaire à l'été 1334, même s'il commence à mener des questions quodlibétiques⁶¹. Penser qu'Holkot en une demi-année ait pu

⁵⁶ K. Tachau, « Introduction », *op.cit.*, n. 30, p. 11.

⁵⁷ Mise au point de K. Tachau, *op. cit.*, pp. 15-16.

⁵⁸ « The principium is Fr Wey's discovery, kindly passed on to me », *English Friars...*, n. 3 p. 142, transcrit partiellement dans *English Friars*, n. 4 p. 142 et n. 1 p. 143. Voir les mêmes passages dans : W. J. Courtenay, « The lost Matthew... », n. 2 p. 103 et n. 4 p. 104.

⁵⁹ Voir plus haut, une estimation du nombre de leçons annuelles professées.

⁶⁰ W. J. Courtenay, « The lost Matthew... », p. 103

⁶¹ La question délicate des questions quodlibétiques consiste à savoir si un bachelier pouvait déterminer des questions, tâche qui incombait normalement *de iure* au seul professeur. Les arguments *pro* sont donnés par W. J. Courtenay, *Wodeham*, n. 220, p. 99 (exemple d'Ockham), la discussion résumée par K. Tachau, « Introduction », pp. 25-27 tient à un passage textuel où Holkot affirme que des questions furent proposées par des *socii*. Ce terme s'applique habituellement à des collègues bacheliers. H. Gelber, *It Could Have Been*, pp. 94-5 présentent les arguments *contra*.

donner le tiers de la centaine de leçons habituellement calculée pour une année ne confine pas au non-sens d'autant moins que, les journées s'allongeant, les heures devenaient plus longues. Cette hypothèse ne ménage malheureusement que peu de place pour une éventuelle régence de Crathorn⁶². Elle me paraît toutefois au plus près d'une reconstruction rigoureuse⁶³, tout en prenant en compte le contretemps occasioné par la maladie et les affaires. Décider en détail de l'inscription chronologique des *quodlibeta* demanderait sans doute une édition critique. Pourquoi Holkot n'aurait-il pas pu, au fond, mener des disputes dans les quelques mois qui précéderent son accession au rang de maître et continuer à en mener d'autres pendant sa régence, tâche qui incombait au maître ?

Dans sa nouvelle charge, le régent dominicain a sans conteste commenté les prophètes mineurs, les douze prophètes⁶⁴. Malgré l'état très approximatif du texte, trois des quatre manuscrits conservés contiennent de jolies enluminures et ont par conséquent trouvé des lecteurs. B. Smalley soutient qu'il est probable que les maîtres d'Oxford et de Cambridge aient aussi honoré la coutume parisienne de commenter un livre de chaque testament durant

⁶² S'il a commenté les *Sentences* en deux années, comme l'atteste le passage des *sex articuli* cité ci-dessus, il n'a pu devenir maître qu'en 1333. De nouvelles difficultés surgissent alors, car il semble bien qu'il ait disputé avec Holkot, dès lors, un maître pouvait-il prendre comme partenaire de débat un bachelier ? En outre, il n'aurait assumé l'honneur d'être professeur d'université qu'une année, car un ordre ne pouvait disposer de deux maîtres en même temps. Enfin, les statuts n'auraient ainsi, comme dans le cas d'Holkot, pas été respectés. Ils prescrivaient en effet que deux années s'écoulassent entre le cours sur les *Sentences* et l'*inceptio*, c'est-à-dire l'accession à une chaire (cf. *Statuta antica*, ed. Gibson, p. 50). Mais, les entorses au règlement ne datent pas d'aujourd'hui. F. Hoffmann déclare à propos de Crathorn : « 1332, die öffentliche lectio biblica, die das Ende seiner Lehrtätigkeit nach sich zog », ed. p. 5 (comme H. Schepers, « Holkot contra... », I, p. 335). L'édition de F. Hoffmann laisse peu d'espoir de résoudre l'épineuse question du déroulement institutionnel des questions disputées. Elle ne s'interroge en effet pas sur le prénom de Crathorn, Johannis dans le codex viennois et manifestant un respect certain des autorités intellectuelles (plus spécifiquement de V. Richter qui a découvert le manuscrit, cf. « Handschriftliches zu Crathorn » *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 94 (1972), pp. 445-49.) ne mentionne jamais la possible attribution de quelques questions à Grafton (voir pp. 6-9).

⁶³ La reconstruction courtenaysienne est encore plus radicale. Je suis ici plus proche de Katherine H. Tachau, *Seeing*, p. 27.

⁶⁴ B. Smalley, *English Friars*, pp. 138-9 établit un *terminus a quo* en 1332. Judson Boyce Allen a réalisé une thèse sur les aspects mythographiques centrés plus spécialement sur ce commentaire, *Mythology in the Bible Commentaries and Moralitates of Robert Holkot*, Baltimore 1963, non publié (j'ai consulté l'exemplaire de la British Library).

leur cours⁶⁵. Par conséquent, le *Commentaire au livre de la Sagesse* peut difficilement être assimilé à la salle de classe oxonienne. L'absence de manuscrits de ce cours sur le Nouveau Testament doit toutefois pouvoir s'expliquer. Il est exclu que ce soit le commentaire de Matthieu qui tienne lieu de cours universitaire, car trente leçons constitueraient une véritable peau de chagrin⁶⁶. Peut-être est-ce simplement que l'intérêt et la demande du public portaient davantage sur des textes moins commentés que sur un nouveau commentaire de Jean ? Même si pour un dominicain insulaire, Thomas d'Aquin n'était pas considéré comme parole d'évangile, ses commentaires à Jean et aux épîtres pauliniennes constituaient certainement des points de référence quasi inégalables et leurs paraphrases, des corollaires inévitables⁶⁷.

Suite à sa régence oxonienne, Robert Holkot dut passer quelques temps à Londres. Est-ce là qu'il rencontra Richard de Bury ? Aucun trace écrite n'atteste en tout cas qu'il ait quitté l'Angleterre et accompagné le précepteur d'Édouard III dans ses ambassades et fréquents voyages : Avignon, Flandres, Cologne, France. Son état, religieux, pourrait expliquer cette anomalie. En outre, je ne suis pas sûr qu'il faille le compter, à strictement parler, au nombre des commensaux de Bury. En effet, en tant que dominicain, sans doute n'avait-il pas autant besoin de protection qu'un clerc séculier ; presque tous les membres regroupés à divers moments autour de cette figure mythique de la culture médiévale occuperont d'ailleurs des postes importants dans l'administration anglaise, sauf Holkot. En outre, un premier aperçu des bibliothèques dominicaines en Angleterre indique leur richesse⁶⁸. Et si effectivement Bradwardine pouvait être dépendant de la bibliothèque de

⁶⁵ *English Friars*, p. 139.

⁶⁶ Voir l'étendue des commentaires conservés.

⁶⁷ B. Smalley pense que des éléments de ce commentaire peuvent se trouver dans les sermons, *English Friars...*, p. 145.

⁶⁸ Ainsi, à Oxford, des maîtres séculiers se plaignent-ils de ne pouvoir étudier correctement, car les frères achètent tous les livres à vendre, P. Zutschli, R. Ombres, OP, « The Dominicans in Cambridge 1238-1538 », *Archivum fratrum praedicatorum*, 60 (1990), p. 321.

Richard de Bury⁶⁹, Holkot semble déjà disposer d'un certain niveau de culture classique et notamment mythographique dont atteste son *Commentaire au douze prophètes* et qui ne cessera de fournir la matière de ses écrits ; les *Moralitates* pouvant être considérées comme un chef d'œuvre de ce genre au Moyen Age⁷⁰.

Robert Holkot passa aussi quelque temps au couvent de Salisbury puisqu'il est mentionné dans les registres de l'évêque Wyville. Il a en effet obtenu, avant 1342, une autorisation de confesser⁷¹. Les six dernières années attestées de sa vie s'écoulent à Northampton selon le témoignage du registre de l'évêque Thomas Bek et de son successeur John Gynewell⁷².

Un fait se révèle à la longue assez troublant. Trois théologiens de Cambridge, William d'Encourt, Thomas Hopeman et Thomas Ringstead, pratiquent dès 1340 des commentaires bibliques inspirés de la méthode

⁶⁹ J.-F. Genest, *Prédétermination et liberté créée à Oxford au XIV^e siècle. Buckingham contre Bradwardine*, Paris, Vrin, 1992, p. 24.

⁷⁰ Imprimé dans Bâle 1586. Dans plus de cent manuscrits, ce texte est transmis avec trois autres textes allégorico-littéraires. Pour un parcours de ces textes, notamment dans leurs relations aux *Gesta Romanorum*, et une dernière liste des manuscrits, voir N. Palmer « 'Das Exempelwerk der englischen Bettelmönche': Ein Gegenstück zu den Gesta Romanorum ? », dans : W. Haug/ B. Wachinger, *Exempel und Exempelsammlungen*, Tübingen, Niemeyer, 1991, pp. 137-172. L'un de ces textes attribués à Nicolas Trevet, *Les Déclamations de Sénèque moralisées*, est analysé dans E. Babey, « Du côté de Trevet et de l'anecdote savante (exemplum) » dans : T. Ricklin (éd), *Exempla docent*, Paris, Vrin, 2007, pp. 241-261.

⁷¹ B. Smalley se demande même s'il n'y a pas écrit son dernier commentaire biblique sur *l'Ecclésiastique*, *English Friars*, p. 148. En outre, il est malaisé d'inférer de cette autorisation de confesser une conclusion définitive puisque « certaines autorisations étaient limitées à une année, voire moins » (A. B. Emden, « Dominican Confessors and Preachers Licensed by Medieval English Bishops », *Archivum fratrum praedicatorum*, 32 (1962) p. 180). Tout au plus sait-on qu'Holkot a remplacé Ingram Doveratz à une date inconnue (*Ibid.*, p. 202). J'observe cependant que c'est le seul docteur en théologie et que sur les six dominicains mentionnés dans le registre de Robert Wyville, quatre proviennent du couvent dominicain d'Oxford.

⁷² A. B. Emden, pp. 198-9. Un petit détail au passage : Holkot ne semble pas avoir été prieur du couvent de Northampton, car les registres désignent un Jo(hn) de Morton comme prieur en 1348. De plus, son nom n'a jamais été accompagné de cette mention. Avant la première autorisation obtenue par Holkot dans le diocèse de Lincoln pour l'archidiaconat de Northampton un 10 février (jour de la sainte Scolastique !), on peut par ailleurs constater un trou dans la succession temporelle (pas d'autorisation connue entre le 2 septembre 1337 et le 9 novembre 1342) dû en partie à une vacance du siège apostolique. C'est justement cette période qui est vide dans la chronologie holkotienne. Par ailleurs, aucun registre n'a été retrouvé pour Londres. Ainsi n'est-ce pas par ce biais que les dates du séjour londonien peuvent être établies.

holkotienne, c'est-à-dire pétris de culture classique⁷³. A ce jour, aucune exégèse de ce genre n'est attestée à Oxford. Enfin, deux manuscrits prétendent que ce commentaire provient de l'autre université anglaise⁷⁴.

Il n'est donc pas exclu de dater le *Commentaire à la Sagesse* des années 1338-1342 et de le situer à Cambridge⁷⁵. La datation interne du texte ne s'oppose pas à cette reconstruction.

L'hypothèse cantabruésienne aide par ailleurs à éteindre l'hypothèque de d'un argument chronologique avancé par B. Smalley, et repris par A. Maier, qui tend à dater cette exégèse de 1334-1336 en raison de l'allusion de la leçon d'ouverture à l'incurie de Jean XXII à propos de la vision béatifique⁷⁶. Le *principium* parle de cette dispute au moyen des adverbes temporels *nuper* et *recenter*. Leur sens, presque synonyme, ne semble toutefois pas concluant, car leur éventail de signification est assez large⁷⁷. Que veut dire en effet — et même en français — 'récemment', voire 'autrefois' ?⁷⁸ Quelle est la quantité temporelle de l'adverbiation ? Cette question montre assez le caractère insoluble de la question, d'autant plus à une époque où l'âge est pour le moins

⁷³ B. Smalley, *English Friars*, pp. 203-220, p. 204 pour la date.

⁷⁴ Comme l'attestent deux manuscrits parisiens vus par Quétif et Echart, *Scriptores*, I, 630. Le premier était à St Jacques et le second à la Sorbonne ; ce dernier correspond au ms Bn Lat. 15885 daté de 1353, à double colonne avec une très bonne main et dont les marques de paragraphe sont indiqués alternativement en rouge et en bleu. Par ailleurs, le nom des auteurs cités figure en rouge dans le texte et est reporté dans la marge.

⁷⁵ Les jugements sévères, aujourd'hui géographiquement franchement drôles, de H. Rashdall ne sont plus de mise : « Up to the end of the fourteenth century — that is to say virtually up to the downfall of scholasticism — Cambridge was a third-rate university ; its position relatively to Oxford was the position of Erlangen or Greiswald as compared with Berlin », H. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, ed. F. M. Powicke, A. B. Emden, Oxford, 1936, t. 3, 284. Les éditeurs nuancent le propos.

⁷⁶ Voir B. Smalley, « Robert Holcot, OP », *Archivum fratrum praedicatorum*, 26 (1956), p. 19, repris par A. Maier, *Ausgehendes Mittelalter*, Storia e Letteratura, Roma 1977, III, n. 10, p. 547.

⁷⁷ K. Michalski note une remarque d'Holkot dans la question 5 du livre IV du *Commentaire aux Sentences* : « Ponam hic unum errorem cum eius reprobatione *nuper* facta, ubi sciendum quod a.d. 1326 (sic) magister quidam, Parisius, dictus Johannes de Puliaco, ...in scolis docuit, sicut in sua constitutione Johannes papa XXII, quae sic incipit : Melius continetur vas electionis..., or comme la constitution *vas electionis* fut publiée en 1321, le mot *nuper* ne permet pas de fixer l'époque de la composition des *Sentences* bien au-delà de cette année. » [« la physique nouvelle... », *op. cit.*, p. 110, je respecte la graphie d'origine]. Mais il est sûr que Robet Holkot commenta les *Sentences* entre 1331 et 1333.

⁷⁸ Si tu me demandes : « La guerre du Golfe (qu'on ne peut confondre avec l'invasion illégale de l'Irak) a-t-elle eu lieu récemment ? », je te réponds : « oui ».

une notion floue — combien de personnes ignorent, au Moyen Age, leur date de naissance ? —, même si les premières horloges publiques de Richard de Wallingford commencent à apparaître et que le computationnalisme mertonien implique aussi une nouvelle rationalisation quantificatrice du temps. Ces adverbes inclinent à penser que le *Commentaire au livre de la Sagesse* a été écrit après la dispute. Mais justement, quand finit-elle ? A deux années près, entre 1334 et 1336 selon l'événement choisi, la mort du pape (4 décembre 1334) et sa rétractation conditionnelle le jour précédant sa mort (3 décembre)⁷⁹ ou le *Benedictus Deus* de l'homonyme du nouveau berger de l'Église catholique (29 janvier 1336). Quoi qu'il en soit de la distance temporelle entre le conflit qui vit un dominicain anglais se faire emprisonner et la date de la leçon d'ouverture, il semble qu'au vu de la gravité de l'affaire, elle pouvait être encore dans les esprits quatre ans après sa conclusion doctrinale. Une dernière donnée temporelle moins importante, mais qu'il convient d'évoquer, se présente sous la forme d'une déclaration de guerre. En 1337, l'Angleterre et la France entrent dans l'ère de la guerre interminable. Le nombre passablement élevé de citations militaires et stratégiques qui parsèment le commentaire biblique et dessinent la figure d'un roi fin stratège et guide de ses troupes en constitue-t-il le signe ?⁸⁰

Cette hypothèque levée, et au vu des arguments textuels, littéraires et génétiques, et de l'ébauche d'une raisonnable biographie, rien ne semble donc s'opposer à inscrire ce cours biennal à l'université de Cambridge durant les années 1338-1342.

⁷⁹ Quelqu'un a-t-il soulevé la question de l'authenticité du document ? Essentielle question, car il en va de toute la question du pouvoir papal si prégnante des débats schismatiques sur la pauvreté : un pape pouvait-il en corriger un autre ?

⁸⁰ Néanmoins, l'histoire anglaise connaît moult conflits armés en ce début du quatorzième siècle, comme la guerre écossaise, par exemple.

Le Fonds national de recherche scientifique suisse et l'université de Neuchâtel ont rendu possible l'inscription académique de ces pages. Ce travail résulte en effet de l'obtention, naguère, d'une bourse de recherche dans le cadre du projet « Les exemples de philosophes » dirigé par Thomas Ricklin. Il s'agissait d'étudier la réception « anglaise » du *Compendiloquium de vitis illustrium philosophorum et de dictis moralibus eorundem ac exemplis imitabilibus* rédigé par Jean de Galles. Les annotations bibliographiques de H. Knust suggèrent une première parenté⁸¹. L'analyse croisée des développements biographiques exemplaires qui émaillent le *Commentaire au livre de la Sagesse* achève de convaincre de la filiation essentielle, spirituelle, qui unit ces deux textes, représentatifs d'un certain état du christianisme qui trouve son salut dans l'héroïsme populaire de la vertu⁸².

⁸¹ *De vita et moribus philosophorum*, Ps Burley, ed. H. Knust, Frankfurt am Main, Minerva, 1964, reprint.

⁸² A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge : d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, Ecole française de Rome, 1994.

ABRÉVIATIONS UTILES

Aristote, <i>Ethique à Nicomaque</i> , trad. R. Bodéüs.	Bodéüs
Aristote, <i>Ethique nichomaquéenne</i>	EN
Aristote, <i>Métaphysique</i>	Met.
O. Lottin, <i>Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles</i> , 6 vols. vol.	Lottin n ^o
Thomas d'Aquin, <i>Super III Sent.</i>	Sent.
(<i>S. Thomae Aquinatis Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis</i> , ed. M. F. Moos)	
Bonaventure,	OO, tome.
(<i>Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S.R.E. episcopi cardinalis opera omnia</i> , ed. collegii a S. Bonaventura, Quaracchi, Ad Claras aquas, 1882-1902)	

La référence aux éditions d'auteurs antiques et médiévaux chrétiens appartenant au *Corpus Christianorum* se fait par les abréviations suivantes : CCSL (*Corpus christianorum series latina*) et CCCM (*Corpus christianorum continuatio mediaevalis*), suivies du tome, de la page et des lignes. Une manière de solidarité professionnelle me pousse à adjoindre systématiquement les noms des éditeurs et de leurs collaborateurs. Le lieu d'édition, la maison d'édition et la date de publication seront précisés dans la bibliographie.

chapitre 1

chemins qui mènent autre part

magis magnos clericos non sunt magis magnos sapientes

Gargantua I, 37 (39)
éd. G. Defaux, p. 361

Le manuscrit Balliol 27 paraît contenir, en l'état actuel de la recherche codicologique, une copie du *Commentaire au livre de la Sagesse* particulièrement précieuse. En effet, une annotation marginale griffonnée dans la marge du folio 120vb précise que le scribe avait, avait eu, aurait eu sous les yeux le livre du maître⁸³. Partant, une transcription « critique » servira de base textuelle au commentaire de ces lignes du prologue destinées à éclaircir la *materia libri*, c'est-à-dire la notion de sagesse à l'œuvre dans la *Sapientia Salomonis*. Z désigne l'édition de Bâle 1586 (J. Rychter), B le manuscrit Balliol 27⁸⁴. Il eût été naturellement souhaitable de pouvoir mieux satisfaire aux exigences scientifiques de l'établissement textuel. Toutefois, en raison du nombre important de manuscrits recensé (172 manuscrits) et de l'absence

⁸³ « sicut vidi in libro magistri... », cf. R. A. B. Mynors écrit par ailleurs que ce manuscrit semble avoir servi d'*exemplar*, cf. *Catalogue of the manuscripts of Balliol College*, Oxford, Clarendon, 1963, p. 19. B. Smalley, *English Friars*, cite cette exégèse sous une double forme, soit dans le ms. Balliol 27, soit dans l'édition de Bâle 1586 que ce travail reprend à son compte.

⁸⁴ La lecture proposée de la leçon cinquante-cinq en préambule du troisième chapitre obéit à la même méthode.

d'héritage philologique, il est matériellement impossible d'offrir un *stemma codicum*, sans en faire un travail de doctorat à part entière. Sans *stemma*, un travail d'édition, même scientifiquement pragmatique, à partir de 3 manuscrits à l'origine de différentes familles, par exemple, est rendu caduque.

Si la graphie n'offre pas l'occasion d'interventions particulières, la ponctuation a été modernisée. Au fil de la lecture de ce chapitre, le lecteur comprendra aisément l'absence d'*apparatus fontium*.

morali, sed de omni virtute. Et ideo, nomen sapiencie non
 hic ponitur pro dono supernaturali nec pro virtute 60
 intellectuali, sed pro summa virtutum totali.

Quod autem dicit Hieronimus in prologo quod proinde
 liber sapiencie nominatur, quia in eo Christi adventus et eius
 passio evidenter exprimitur, quae est sapiencia Dei Patris,
 videtur esse quedam aptatio| modalis vel congruencia magis 65
 quam denominacio litteralis.

61 virtutum] virtute B 62 in] *sup. lin.* B

Diligite iusticiam qui iudicatis terra]

Circa librum istum qui liber sapientie nuncupatur sunt in principio tria notanda : primum est de eius nomine, secundum de eius autore, tertium de eius fine.

Circa nomen huius libri, quod iste est titulus : sapientia, 5
est sciendum quod tripliciter accipitur a diversis.

Nam primo apud peripateticos dicitur una virtus intellectualis et speculativa inter omnes virtutes intellectuales nobilissima. Et sic de ea tractat Aristoteles sexto *Ethicorum* cap. 6 et primo *Metaphysice* cap. 2 ubi sapientie 10
descriptionem investigat talem : sapiens est qui scit omnia et difficilia propter certitudinem et causam, ipsum scire propter se querens, et alios ordinans et persuadens ; eciam ibidem dicit quod sapiens non debet solum scire per causas, sed eciam per altissimas causas. Hoc autem nomen sapiens in 15
latino, sophos in graeco interpretatur. Unde antiquitus ante tempora Pythagorae omnes qui se studio sapientie manciparunt sophi vocabantur. Tandem Pythagoras ille famosus qui tante fuit auctoritatis in populo quod de eius sententia nulli licuit disputare, iudicans quod presumptuosum 20
extitit sic vocari, cum interrogaretur quid se profiteretur, non sapientem, sed philosophum, id est amatorem sapientie se vocavit, eo quod se sapientem profiteri arrogantissimum videbatur sicut dicit Augustinus 8 *De civitate Dei*, cap. 2. Ex quo patet quod amator huius libri philosophus dici potest. 25

B 4rb

Secundo apud theologos | accipitur sapientia pro dono supernaturali sive infuso per quod homo noticiam habet divinorum et humanorum, ex inspiratione speciali vel ex quadam vicinitate graciosam ad Deum. Quaedam dicit

Diligite iusticiam qui iudicatis terra],5 libri...6 est] dico quod iste est titulus sapientia et Z 10 2] 5 Z | sapientie descriptionem] descriptionem sapientis Z 13 alios] animos Z 14 causas] causam Z 18 sophi vocabantur] sophoi dicebantur Z 21 extitit] esset Z 25 amator] autor Z 28 ex] vel *praem.* Z

30 Dionysius, 2 cap. 9 *De divinis nominibus*, quod Hierotheus
 paciendo divina didicit divina. Sicut autem sapiencia
 acquisita quae vocatur naturalis, perfectior est sciencia et
 intellectum eciam principiorum comprehendit et defendit,
 sicut patet sexto *Ethicorum* quod hec sola contra negantes
 35 principia arguit, sicut quarto *Metaphysice* dicitur, ita hoc
 donum fidem presupponit et defendit; de hac sapiencia
 dicitur Is. 11 : *resquiescet super eum spiritus Domini, spiritus
 sapientiae et intellectus, etc.*

Tertio modo accipitur sapiencia apud stoicos et morales
 40 philosophos sicut fuerunt Socrates, Seneca et Boecius, qui
 nichil aliud vocant sapienciam quam collectionem virtutum
 intellectualium et moralium, et isto modo sapiens idem est
 quod perfecte virtuosus. Unde de sapiente sic accepto,
 loquitur Seneca in libello quodam qui intitulatur : *Quod in*
 45 *sapiente non cadit iniuria*. In quo libro probat quod sapiens non
 potest offendi et quod sapientis animus semper est in
 tranquillitate et quod cor sapientis est sicut adamans et multa
 talia, de quibus alias erit sermo. Sic etiam loquitur
 Lactancius : « virtus cum scientia coniuncta est sapiencia.
 50 Naturam etenim hominis Deus hanc esse voluit ut duarum
 rerum cupidus et appetens esset, scilicet religionis et
 sapiencie et homines ideo falluntur qui religionem suscipiunt
 omissa sapiencia, aut sapiencie soli student religione omissa,
 cum alterum sine altero verum esse non possit ». Hec ille. Et
 55 sic videtur mihi quod accipit sapienciam auctor huius libri.
 Cuius ratio est quod nomen libri communiter accipitur a
 materia de qua tractatur. Modo in hoc libro non tractatur
 precise nec principaliter de aliqua virtute intellectiva vel

30 2...9] cap. 5 Z 31 divina²] om. Z 33 et defendit] om. Z 34 quod]
 quia Z 42 isto] illo Z | idem est] inv. Z 44 loquitur] dicit Z | libello]
 libro Z | intitulatur] etc. add. sed del. B de tranquillitate animi add. Z
 47 adamans] adamas Z 49 Lactancius] libro quarto add. Z 50 etenim]
 enim Z | esse] om. Z 52 falluntur qui] aut add. Z 53 religione] religionis
 cura Z 54 verum] om. Z 55 videtur mihi] inv. Z 56 quod] quia Z
 57 Modo] nam Z 58 precise] praecipue Z | intellectiva] intellectuali Z

Introduction

Une ville, une campagne, de loin est une ville et une campagne, mais à mesure qu'on s'approche, ce sont des maisons, des arbres, des tuiles, des feuilles, des herbes, des fourmis des jambes de fourmis, à l'infini. Tout cela s'enveloppe dans le nom de campagne.

Pascal, *Pensées* 65

Afin de définir la sagesse, le prologue propose trois approches : la première invoque une définition aristotélicienne, tandis que la seconde est assignée aux théologiens ; les « stoïciens et les philosophes moraux » forment enfin la troisième définition. Aristote fait de la sagesse la vertu intellectuelle la plus noble, les théologiens un don surnaturel qui fournit un savoir sur les choses humaines et divines et, finalement, les stoïciens, la somme de toutes les vertus intellectuelles et morales ; ainsi le sage est-il le parfait vertueux, à l'image du sage stoïcien ataraxe, tranquille. Le montage textuel pointe le dépassement des deux premières définitions qui entretiennent, par ailleurs, des liens plus étroits que ne le penserait un spécialiste de la philosophie antique. Mises en relation, elles dessinent un aristotélisme théologique dont Thomas d'Aquin est le parangon et que le stoïcisme tempère en l'estompant.

Ce texte met en jeu un changement d'orientation qu'il convient de circonscrire à travers ses sources et les idées qui y sont véhiculées. Ce chapitre propose une lecture attentive aux résonances con-textuelles de ce fragment de prologue. Il vise dans le même mouvement à mettre à jour le réseau citationnel dont hérite la conception *a priori* étonnante — du point de vue historiographique — de la sagesse retenue dans ce prologue : le sage biblique est le sage stoïcien. En effet, même si, malgré les quelques études qui

y sont consacrées, l'ignorance de la réception du stoïcisme au moyen âge demeure — et plus précisément suite à l'introduction d'Aristote dans le cursus universitaire de Bologne et d'ailleurs —, Robert Holkot paraît accomplir un geste théologique et philosophique singulier en définissant la sagesse de ce livre biblique comme la sagesse stoïcienne aux dépens de l'aristotélisme et de sa déclinaison thomiste⁸⁵. Par ailleurs, on peut lire le prologue d'Holkot qui adopte et qui revendique en toute netteté le legs stoïcien, sans toutefois penser une progression de la sagesse métaphysique à la sagesse théologique, subsumées, par une *Aufhebung*, dans la sagesse morale stoïcienne, comme une mise en question de l'historiographie traditionnelle des études consacrées à la « sapientia » en milieu scolastique⁸⁶.

⁸⁵ Comme mouvement d'ensemble du stoïcisme au moyen âge, et sans compter les contributions spécifiques sur un thème ou l'autre, cf. G. Verbeke, *The presence of stoicism in Medieval thought*, Washington DC, The Catholic University of America Press, 1983. M. Spanneut, *Permanence du stoïcisme : de Zénon à Malraux*, Gembloux, J. Duclot, 1973. L'ouvrage magistral de M. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden, Brill, 1985 (2 vols ; j'ai n'ai pas eu accès à la seconde édition corrigée de 1990), attend son successeur pour l'époque scolastique et évidemment aussi pour le XII^e siècle, même si G. G. Meersseman, « Seneca maestro di spiritualità nei suoi opuscoli apocrifi dal XII al XV secolo » dans : *Italia medioevale e umanistica*, XVI (1973), pp. 43-135, comble une partie de cette lacune. Dans un souci d'exhaustivité, on mentionnera aussi M.-B. Ingham, *La vie de la sagesse. Le stoïcisme au moyen âge*, Paris/ Fribourg, Cerf/ Academic Press Fribourg, 2007. Les modulations stoïciennes du concept de sagesse retiennent peu l'attention d'A. Speer. A qui objecterait les limites temporelles de son étude, A. Speer ayant visiblement, et délibérément, voulu explorer dans toute sa riche profondeur la pensée du siècle chéri par l'historiographie de l'histoire de la philosophie médiévale (1250-1350), on peut lui accorder qu'on ne saurait critiquer Speer de ne pas avoir mentionné Holkot dans ses diverses études, ni Jean de Galles d'ailleurs. Toutefois, l'absence de Roger Bacon, et par corolaire celle de la réception de Sénèque et de Cicéron, est particulièrement cruelle. Elle l'est d'autant plus dans le livre de M.-B. Ingham. L'auteure le mentionne une seule fois (p. 104) pour signaler qu'il a découvert les dialogues en 1246. Or, « Bacon discovered a manuscript of the *Dialogues* in 1266 », L.- D. Reynolds, « The Medieval Tradition of Seneca's Dialogues », *The Classical Quarterly*, 18, 2 (1968), p. 360.

⁸⁶ A. Speer constitue, par son abondante production, une figure marquante de l'étude des conceptions de la sagesse en milieu scolastique (11 articles publiés entre 2000 et 2005). Une ligne de force se dégage de ces articles dont témoigne de manière exemplaire « Sapientia nostra. Zum Verhältnis von philosophischer und theologischer Weisheit in den Pariser Debatten am Ende des 13. Jahrhunderts » dans : J. A. Aertsen/ K. Emery, Jr./ A. Speer (éds.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, Berlin/ New York, W. de Gruyter, 2000, pp. 248-275 [structure : 1. La condamnation de 1277, art. 154 2. *sapientia mundana* versus *sapientia christiana* 3. Le cas Henri de Gand 4. *Sapida scientia, supersapientia* (« Modelle einer weisheitlichen Integration »)]. La sagesse est un « Stichwort » qui signale les « frontières » (Grenzwissen, Abgrenzung, Grenzen), la « division » (Spannungsfeld) des savoirs médiévaux, selon l'auteur.

Propos du chapitre

Ce chapitre se propose, par une approche globale, de comprendre la sagesse que définit le prologue du *Commentaire au Livre de la sagesse*. Il s'agit d'accompagner le mouvement du texte (*méthode*) pour en saisir la proposition

[Stichwort: 'Sapientia ordinatur ad contemplari'. Philosophie und Theologie im Spannungsfeld der Weisheit bei Albertus Magnus » dans : *Prudentia und Contemplatio. Ethik und Metaphysik im Mittelalter* (Georg Wieland zum 65. Geburtstag), J. Brachtendorf (éd.), F. Schöningh, Paderborn/ München/ Wien/ Zürich 2002, p. 218 (conclusion de l'article). « Der Weise und der Philosoph » dans : T. Borsche (éd.), *Denkformen — Lebensformen*, G. Olms, Hildesheim/ Zürich/ New York 2003, p. 83. Ce terme est tellement crucial qu'il est même évoqué, par défaut, dans la première phrase de : « Im Horizont der Weisheit: Philosophie als Denken aus dem Anfang bei Martin Heidegger » dans : « *Quaestio* » 2001, 1 : 'Heidegger e i Medievali', C. Esposito, P. Porro (éds.), Turnhout, Brepols, 2001, pp. 175-191, p. 175 : « Man kann schwerlich behaupten, dass „Weisheit“ im Werk Martins Heideggers ein zentrales Stichwort ist ».

Abgrenzung : « Weisheit » dans : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Zürich 2005, vol. 12, coll. 371-397, coll. 383; « Philosophie als Lebensform? Zum Verhältnis von Philosophie und Weisheit im Mittelalter » dans : *Tijdschrift voor Filosofie* 62 (2000), p. 13.

Grenzwissen : « Zum Verhältnis... » , p. 273 (Dans cet article, on compte sept occurrences de l'expression « Grenzen » appliquée aux modalités de la connaissance qui, saturant le champ lexical, dénotent avec une insistance notable, le mode particulier sous lequel l'auteur appréhende la sagesse, pp. 249, 250, 256, 258, 259, 265 ; Grenziehung pp. 255 (2x), 274 ; Grenzbestimmung p. 264 ; Grenzbegriff, p. 258 ; Selbstbegrenzung p. 258). Voir « Der Weise und der Philosoph... » , p. 85 où, poursuivant sa méthode anaphorique, l'auteur écrit pas moins de quatre fois « Grenzen » en cinq lignes.

Spannungsfeld : jusque dans le titre d'un article : « Im Spannungsfeld der Weisheit. Anmerkungen zum Verhältnis von Metaphysik, Religion und Theologie » dans : *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, M. Erler / T. Kobusch (éds.), K.G. Saur, München/Leipzig 2002, pp. 649-672) et « 'Sapientia ordinatur ad contemplari'. Philosophie und Theologie im Spannungsfeld der Weisheit bei Albertus Magnus ». Sous-titre dans : « Der Weise und der Philosoph... » , p. 82 ; et dans « « 'Sapientia ordinatur ad contemplari'... » , p. 199 (premier sous-titre). « Weisheit », HWPh, col. 383; « Philosophie als Lebensform... » , p. 17, 23 ; « 'Sapientia ordinatur ad contemplari'... » , p. 218 (conclusion) ; « Der Weise und der Philosoph... » , pp. 86, 87 ; « Zum Verhältnis... » , p. 269.

Pour ne pas allonger le propos, je m'arrête volontairement à ces citations littérales sans mentionner les occurrences connexes comme « Spaltung », « Trennung », « Wasserscheide »].

Ainsi systématisée, la « sagesse » se décline selon des oppositions binaires : métaphysique théologique aristotélicienne (*Met.* I) vs. métaphysique théologique chrétienne (Thomas d'Aquin) ; foi vs. raison (avec en outre un renvoi à l'art. 154 de la condamnation de 1277 : « sapientes mundi sunt philosophi tantum ») ; scientia vs. sapientia ; sapientia humana vs. sapientia christiana ; bonheur philosophique vs. bonheur chrétien (rôle de la contemplation). Ces oppositions donnent lieu à une « Aufhebung », elles sont « intégrées » dans la conception de la sagesse (*sapida scientia ; supersapientia* d'Eckhart d'Hochheim, de Berthold de Moosburg et d'Ulrich de Strasbourg). [Aufhebung : « Zum Verhältnis... » , pp. 266, 272. L'auteur utilise plus fréquemment les différentes déclinaisons d' « Ueberwindung », cf. « Weisheit », HWPh, coll. 382, 383, 384 ; « Der Weise und der Philosoph... » , pp. 85, 87 ; et « Im Horizont der Weisheit... » , pp. 180 (2x), 186, 187, 188].

Si la « sagesse pratique » est évoquée dans les développements que l'auteur propose à propos de Bonaventure de Bagnoreggio, la *prudentia* ne fait de son côté l'objet que de remarques incidentes (à propos de Pétrarque dans : « Weisheit », HWPh, col. 385).

déroutante, insolite et, à la lettre, inédite. L'introduction à l'un des commentaires bibliques du Moyen Age les plus lus — on dénombre 175 manuscrits de cette exégèse — ne propose littéralement rien de moins que de congédier l'aristotélisme théologique et de le remplacer par une philosophie morale de la sagesse dont l'inspiration n'est pas de prime abord divine, mais stoïcienne. Cette partie liminaire se destine à prendre la mesure de ce bougé paradigmatique par une méthodologie du commentaire descriptif qui prétend identifier les sources implicites, et à explorer, par une mise en réseau sémantique, les résonances du texte holkotien. Cette mise en relief prendra « du temps et de l'encre », mais vu l'importance de la rupture mentale que promet ce prologue, cette démarche permet de tracer la cartographie de notre travail et de dessiner un chemin scientifique dont les chapitres suivants préciseront tel ou tel contour dans le détail. Sans vouloir trop anticiper, car « caminante, no hay camino, se hace camino al andar »⁸⁷. Il s'agit de saisir le mouvement du texte ; situer les éléments de l'histoire, en composer le paysage mental, repérer les saillies, les failles, la ligne de crête où engager l'acuité critique de l'historien de la philosophie.

Propos du prologue

Quant à son aspect formel, le texte entretient une sorte de réflexion à double-tiroir ; il incline à une appréciation stratiforme. Les trois définitions commencent par énoncer le statut de la sagesse, vertu intellectuelle, don théologique (voire vertu infuse) et enfin l'intégralité des vertus humaines. Des citations précisent ensuite le contour théorique de ces différentes acceptions, avant d'en proposer une identification possible au travers d'exemples autorisés, Pythagore, Hierothée, Socrate, Boèce, Sénèque et enfin le *sapiens*, le sage. Ainsi importe-t-il en premier lieu de saisir les contours de la sagesse que propose le prologue de Robert Holkot, avant de les voir se préciser

⁸⁷ A. Machado, « Proverbios y cantares », *Campos de Castilla*, ed. O. Macrì, G. Chiappini (coll.), *Poesias completas*, Espasa-Calpe/ Fundación Antonio Machado, Madrid 1989, p. 575. Je traduirais volontiers ainsi : « toi qui te mets en marche, il n'y a pas de chemin, le chemin se fait pas à pas ».

chromatiquement par la technique rhétorique de l'exemple : de loin le paysage médiéval de la sagesse remis en question, une campagne de réhabilitation du stoïcisme ; de près, l'acuité critique, tel détail ou telle autre saillie qui déroutent la démarche satellitaire, téléologique ; de près le singulier qui met en banqueroute la méthode prodigue d'une morale exemplaire ; de près, les riches heures de l'exemplarité, et de son avatar : le modèle de vie.

I. La sagesse comme connaissance des premiers principes

La première définition de la sagesse que soumet au lecteur le prologue du *Commentaire à la Sagesse* affirme avec force sa distinction suréminente. Elle se conçoit en effet comme la vertu intellectuelle la plus noble. Les trois lieux aristotéliens que convoquent le prologue, *l'Éthique nicomaquienne*, VI, 7 1141a12-20 et la *Métaphysique* A, 2 982a 7-20 et A 1, 981b28-29, ne sont pas développés à parts égales.

L'Éthique nicomaquienne

La sagesse (*sophia*) est pour Aristote la connaissance certaine des premiers principes. Dans *l'Éthique nicomaquienne*, le philosophe du Lycée note de manière abrupte :

Nous croyons cependant qu'il est des personnes sages en général, qui n'ont pas de secteur particulier et ne sont pas par ailleurs des sages dans un domaine quelconque. Comme dit Homère dans son *Margitès* : Mais en voilà un que les dieux n'ont pas fait terrassier, ni laboureur, ni expert en quoi que ce soit ... Il est clair par conséquent que la sagesse doit être la plus rigoureuse des sciences. Donc, le sage doit non seulement savoir ce qui résulte des premiers principes, mais, quand les principes sont en jeu, atteindre encore à la vérité.

Si bien que la sagesse doit être intelligence et science ; une science en quelque sorte pourvue de tête, qui connaîtrait ce qu'il y a de plus honorable (VI, 7, 1141a12-20, Bodéüs 310-11)⁸⁸.

Dans la logique textuelle de ce prologue, la mention de « sexto *Ethicorum cap. 6* » vise cette citation d'Aristote et les notions qui en résultent. La sagesse ressortit à la science. Mais pas à n'importe quelle science, c'est « la plus rigoureuse » (Bodéüs), « la plus achevée » (Tricot), c'est-à-dire la plus certaine, « certissima ». La *certitudo* est l'élément qui l'emporte dans cette définition, car elle autorise un jugement toujours identique : « tout le monde doit aussi parler de la même chose lorsqu'il parle de ce qui est sage » (EN VI, 7, 1141a24, trad. Bodéüs)⁸⁹.

La Métaphysique

La *Métaphysique* développe cette conception de la sagesse comme connaissance suprême. Ainsi

« le sage sait-il toutes choses, en la manière qu'il est possible de savoir toutes choses : non point par le particulier ; ensuite que celui-là est sage qui sait connaître les choses difficiles et non aisées à connaître pour l'homme (ainsi, percevoir par les sens est chose commune à tous, et par conséquent facile, aussi n'est-ce point du tout sagesse) ; de plus, qu'en toute science plus sage est celui qui connaît exactement, et celui

⁸⁸ Tricot traduit à sa manière : « il est clair, par conséquent, que la sagesse sera la plus achevée des formes de savoir. Le sage doit donc non seulement connaître les conclusions découlant des principes, mais encore posséder la vérité sur les principes eux-mêmes. La sagesse sera ainsi à la fois raison intuitive et science, science munie en quelque sorte d'une tête et portant sur les principes eux-mêmes » (p. 290).

« Esse autem quosdam sapientes existimamus totaliter non secundum partem, neque aliud aliquid sapientes, quemadmodum Homerus ait in Margite, hunc autem neque utique fossorem dii posuerunt, neque aratorem, neque aliter *quidem* sapientem. Quare manifestum quoniam certissima utique scienciarum erit sapiencia. Oportet ergo sapientem non solum que ex principiis scire, set et circa principia verum dicere. Quare erit utique sapiencia, intellectus et sciencia. Et quemadmodum capud habens, sciencia honorabilissimorum ». AL XXVI 1-3, fasc. 4, trad. Grosseteste, rec. recognita, ed. R.-A. Gauthier, pp. 483-484.

⁸⁹ « et sapiens idem omnes utique dicerent » AL, *ed. cit.*, p. 484.

qui sait mieux enseigner ; nous croyons aussi que parmi les sciences, celle qu'on cherche pour elle-même et en vue de savoir, est sagesse plus que la science qu'on recherche pour les avantages qui en dérivent ; et nous croyons qu'est sagesse, plus que la science qui sert, la science hiérarchiquement supérieure. Car il nous paraît qu'il ne convient pas au sage de recevoir des ordres, mais d'en donner, ni d'obéir à autrui, mais d'être obéi par moins sage que lui. Telles sont, et en tel nombre, les conceptions que nous avons au sujet de la sagesse (A 2, 982a 7-20)⁹⁰.

Or, à suivre de près le montage citationnel d'Holkot, il est étonnant de constater que, si les disciples d'Aristote sont mentionnés pour une définition de la sagesse, le texte continue, quant à lui, par un renvoi à deux occurrences

⁹⁰ trad. G. Colle, Institut supérieur de philosophie/ F. Alcan, Louvain/ Paris 1912. « Si ITAQUE ACCIPIAT aliquis EXISTIMATIONES quas de sapiente habemus, fortassis ex hiis manifestius fiet. Itaque primum EXISTIMAMUS sapientem omnia maximum scire UT CONTINGIT [accipimus], non singularem scientiam eorum habentem. Postea difficilia cognoscere POTENTEM nec leuia homini noscere, hunc dicimus sapientem ; SENTIRE ENIM OMNIUM EST COMMUNE, QUARE FACILE EST ET NON SOPHON. Adhuc certiozem et magis causas DOCENTEM sapientiozem circa omnem scientiam esse. ET scientiarum AUTEM EAM que SUI IPSIUS CAUSA * et SCIENDI gratia ELIGIBILIS EST : mais est sapientia quam que * EUENIENTUM GRATIA. ET PRINCIPALIOREM SUBSERUIVENT magis esse sapientiam ; non enim ordinari sed sapientem ordinare oportet, neque hunc ab altero, sed ab hoc minus sapientem suaderi. TALES enim IGITUR EXISTIMATIONES et TOT de sapientia et SAPIENTIBUS habemus ». AL XXV 3.2, *Metaphysica, recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka*, ed. G. Vuillemin-Diem, 1995, pp. 14-15, 86-101. La graphie est respectée. Les majuscules indiquent les innovations de Guillaume de Moerbeke par rapport à la traduction anonyme ; les étoiles * les mots omis par le traducteur médiéval. Nous n'avons pas repris les signes diacritiques indiquant les transpositions verbales ; l'éditrice précisant ne pas toutes les indiquer.

Une remarque générale s'impose sur la manière de citer. Même si elle n'est pas toujours la plus adéquate, je conserve l'orthographe des éditions que je cite, mais pas toujours leur ponctuation. Une normalisation médiévisante *a posteriori* serait ridicule, même si de prestigieux éditeurs s'en lamentaient : « Avec la collaboration de tous les instants du P. Gils, et l'aide de toute la commission léonine, j'ai préparé l'édition critique de cette œuvre [*Sententia Libri Ethicorum*] qui paraîtra prochainement (en 1969) dans les *Opera omnia* de saint Thomas, édition léonine. Les règles (absurdes) suivies par cette collection m'ont contraint, bien malgré moi et en dépit de mes efforts pour les faire modifier, à adopter dans cette édition l'orthographe scolaire élémentaire, qui n'est plus suivie par aucune édition sérieuse des auteurs classiques, et qui est encore moins excusable dans l'édition d'un auteur médiéval, puisqu'elle s'écarte des usages médiévaux plus encore que des usages classiques. L'attachement de certains milieux ecclésiastiques aux habitudes des petites classes est d'autant plus déplorable qu'il ne fait que manifester le niveau navrant auquel est tombé dans ces milieux la culture latine ». R.-A. Gauthier, « Introduction » dans : Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. R.-A. Gauthier, J.-Y. Jollif, Louvain-la-Neuve/ Paris, Peeters/ Vrin, 2002 (2^e éd.), I, n. 136, pp. 129-130.

qui ne permettent pas de cerner la sagesse en tant que telle, mais qui dressent le portrait du sage :

Et sic de ea tractat Aristoteles sexto *Ethicorum* cap. 6 et primo *Metaphysice* cap. 2, ubi sapientiae descriptionem investigat talem : sapiens est qui scit omnia et difficilia propter certitudinem et causam, ipsum scire propter se quaerens, et alios ordinans et persuadens ; etiam ibidem dicit quod sapiens non debet solum scire per causas, sed etiam per altissimas causas.

Aristote traite de la sagesse dans le sixième livre des *Ethiques* au chapitre six et dans le premier livre de la *Métaphysique* au chapitre deux. Il propose à notre investigation la description suivante de la sagesse : le sage est celui qui sait toute chose, aussi les moins évidentes, par la certitude et par la cause ; il cherche à se connaître lui-même par lui-même et il ordonne et persuade les autres. Il y dit aussi que le sage ne doit pas seulement savoir par les causes, mais aussi par les causes les plus éminentes.

La sagesse in persona

La sagesse n'est pas analysée abstraitement, mais elle est personnifiée, inscrite de fait dans le monde par une stratégie de référence *ad personam*⁹¹. Le sage est « celui qui sait toutes choses », et aussi lui-même ; il persuade et il met les autres dans de bonnes dispositions (*alios ordinans*). Cette description concise met l'accent sur l'effort de connaissance non seulement du monde, mais aussi soi-même, thème philosophique essentiel⁹². A tout le moins, cette connaissance omnisciente connaît un prolongement pratique qui voit le sage devoir transmettre son savoir par la persuasion et ordonner les autres

⁹¹ Contrairement à la promesse du texte de Balliol : « sapiencie descripcionem », alors que les éditions Bâle et Hagenau donnent : « descriptionem sapientis ».

⁹² P. Courcelle, *Connais-toi toi-même : de Socrate à saint Bernard*, Etudes augustinienes, Paris 1974-75, 3 vols.

mortels. Comme ce savoir est acquis par les causes les plus élevées, donc les plus certaines, son détenteur peut diriger les autres.

Un double tour de force

Loin d'être originale, cette description du sage est totalement redevable, dans la lettre et dans l'esprit, à celle, thomiste, du *Commentaire à la Métaphysique* d'Aristote. Thomas d'Aquin soutient en effet que :

Istae igitur sunt tales opinioniones quas homines accipiunt de sapientia et sapiente. Ex quibus omnibus potest quaedam sapientiae descriptio formari, ut ille sapiens dicatur, qui scit omnia etiam difficilia per certitudinem et causam, ipsum scire propter se quaerens, alios ordinans et persuadens⁹³.

Donc telles sont les opinions que les hommes forment à propos de la sagesse et du sage. De toutes celles-ci, on peut en tirer une description de la sagesse : est réputé sage celui qui sait toute chose, même les moins évidentes en raison de la certitude et la cause ; par lui-même, il cherche à se connaître lui-même et il ordonne et persuade les autres.

Quand le dominicain anglais impute aux « peripatetici » telle définition de la sagesse, il cite en fait *ad litteram* son illustre confrère, non seulement dans le contenu :

Robert Holkot	Thomas d'Aquin
sapiens est qui scit omnia et difficilia propter certitudinem et causam, ipsum scire propter se quaerens, et alios ordinans et persuadens	ut ille sapiens dicatur qui scit omnia etiam difficilia per certitudinem et causam, ipsum scire propter se quaerens, alios ordinans et persuadens ⁹⁴ .

⁹³ *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, M.-R. Cathala, R. M. Spiazzi Marietti, Torino 1964, I, l. 2, n. 43, p. 13.

⁹⁴ *Ibid.*

Mais aussi jusque dans la lettre, puisque les deux textes, néanmoins issus d'éditions parascientifiques, parlent de « description de la sagesse », « sapientiae descriptionem investigat talem ». (C'est d'ailleurs cette correspondance textuelle qui fait préférer la leçon du manuscrit : « sapiencie descripcio » à celle des éditions imprimées : « sapientis descriptio » qui semblait *a priori* la plus cohérente.) Holkot accomplit ainsi un double tour de force. Il impute implicitement les thèses aristotéliennes, comme celles des *peripatetici*, à Thomas d'Aquin — c'est un fait —, mais il prétend encore citer Aristote, alors qu'il cite en fait le commentaire à la *Métaphysique* du même Thomas d'Aquin.

L'omniscience du sage

Le sage ne connaît pas par n'importe quelle cause, mais plutôt par les causes les plus éminentes (*per altissimas causas*). Cette idée forme le cœur de la réflexion thomiste; il en fait même le leitmotiv de sa conception de la sagesse : « le propre du sage est de considérer les causes les plus élevées » (« *sapientis est causas altissimas considerare* », *Somme contre les gentils*, I, 1, 2)⁹⁵. Les textes du « plus grand clerc du monde après frère Albert philosophe »⁹⁶ le répètent à satiété : la sagesse est la plus haute forme de connaissance possible. Dans le *Commentaire aux Sentences*, la sagesse est aussi définie « selon l'usage de son nom » (*secundum nominis sui usum*) comme une capacité éminente de connaissance, « *eminens quaedam sufficientia in cognoscendo* », qui trouve en chacun la certitude et qui permet de juger toute chose comme d'ordonner les autres⁹⁷. La sagesse est donc en quelque sorte

⁹⁵ Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, trad. V. Aubin, C. Michon, D. Moreau, Paris, GF, 1999, I, p. 140. Lorsqu'il cherche à différencier l'*intellectus*, la *scientia* et la *sapientia*, dans son commentaire au chapitre initial de la *Métaphysique* : « *denominatam sapientiam circa primas causas et principia existimant omnes versari* » (981b 28-29), Thomas d'Aquin affirme aussi que « la sagesse prend en considération les causes premières » (*sapientia vero considerat causas primas*), *In duodecim libros Metaph.*, ed. cit., l.1, n. 34.

⁹⁶ Pierre Marsili, *Chronica gestorum inuictissimi domini Iacobi primi Aragonie Regis*, le ms. Biblioteca de Catalunya 1018, f. 184r, d'après R.-A. Gauthier, *Saint Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils. Introduction*, s. l., Editions universitaires, 1993, p. 168 ; texte latin n. 39, p. 168 (ci-après, *Introduction*).

⁹⁷ Dans une formulation proche du *Commentaire à la Métaphysique*, le *Commentaire des Sentences* énonce que « *dicendum ad primam quaestionem quod sapientia secundum nominis sui usum videtur importare eminentem quamdam sufficientiam in cognoscendo, ut et in*

une connaissance parfaite, qui n'ignore rien, du fait de son caractère omniscient, et qui tire ses informations à la meilleure source possible, puisqu'elle connaît par les causes les plus éminentes. Cette forme cognitive occupe à juste titre le premier rang dans la hiérarchie des connaissances et peut ainsi être qualifiée de « philosophie première »⁹⁸. Ce qualificatif importe au plus haut point, car il indique que, dans la conception aristotélicienne du savoir, la sagesse ne diffère pas de la philosophie, mais en constitue la forme suprême.

... et ses devoirs

Le détenteur de ce savoir total ne s'enferme pas dans sa tour d'ivoire afin de jouir, tel un Narcisse, de sa spéculation. La sagesse lui donne des devoirs. Selon ce passage, *ordinare* est l'office du sage. Selon une vision du monde fortement hiérarchisée, ce qui est supérieur règle ce qui est inférieur⁹⁹. L'ordre vient toujours d'en-haut, dans les deux sens du terme 'Ordinaire' ne possède cependant pas un sens très clair, ce verbe peut vouloir dire — comme dans le verbe français 'ordonner' — mettre de l'ordre, trouver un bel ordonnancement, mais aussi donner un ordre. R.-A. Gauthier propose de traduire : « faire de l'ordre »¹⁰⁰. « *Alios ordinans (et persuadens)* » peut donc vouloir dire 'commander les autres' ou 'les mettre dans de bonnes dispositions'. La fin du prologue organisera d'ailleurs une reprise, dans un sens pratique, de l'adage qui constitue le point de départ de la *Somme contre les Gentils* : « *sapientis est ordinare* »¹⁰¹. Or, cette maxime ne se lit dans aucune traduction latine d'Aristote. La traduction de la *Métaphysique* de G. de Mœerbeke affirme quant à elle : « *non enim ordinari sed sapientem ordinare*

seipso certitudinem habeat de magnis et mirabilibus quae aliis ignota sunt et possit de omnibus judicare, quia 'unusquisque bene iudicat quae cognoscit' (EN 1, 1 1094b 28), possit etiam et alios ordinare per dictam eminentiam ». Sent. n.111, p. 1193. Force détails sur ce texte dans la partie consacrée à l'aristotélisme théologique, versant théologique.

⁹⁸ Met. I, 1, 981b23.

⁹⁹ Sent. n. 117, p. 1194 : « oportet quod superiora sint inferiorum regula ».

¹⁰⁰ *Introduction*, p. 144, voir aussi pp. 97-98.

¹⁰¹ Cf. Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, trad. V. Aubin, C. Michon, D. Moreau, I, Paris, GF 1999, p. 140.

oportet »¹⁰². Ce véritable mot d'ordre apposé à la sagesse constitue *in fine* une manière de proverbe. L'introduction à la philosophie *Sicut dicit Ysaac* l'affirme par exemple sous un angle différent : « sapiens autem generat doctrinam in alio mediante sermone. Sapientis vero est ordinare et ordinari. Et ideo, cum ordinet alios mediante sermone, oportet quod ipse sermo debito modo ordinatus sit »¹⁰³.

La sagesse comme cause éminente : diffraction médiévale

Une conception de la sagesse comme connaissance éminente ne constitue toutefois pas l'apanage ni des commentateurs aristotéliens, ni des théologiens. Ces sources diverses concourent à en faire un véritable élément structurant de la conceptualisation médiévale de la sagesse. Ainsi les introductions à la philosophie partagent-elles généralement ce point de vue. La sagesse, connaissance absolue, subsume les différentes connaissances. Dans son *De triumphis ecclesiae*, Jean de Garlande la place, par exemple, à la source de la division des sciences :

Hinc speculativam gignit sapientia, gignit

Hunc ramum cujus practica nomen erit¹⁰⁴.

¹⁰² Met. I, 1, 982a 18-19, *ed. cit.*, p. 15. La traduction de Jacques de Venise est identique, cf. R.-A. Gauthier, *Introduction*, p. 97. Précision à toute fin utile, vu l'incertitude philologique d'une certaine littérature secondaire; pour ne citer qu'un exemple, cf. L. Honnefelder qui donne comme référence de cette sorte de proverbe « Aristoteles Latinus, Met. I 1 », cf. « Weisheit durch den Weg der Wissenschaft. Theologie und Philosophie bei Augustinus und Thomas von Aquin », dans : W. Oelmüller (éd.), *Philosophie und Weisheit. Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie*, F. Schöningh, Paderborn/ Zürich 1989, n. 7, p. 66.

¹⁰³ Cité, selon le ms. Clm 14460, 151ra, par R. Imbach, « Einführungen in die Philosophie aus dem XIII. Jahrhundert. Marginalien, Materialien und Hinweise in Zusammenhang mit einer Studie von Claude Lafleur » dans : *Quodlibeta. Ausgewählte Artikel Articles choisis*, eds F. Cheneval, C. Pottier, S. Maspoli, M. Möscher, Th. Ricklin, Fribourg, Editions universitaires, 1996, p. 77.

¹⁰⁴ Johannes de Garlandia, *De triumphis ecclesiae*, ed. T. Wright, p. 100. (cité par Thomas Haye, « Divisio scientiarum: ein bisher unveröffentlichtes Wissenschaftsmodell in der Clavis compendii des Johannes von Garlandia », *Vivarium*, 32, 1 (1994) p. 60. Dans les vers précédents, le grammairien anglais avait précisé que la sagesse commandait aussi à l'éloquence. Elle préside donc au savoir humain divisé en éloquence (grammaire, logique, rhétorique), connaissance spéculative (métaphysique, physique, *mathesis*) et connaissance pratique, éthique (politique, économie, souci de soi : monastique).

Cette suprématie sapientielle n'était pas forcément partagée universellement, ni même d'ailleurs dans le genre littéraire de la division des connaissances (*divisio scientiarum*). L'anonyme auteur du *Tractatus quidam de philosophia et partibus eius* fait quant à lui équivaloir *sapientia* et *eloquentia* à la manière cicéronienne et semble ratifier une définition scientifique de la philosophie qui vienne, selon le bon mot de R. Imbach, « du cercle de Chartres »¹⁰⁵ :

Alii vero scientiam primo loco constituentes, eam in eloquentiam sapientiamque distribuunt¹⁰⁶.

La sagesse, source de savoir, tient cependant une place essentielle dans la *Division de la philosophie* de « Gundissalinus »¹⁰⁷. Le prologue de cette œuvre, inspiré du *De scientiis* de Farabi¹⁰⁸, fait l'éloge de l'âge d'or des premiers temps de l'humanité qui a produit tant de sages et qui contraste méchamment avec la situation présente —celle du temps où « Gundissalinus » écrivait— d'une humanité presque aveugle, plongée dans les ténèbres, ne pouvant bénéficier des lumières des sages¹⁰⁹. A la manière du *Compendium studii philosophiae* de Roger Bacon, le traité est ainsi conçu comme une restauration de la sagesse dont les parties et la nature seront éclairés afin que chacun puisse y goûter. Si le prologue de l'archidiacre tolédan identifie d'emblée la philosophie à la sagesse, puisque le titre annonce les divisions de la philosophie et que le texte

¹⁰⁵ R. Imbach, « Einführungen in die Philosophie », n. 18, pp. 68-69.

¹⁰⁶ Cf. G. Dahan, « Une introduction à la philosophie au XIIe siècle : le *Tractatus quidam de philosophia et partibus eius* », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 49 (1982), p. 181 ; voir aussi p. 187.

¹⁰⁷ Je commets sciemment une entorse obligatoire au protocole franco-français de francisation de noms propres, car on est bien en peine de savoir qui est l'auteur de ce texte, cf. A. Rucquoi, « Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi », *Bulletin de philosophie médiévale*, 41, 1999, pp. 85-106, et surtout I. Caiazza, « Gundissalinus » dans : *Dictionnaire du Moyen Age*, C. Gauvard, A. de Libera, M. Zink (dirs.), pp. 649-650a. L'auteure m'a inspiré les guillemets enserrant le nom de l'auteur putatif, cf. 649b. Voir aussi sur le *De divisione* les remarques de Th. Ricklin, *Die <Physica> und der <Liber de causis> im 12. Jahrhundert*, Fribourg, Universitätsverlag, 1995, pp. 119-120.

¹⁰⁸ La correspondance textuelle a été établie par L. Baur, cf. Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, ed. L. Baur, Aschendorf, Münster 1903, p. 166. Cette édition est plus aisément accessible dans : *De divisione philosophiae. Über die Einteilung der Philosophie*, trad. A. Fidora, Freiburg im Brisgau, Herder, 2007.

¹⁰⁹ Ed. cit., p. 3, ll. 4-11.

parle des « parties de la sagesse » (l. 12), il poursuit toutefois en intégrant la sagesse à la philosophie¹¹⁰. La sagesse occupe néanmoins une place éminente dans l'architecture philosophique, car non seulement, « la philosophie est amour de la sagesse », mais en plus, la sagesse est « la connaissance vraie des premières choses éternelles » (*veritas sciencie rerum primarium sempiternarum*, p. 8, ll. 11-19). La sagesse est enfin assimilée à une vertu intellectuelle, mais évidemment sans référence à Aristote (p. 9, ll. 14-15). « Gundissalinus » conçoit ainsi la philosophie comme une connaissance universelle extensive et une puissance dont la sagesse constitue une part essentielle et privilégiée¹¹¹.

L'organisation de l'université médiévale et la lecture du *corpus* aristotélicien introduiront une autre manière de prendre en compte cette question. En effet, la place suprême de la sagesse, *sapientia*, entendue à la manière du prologue, comme une vertu intellectuelle, fait l'objet de fortes dissensions dans les *Commentaires* à *l'Ethica nova* et à *l'Ethica vetus* du Ps. Peckham et de Robert Kilwarby, associés dans un célèbre article à la discussion de la « *fronesis*, vertu mystique suprême » proclamée par Arnoul de Provence dans sa *Divisio scientiarum*¹¹².

Comme le laisse deviner le titre de l'article du père Gauthier, le maître provençal de la Faculté des Arts réserve à la *fronesis*, non seulement la première place des vertus intellectuelles, mais il en fait une vertu « suprême de la face supérieure de l'âme » qui permet de s'unir à Dieu par la

¹¹⁰ *Ibid.* p. 5, ll. 9- 17, où les connaissances humaines condensées sous la forme d'arts libéraux sont divisées en éloquence et sagesse que la philosophie subsume : « hee omnes [artes] sunt philosophie sciencie ... nulla est sciencia que philosophia non sit aliqua pars » (ll. 16-17).

¹¹¹ « Intencio philosophie est comprehendere veritatem omnium que sunt, quantum possibile est homini », p. 9, ll. 21-22. Formulation voisine dans le prologue de *l'Isagoge* Sicut dicit Ysaac : « et sic patet quid est philosophia : quando aliquis scit omnia —non dico 'omnia' simpliciter—, set non quantum potest scire intellectus humanus », transcrit du Ms. Clm 14460, 167ra par R. Imbach, « Einführungen in die Philosophie », p. 81.

¹¹² R.-A. Gauthier, « Arnoul de Provence et la doctrine de la *fronesis*, vertu mystique suprême », dans : *Revue du Moyen Age latin*, 19, 1-2 (1963), pp. 129-170.

contemplation¹¹³. Or, cette manière de concevoir la *fronesis* entraîne de lourdes conséquences théologiques, car elle suppose non seulement le remplacement « des vertus théologiques et des dons du St-Esprit » par les vertus intellectuelles, mais elle « détrône la sagesse de la place privilégiée que lui reconnaissait la théologie augustinienne », dans un geste délibéré¹¹⁴. Encore quelques années, et c'est la philosophie qui occupera chez Aubry de Reims la place de la *fronesis*, préluant ainsi à la censure doctrinale mise en place sous la direction de l'évêque Tempier¹¹⁵. Le Ps. Peckham adopte une position similaire¹¹⁶. Quant à Robert Kilwarby en identifiant *fronesis* et *prudentia*, il propose une rupture avec ce schéma ordonnateur, selon deux axes : d'une part, la sagesse retrouve sa préséance et d'autre part, la discrédence des vertus est atténuée par le rôle de la sagacité, *prudentia*, capacité intellectuelle de choisir. Dans la logique du prologue d'Holkot, il importe de bien souligner que ces textes revendiquent à l'envi une sagesse intellectualiste qui forme un ordre supérieur aux vertus morales, c'est-à-dire à l'éthique¹¹⁷.

¹¹³ R.-A. Gauthier, *ibid.* p.153. Je fais allusion à une définition de la vertu intellectuelle de Dom Lottin (I, 524-28) que reprend aussi Gauthier, p. 149 : la vertu intellectuelle unit « l'homme à Dieu directement, par une contemplation qui se traduit en amour ». Il n'est aucun besoin d'insister pour comprendre qu'on est là aux prises directes avec une question centrale de l'« averroïsme » latin ; il suffit de prétendre que la vertu intellectuelle n'est pas inspirée par Dieu, et c'est le clash. L'article du père Gauthier prend implicitement en compte ce problème et souligne justement cette tension dans les textes théologiques et dont le *Summo bono* d'Albert le Grand, daté de 1245, porte la trace et la résolution. Selon l'interprétation de cet auteur, Albert y abandonne le rôle « mystique » de la *fronesis*, source éminente et imminente de conflit orthodoxe. Pour le dire simplement, la *fronesis* est, pour lui comme pour Kilwardby, la *prudentia* (p. 161).

¹¹⁴ *Ibid.* p. 150 : « Arnoul pourtant n'ignore pas cette théologie ».

¹¹⁵ « Notes sur Siger de Brabant. II Siger en 1272-1275. Aubry de Reims et la scission des Normands », *Revue des sciences théologiques et philosophiques*, 68 (1984), pp. 3-49. Cf. pp. 18-19 et le texte d'Aubry édité en appendice, ll. 232-237 (avec un détournement d'épithètes liturgiques consacrés à la vierge Marie); ailleurs, il appose (ll. 168-170, 177-179) à la philosophie des épithètes du *Cantique des Cantiques* (cf. p. 18). Notons en sus l'importance de ce texte qui constitue la cible des attaques de Bonaventure, cf. L. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p. 197.

¹¹⁶ R.-A. Gauthier, « Arnoul de Provence... », pp. 152-153.

¹¹⁷ Cf. le texte du Ps. Peckham cité *ibid.* p. 151, ll. 6-11 (la numération *mine*).

Conclusion

La *sapientia* est donc, selon cette veine de pensée aristotélisante, une vertu intellectuelle qui donne la faculté de connaître avec certitude. Cette définition repose sur une emphase épistémique qui constitue par ailleurs un véritable élément structural de la conception de la sagesse philosophique au Moyen Age. La sagesse se conçoit comme une connaissance absolue. Partant, chaque texte apporte ses raisons et sa manière d'envisager cette donnée. La précellence de la sagesse entraîne une caractérisation décidée de son côté intellectuel — la sagesse est une vertu intellectuelle — sans toutefois dissiper quelque malaise que l'on sent affleurer dans les lignes citées de Robert Kilwardby et qui porte le nom de *prudentia* dont nous effleurons subséquemment la problématique, par petites touches.

II. La sagesse comme don

La parenté littérale et intellectuelle du prologue et des éléments de réflexion thomiste a été dûment notée. La deuxième définition de la sagesse qu'envisage le prologue épouse elle aussi la lettre et l'esprit thomistes, à tel point que prendre la mesure de la mise à distance osée par le texte d'Holkot impose de s'attarder longuement sur la conception thomiste de la sagesse et d'esquisser les lignes de force de la sagesse théologique médiévale.

Dans le complexe intellectualo-chrétien du moyen âge scolastique, la sagesse était aussi considérée comme un don. Sans vouloir recourir au schématisme binaire, si didactique et si paresseux, la sagesse des philosophes, la dénommée *sapientia mundana* était parfois considérée supplantée par la *sapientia christiana*, alias *nostra sapientia*. Or, cette dernière ne s'apprend pas, elle ne résulte pas de la culture, mais elle est innée, infuse, et advient à la nature humaine par un don, ou plus exactement, comme un don. C'est en effet

sous la forme du don que l'homme signe son ouverture à l'au-delà, au-delà du langage, au-delà du phénomène, etc.¹¹⁸ L'homme pense ainsi sa dépossession. Dépossession rationnelle qui assure en retour une familiarité avec le divin et qui ente le discours rationnel sur une certitude qu'il ne saurait assurer dans son propre horizon. La stratégie discursive de la faiblesse de la raison est intéressante à plus d'un titre, tant pour son contenu, que pour ses marqueurs anthropologiques. Il s'y joue en effet une conception de l'homme qui influence fortement le reste des questions qui lui sont annexées, comme par exemple celle des objets de la raison (dieu objet rationnel ? etc.). « Dis-moi comment tu conçois la raison, et je te dirai qui tu es » aimerait à dire le slogan de cette école de pensée. En tout état de cause, il est évident que le prologue développe ces thèmes d'une manière lapidaire qui confine parfois à la brutalité — ou pour l'énoncer de manière plus académique : le prologue offre un condensé saisissant de la discussion théologique de la sagesse, telle qu'elle se lit à la distinction trente-cinq du troisième livre des *Sentences*. La définition commune de la sagesse qu'Augustin prête aux « philosophes » (*sapientia est rerum humanarum divinarumque scientia*)¹¹⁹ et qui constitue le point nodal du texte des *Sentences* (III, d. 35) donne subrepticement un nouvel objet à la connaissance sage : le divin. Les passages aristotéliens évoqués dans la première définition ne parlent jamais de Dieu. Au contraire assignent-ils la cause de l'omniscience du sage à la certitude de sa connaissance qui découle du savoir des causes les plus éminentes. On peut bien sûr, à l'intérieur d'un cadre de pensée médiéval, ergoter sur la connivence entre le divin et les causes les plus éminentes, mais le texte d'Holkot paraît justement éviter ce raisonnement familial. Ainsi procède d'ailleurs la pensée thomiste, en ordonnant sagement les niveaux de discours théologique et philosophique sur l'échelle graduée du divin, sans conduire toutefois aux excès de Ramón de

¹¹⁸ Pour une ouverture philosophique multiple, cf. J.-L. Marion, *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1998, 2^e éd. corrigée et J. Derrida ; cf. aussi l'instructif R. Horner, *Rethinking God as gift : Marion, Derrida, and the limits of phenomenology*, New York, Fordham University Press, 2001. Voir dans une perspective critique, D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, l'Eclat, 1991.

¹¹⁹ *De Trinitate*, XIV, 1, 3 (CCSL 50a, ed. W. J. Moutain, Fr. Glorie (collab.), p. 423, l. 49).

Sibiude — préfigurés par l'agitateur d'idées mallorquin, Ramón Llull — dont résulte la venimeuse apologie du Sieur de Montaigne¹²⁰.

Parentèle des deux définitions

Par la sagesse ainsi conçue, la connaissance ne s'acquiert pas, mais elle se reçoit d'un don divin. Ainsi gracieusé, l'homme a accès à la connaissance des choses divines¹²¹. Les manières diverses d'acquérir ce savoir absolu peuvent faire écran à l'élément essentiel de ces définitions de la sagesse. Michel Serres aimait à présenter sa démarche critique en philosophie comme la mise à jour d'invariants¹²². Par une ressource dialectique que n'aurait pas désapprouvé G. W. F. Hegel, les contraires se contrarient d'autant moins qu'ils entretiennent un étrange air de famille qui leur est justement conféré par un élément commun qu'ils partagent — l'invariant cher à l'auteur du *Parasite*. Ainsi le point de vue philosophique, métaphysique, pourrait-il paraître contraire au point de vue théologique, voire théologal ; et pour s'en assurer, il n'est point besoin d'aligner la quasi-totalité des ouvrages, monographies et autres articles de revues scientifiques, qui prennent appui sur la dichotomie foi-raison, d'une manière ou d'autre, sous la figure du chiasme¹²³ ou de l'oxymore par exemple, et qui, par une combinatoire crypto-lulliste, en font la grille de lecture inépuisable, et la synecdoque, du penser médiéval. Or, la force du texte d'Holkot est justement de mettre au jour cet antagonisme, et par là-même d'en montrer l'opposition factice, car les deux sagesse partagent, en fait, un même

¹²⁰ Cf. R. Pring-Mill, *Le microcosme lullien*, trad. et notes d'I. Atucha, Paris/ Fribourg, Cerf/ Academic Press Fribourg, 2008.

¹²¹ « Selon certains grammairiens, ce mot ne serait que populaire. S'il est populaire, il n'en est pas moins gracieux pour cela, et nulle jolie bouche ne doit hésiter à le prononcer dans le plus élégant boudoir », Louis-Nicolas Bescherelle, *Dictionnaire national ou dictionnaire universel de la langue française [...]*, Paris, Garnier, 1879-1880, s.v. gracieuser.

¹²² M. Serres, *Eclaircissements*, entretiens avec B. Latour, Paris, Françoise Bourin, 1992, pp. 69-114.

¹²³ Selon le trope cher à O. Boulnois, cf. « Le chiasme : la philosophie selon les théologiens et la théologie selon les artiens, de 1267 à 1300 » dans : *Was ist Philosophie im Mittelalter ? Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Âge ? What is philosophy in the Middle Ages ? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, J. A. Aertsen, A. Speer (éds), Berlin/ New York, W. de Gruyter, 1998, pp. 595-607.

paradigme théorique : la sagesse comme connaissance suprême. Le même cadre de pensée, le même horizon intellectuel informent dès lors leur effort spéculatif. La spéculation constitue justement le fin mot de cette manière de voir la pensée et au plan éthique, elle se résorbe dans la contemplation. Cette théorétiquomachie donne, dans sa version philosophique, l'empoignade scolastique sur le bonheur spéculatif tel que le décrit le dixième livre de l'*Ethique nicomaquienne* ; dans sa version théologique, par contre, elle donne lieu au psychodrame de la vision béatifique que certains théologiens, comme Thomas Waleys, ont payé d'une peine de prison¹²⁴.

Pour le formuler encore d'une autre manière, peu important au fond les termes contraires ; ce qui compte, c'est la relation. Le contraire est toujours 'contraire de', exactement comme il n'y a pas d'exemple —et encore moins d'*exemplum*—, mais toujours 'exemple de'¹²⁵. Dans le cas qui nous occupe, les deux notions de sagesse, si opposées soient-elles, sont intentionnellement mises en relation par leur fonds épistémique commun. Nous n'avons pas affaire à deux sagesse antagonistes, mais à une sagesse déclinée en deux versions dont l'invariant est constitué par l'emphase cognitive. C'est une conception de la sagesse entée sur la certitude, qui réunit ces deux versions. Partant, il devient possible à Holkot d'opérer une mise en relation, ou selon le lexique de la technique de pensée thomiste, une analogie :

Sicut autem sapiencia adquisita quae vocatur naturalis perfectior est sciencia et intellectum eciam principiorum comprehendit et defendit, sicut patet sexto *Ethicorum* quod haec sola contra negantes principia arguit, sicut quarto *Metaphysicae* dicitur, ita hoc donum fidem praesupponit et defendit.

Comme la sagesse acquise, appelée naturelle, est plus parfaite que la science et comme elle comprend et défend

¹²⁴ Th. Kaeppli, *Le procès contre Thomas Waleys O.P. : étude et documents*, Roma, Ad S. Sabinae Istituto storico domenicano, 1936.

¹²⁵ Cet aspect essentiel de l'« exemplum », comme certains l'appellent en français, sera développé dans le chapitre consacré à l'exemple, cf. *infra* ch. 6.

aussi le vrai sens (*intellectum*) des principes — à partir du sixième livre de l'*Ethique nicomaquienne*, il est évident qu'elle seule réfute les négateurs des principes, comme le dit aussi *Métaphysique*, quatre — de la même manière, ce don présuppose et défend la foi.

Fonction défensive de la sagesse

De cette analogie, il appert que la fonction défensive de la sagesse l'emporte sur toutes autres considérations et, comme de bien entendu, elle sera d'autant mieux assurée qu'elle puise ses arguments à la meilleure source. La leçon cinquante-cinq consacrée à la sagesse et au sage et qui fera l'objet d'un développement ultérieur, l'illustre clairement avec la citation classique des *Réfutations sophistiques* :

Tertio videndum est quod sit opus sapientiam exercendi ; ubi notandum quod praecipue tres sunt actus sapientis, informare, reprobare et ordinare. Informare mores, reprobare errores et ordinare inferiores. Et ideo dicit Aristoteles primo *Elenchorum* : « est autem ut ad unum sit dicere opus scientis non mentiri de quibus novit et mentientem posse manifestare »¹²⁶.

Le procédé analogique amène en outre à tracer des équivalences structurelles entre les principes et la foi, et surtout entre une sagesse et l'autre qui deviennent ainsi des sortes d'équivalents fonctionnels ; dans son ordre intellectuel, chacune d'entre elles puise sa connaissance à la source ultime, les principes pour la sagesse naturelle, la foi pour la sagesse-don. Ainsi la sagesse acquise est-elle plus parfaite que la science qui ne peut qu'accepter les principes et, à partir d'eux, former de justes raisonnements.

¹²⁶ Cf. l. 55 éditée *infra*. La citation d'Aristote est tirée des *Auctoritates Aristotelis, De soph. elenchis*, 8, p. 332, ed. J. Hamesse, Publications universitaires/ Béatrice-Nauwelaerts, Louvain/ Paris 1974.

L'air de famille (similitude syntaxique)

Mais plus fondamentalement, si l'analogie pointe la ressemblance et qu'elle dénote, par comparaison, la similitude entre les deux sagesse, elle fait de la sagesse le principe fondamental, le point archimédique de la pensée ; sans la sagesse, il est en effet impossible d'argumenter contre les négateurs des principes (*quia haec sola contra negantes principia arguit*), comme il n'est pas possible de défendre la foi. L'air de famille ne se remarque pas seulement au terme d'une longue réflexion sur leur nature épistémique fondamentale, mais il est aussi inscrit dans la syntaxe — il est d'ailleurs piquant de constater que le « don » constitue grammaticalement le conséquent de la proposition aristotélicienne. Les objets visés par ces sagesse fournissent un principe de distinction ; cependant, ils ne les empêchent pas de se comporter en homologues. En effet, elles *disent* une même chose même si elles ne disent pas *la même chose*. Leur manière entretient l'homologie ; leur parenté est structurelle, et il s'en fallut de peu que cet air de famille ne tournât à la gémellité.

La source thomiste (bis repetita)

A le replacer dans un contexte plus large, le texte d'Holkot perd de son caractère énigmatique et gagne en chair herméneutique. Comme l'aristotélisme de la première définition est un montage textuel thomiste, ainsi en va-t-il de la sagesse comme don.

Le portrait de la sagesse tracé par le *Commentaire à la Métaphysique* se retrouve en effet dans le *Commentaire aux Sentences*, en dépit de l'apparent changement de genre littéraire. Mais Thomas d'Aquin ne commente pas les textes d'Aristote en philosophe, au contraire « toute l'œuvre de saint Thomas, y compris ses commentaires d'Aristote, est de par sa nature même, apostolique, et elle l'est dans toute sa démarche »¹²⁷. Or, la nature du texte

¹²⁷ R.-A. Gauthier, *Introduction*, p. 150. Affirmation totalement contredite, notamment par Thomas d'Aquin, *Prologe zu den Aristoteleskommentaren*, F. Cheneval, R. Imbach (édition, trad. et commentaires), V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1993. Et R. Imbach, « Thomas von Aquin » dans : *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Mittelalters*, t. 3, Schwabe, Basel, à paraître.

commenté impose un questionnement qui permet de compléter la perspective développée tantôt. Les *Sentences* posent en effet la question de la nature de la sagesse (livre trois, distinction trente-cinq). Le texte de Pierre Lombard réunit des citations autorisant à refuser ou à créditer l'opinion reçue que la sagesse est un don du saint-Esprit¹²⁸. La problématique s'articule dans le texte thomiste en trois questioncules : la sagesse est-elle un don ? quel est l'objet de la sagesse (*quod sapientia non sit tantum de divinis*) ? et enfin quelle « faculté » accueille la sagesse (*quod sapientia non sit in intellectu, sed in affectu magis*)¹²⁹ ?

La deuxième *quaestiuncula* offre l'occasion d'une formulation de l'objet sapientiel. L'assertion qu'il s'agit de trancher porte que « la sagesse ne concerne pas seulement les choses divines ». Trois arguments sont avancés en faveur de cette thèse et deux en sa défaveur. De manière intéressante, un seul des cinq arguments est étayé par une source biblique. Les quatre autres reposent sur l'autorité d'Aristote. Ce simple constat permet d'emblée de rendre compte que le raisonnement jouera Aristote contre Aristote et qu'il tentera de mettre à jour les dissensions du Philosophe afin de les résorber, dans l'harmonie.

La sagesse est-elle la plus haute forme de connaissance, elle doit alors porter avant tout sur le divin, puisque c'est lui l'objet le plus éminent ; tel est le sens de la pensée thomiste développée dans ce passage. Une définition aristotélicienne de la sagesse, synthétisée par les deux lieux textuels qui se

¹²⁸ Sur le langage « autorisant et autorisé », cf. P. Bourdieu, « Décrire et prescrire : les conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique » dans : *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001, plus spécialement pp.189-190.

¹²⁹ Sur les problèmes rédactionnels que pose ce livre, cf. P. M. Gils, « Textes inédits de st. Thomas. Les premières rédactions du *Scriptum super Tertio Sententiarum* », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 45 (1961) pp. 201-228 ; 46 (1962), pp. 445-462, pp. 609-628. Cet article en trois parties constitue un précieux contrepoint philologique de l'édition de P. Moos ; malheureusement, la révision critique s'arrête à la di. 34 et n'embrasse donc pas les questioncules analysées. Plus largement sur les manuscrits autographes de Thomas d'Aquin, cf. P. M. Gils, « S. Thomas écrivain », dans : *S. Thomae de Aquino opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, Roma/ Paris, L. Commissio Leonina/ Cerf, 1992, pp. 173-209.

lisent dans le prologue d'Holkot, souligne en effet que la sagesse prend la tête des sciences (*caput scientiarum*) en raison de son mode de connaissance qui touche aux causes les plus éminentes (EN VI, 7 1141a 20 ; Met. A 1 981b 28)¹³⁰. Dans cette optique, la sagesse ne porte que sur le divin – arguments contraires à l’assertion initiale. Mais trois arguments sont avancés contre le monopole divin de la sagesse. Le sage connaît tout, donc pas seulement les choses divines (Met. A 2, 982a 13). Il appartient au sage de déterminer le moyen d’accomplir les vertus morales, selon Aristote (EN II, 6, 1106b 37), donc la sagesse porte aussi sur les choses humaines. Et enfin, il y a aussi une sagesse des choses pratiques qui permet d’appeler sage un architecte (1 Cor. 3, 10).

La solution proposée par Thomas d’Aquin touche à l’office du sage. Il lui appartient, selon le principe dégagé précédemment, de juger et d’ordonner (*ordinare*). Or, il ne peut juger qu’à partir de principes supérieurs qui servent de règles et de lois. Le sage doit par conséquent posséder la connaissance (*esse cognitorem*) des choses éminentes.

Mais que veut dire ‘éminent’ ? Ce terme peut en effet s’entendre en deux acceptions¹³¹. Au sens strict, est considéré comme le plus haut ce qui surpasse toute chose ; comme les choses divines sont de cet ordre, le sage au sens strict (*simpliciter*) est instruit du divin. Mais d’autre part, une chose peut être la plus éminente dans son domaine, c’est-à-dire dans son genre ; cette sagesse restreinte s’applique aux connaissances pratiques. Ainsi le maçon qui maîtrise totalement son art sera-t-il dit sage, à juste titre, mais l’architecte le sera encore plus, lui qui détient un savoir plus élevé sur la construction. Les *Auctoritates Aristotelis* résument : « artifex est sapientior experto, architector manuali artifice »¹³². Cette distinction de niveau débouche sur la conclusion attendue, dans le contexte des *Sentences* : la sagesse au sens absolu, qu’elle soit vertu intellectuelle ou un don, porte principalement sur le divin. Reste à

¹³⁰ Sent., nn. 105-107, p. 1192.

¹³¹ *Ibid.* nn. 118-119, p. 1194.

¹³² *Auct. Arist. Metaph.* n. 7, p. 115.

lever l'hypothèque assez lourde de la définition du sage comme omniscient. Si l'on concède que juger est une tâche essentielle du sage et que l'on ne tire de jugements légitimes que des principes supérieurs, il va de soi, selon Thomas d'Aquin, que le sage peut tout juger à partir des choses divines. Par conséquent, on peut dire qu'il est certain de tout¹³³.

Cette solution paraît permettre une agréable conciliation. Un détail textuel laisse toutefois subsister un halo d'indécision. Le sage est dit certain de tout *en tant qu'il peut juger de tout à partir des choses divines*¹³⁴. Cette dernière laisse en effet planer un doute, ou tout du moins ouvre une perspective alternative qui mine de l'intérieur la résolution de la questioncule. Son libellé exclusif (*tantum de divinis*), renforcé par la négation (*non sit tantum de divinis*) interdit en effet toute discrédence. A y regarder de plus près, l'expression même de la solution thomiste comporte un adverbe inapproprié aux amateurs de réponse tranchée. La sagesse au sens strict porte *principalement* (*principaliter*) sur les choses divines, et donc pas exclusivement. La sagesse pratique, qu'elle porte sur les choses humaines ou artisanales, n'est pas dévaluée totalement. Elle fait partie de la sagesse, même si elle n'en constitue pas la part essentielle. Les deux clauses de restriction à l'exclusivité, *inquantum* et *principaliter*, confirment l'image de la pensée thomiste qui conçoit tout dans un univers gradué, où chaque chose a sa dignité en fonction de sa place. Thomas d'Aquin accomplit au fond ce qu'il croit être son « métier de sage » (Gauthier)¹³⁵, il met de l'ordre, il place les choses selon leur ordonnancement. La solution proposée, qui permet, dans le cadre d'une réflexion sur les dons du Saint-Esprit, de rendre justice aux aspects aristotéliens de la sagesse,

¹³³ « Patet ergo quod sapientia quae simpliciter sapientia dicitur, sive sit virtus sive donum, de divinis est principaliter ; et inquantum per ea de omnibus aliis judicare potest, omnium certissimus esse dicitur », Sent., n. 121, p. 1195. J'ajoute une virgule après « donum ».

¹³⁴ Dans son *Abécédaire*, Gilles Deleuze soulignait avec force que la finesse de la pensée philosophique tient à l'expression : 'en tant que'. *L'Abécédaire de Gilles de Deleuze*, avec C. Parnet, produit et réalisé par P.-A. Boutang, Montparnasse éditions.

¹³⁵ *Introduction*, ch. 4, pp. 143-163.

apparemment inconciliables, fait ressortir le remarquable et astucieux pouvoir argumentatif de Thomas d'Aquin, *inquantum theologus*¹³⁶.

Ce trait est d'autant plus notable que l'articulation thomiste de la sagesse entre, de fait, en contradiction avec le texte de Pierre Lombard qui affirme clairement, avec Augustin d'Hippone, que la sagesse se distingue de la science, car la sagesse porte sur les choses divines et la science sur les choses humaines¹³⁷. Dans cette distinction, le texte des *Sentences* est fortement inspiré par les passages fondamentaux du *De Trinitate* qui servent à définir la sagesse¹³⁸. En outre, « la sagesse au sens propre ressortit aux choses éternelles », tandis que l'intelligence (*intelligentia*) porte aussi sur les choses

¹³⁶ R.-A. Gauthier envisage ce rapport quelque peu différemment : « Comme elles sont d'accord pour définir le métier du sage, la sagesse humaine qui parle par Aristote et la sagesse divine qui parle par l'Écriture sont d'accord pour en < Dieu > chanter les louanges [sic] » (*Introduction*, p. 145). Cette remarque permet à son auteur d'opposer l'heureux concordisme thomiste au « concordisme candide et maladroit » d'Arnoul de Provence ? (« Arnoul de Provence... », *art. cit.*, p. 163. Dans le même article, une thématique souterraine court par ailleurs d'un bout à l'autre : les vertus intellectuelles seraient le substitut des vertus théologiques ; cet article se conclut d'ailleurs avec le *De virtutibus* de Jean de la Rochelle dont les « contradictions sont flagrantes », mais « pouvait-on éviter ces contradictions, dès lors qu'on mettait sur le même plan les vertus intellectuelles d'Aristote et les dons du Saint-Esprit de la théologie ? » (pp. 169-170) Cette dernière question, constituée, par son emplacement textuel comme par sa subtile résonance, le fin mot de l'histoire : l'entreprise philosophique d'Arnoul est une voie sans issue. On peut continuer avec d'autres exemples tirés de « Notes sur Siger de Brabant. II Siger en 1272-1275. Aubry de Reims et la scission des Normands » (*art. cit.*). A première vue, le sous-titre « la personnalité d'Aubry : l'enthousiasme philosophique » (p. 15) semble plutôt connoté positivement ; mais, c'est comme ça la jeunesse, « sans qu'il en ait conscience, son enthousiasme l'emporte trop loin » (p. 20 ; n. 35, p. 23 une redite, à tout fin utilement anaphorique) ; avant la condamnation en 1277 de deux sagesse distinctes, *sapientia mundi*, *sapientia sanctorum*, par Etienne Tempier qui « a été clairvoyant en condamnant » cette position (n. 30, p. 19), Aubry de Reims « peut naïvement laisser parler son enthousiasme » (p. 20), pas forcément étranger à l'« exaltation de la philosophie » (p. 18). Ces appréciations font corps avec la considération exprimée dans le même passage (n. 30, p. 19) : l'« erreur » de Boèce de Dacie fut de ne pas accepter « le rappel à l'humilité » intimé aux philosophes par les théologiens et il « tombera dans le même excès » (p. 20) que le maître rémois. Enfin, la conclusion de ce raisonnement pro-Tempier exprime le souci de protéger la jeunes : « Etienne Tempier a vu juste : de l'enseignement qu'ils recevaient depuis plus de dix ans à la faculté des arts, de jeunes esprits, — les élèves de la faculté avaient de 15 à 21 ans, — étaient en danger de retenir qu'il n'y a rien de meilleur au monde que la philosophie » (p. 20). Certains en tremblent encore.

¹³⁷ « Ecce aperte demonstratum est in quo differat spiritus sapientiae et spiritus scientiae, scilicet 'ut sapientia divinis, scientia humanis attributa sit rebus' (Augustinus, *De Trinitate* XIII, 19, 24) », *Magistri Petri Lombardi parisiensis episcopi Sententiae in IV libris distinctae*, ed. collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata, Spicilegium Bonaventurianum, 1981, II, p. 199, ll. 27-29.

¹³⁸ *De Trinitate*, XIV, 1, 3 ; XIII, 19, 24 ; XII, 14, 22. (Passages parallèles : *Enarrationes in Psalmos* 135, 9, 8 ; *Contra academicos*, I, 6-7). Cf. *Ibid.* pp. 198-200.

invisibles et spirituelles. La différence consiste bien dans l'objet visé, car « par la sagesse, on ne considère que (*tantum*) le créateur, alors que par l'intellect, le créateur et les créatures sont visées »¹³⁹. Si Augustin et son médiéval citateur trouvent nécessaire de diviser — « dédoubler » selon traduction française¹⁴⁰ — la définition cicéronienne, Thomas d'Aquin apparaît beaucoup plus conciliant.

La question de la faculté de la sagesse, troisième *quaestiuncula*, revient à se demander si la sagesse est une puissance émotive ou une puissance rationnelle. L'enjeu est important pour les théologiens, comme le démontre l'historiographie du sujet¹⁴¹. Il en va de la qualité rationnelle du programme scolastique. Le dilemme augustinien résume le propos. Ou la sagesse réside dans l'affect et elle est alors amour, ou la sagesse tient à la raison, et elle est alors connaissance. De la résolution de cette ambivalence, inspirée par une étymologie qui fait dériver *sapientia* de *sapor*, dépend la teneur mystique de la théologie. Pour Thomas d'Aquin, l'amour précède la connaissance ; il faut d'abord aimer la sagesse pour pouvoir la connaître¹⁴². Quant à l'argument étymologique : il est réfuté comme un jeu de mots idiosyncrasique. Il n'y a qu'en latin que cela se dise, or le signifié d'un nom doit passer les frontières linguistiques afin de pouvoir être dit dans n'importe quelle langue¹⁴³. Thomas d'Aquin ne nie pas que la dimension mystique de la sagesse permette l'union

¹³⁹ « Sapientia proprie est de aeternis...intelligentia vero non modo de aeternis, sed etiam de rebus invisibilibus et spiritualibus temporaliter exortis. (...) In hoc ergo differentia est, quia sapientia tantum Creator inspicit, intellectu vero et Creator et creatura quaedam », *ibid.*, p. 200, 13-22.

¹⁴⁰ *La Trinité*, trad. P. Agaësse, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, t. 16, p. 349.

¹⁴¹ Cf. entre autres, L. Sileo, « Il concetto di *sapientia* e la Filosofia prima. Le ragioni del dibattito e l'opzione di Bonaventura », « *Quaestio* », 5 (2005), pp. 429-476. J.-L. Solère « La philosophie des théologiens » dans : J.-L. Solère, Z. Kaluza (éds), *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2002, pp. 33sq.; A. Speer, *passim*.

¹⁴² « Dicendum quod saporem sapientia importat quantum ad dilectionem praecedentem, non quantum ad cognitionem sequentem, nisi ratione dilectionis quae ipsam cognitionem in actu exequitur », *Sent.*, n. 124, p. 1195. L'éditeur se demande sensément s'il ne faut pas lire 'consequitur' ou 'subsequitur' à la place d' 'exequitur'.

¹⁴³ *Sent.*, n. 125, p. 1195

au divin — or l'union ne se fait que par amour —, mais la remet à sa juste place *in futuro*. Par essence, la sagesse réside dans la connaissance qui, certes, contempera les choses divines aimées, mais elle permet à l'aide de ces dernières de juger dans le domaine de la spéculation, mais aussi de l'action¹⁴⁴. La détermination de cette question fait voir l'essentiel : chez Thomas d'Aquin, sur tous les modes imaginables, la sagesse est déclinée comme la connaissance la plus haute ; avec comme corollaire, le primat rationnel accompagné de la prééminence divine.

La coordonnée rationnelle de la sagesse, comme objet divin, est susceptible de causer quelque problème à envisager la sagesse comme un don divin. En effet, si la sagesse est un don, elle n'est ni une vertu intellectuelle, ni la philosophie première qui s'acquiert par l'étude (*doctrina*)¹⁴⁵, contrairement à la doctrine philosophique classique. A vouloir respecter la lettre aristotélicienne, la doctrine théologique peut susciter des tensions intellectuelles que ne saurait toutefois innover la pensée thomiste qui voue plus que jamais son salut à son arme fatale : le concordisme, clé de voûte intellectuelle du procédé littéraire chéri : l'analogie.

Une autre forme d'entrecroisement : la sagesse comme chiasme

La précellence divine crée donc d'épineuses questions. En effet, si, comme le prétend Pierre Lombard, en divisant la définition classique que rappelle Augustin : *sapientia est rerum humanarum divinarumque scientia*, « la sagesse s'occupe des choses divines », la sagesse est la connaissance du divin et la science des choses humaines¹⁴⁶, alors la sagesse recouvre la notion de foi dont

¹⁴⁴ Sent., n. 123, p. 1195. On entrevoit déjà l'aspect connexe de la sagesse et de la *prudentia* qui sera développé en temps voulu.

¹⁴⁵ Sent., di. 35, q. 2, a. 1, q. 1, 3, n. 102, p. 1192 et sol. n. 112, 1993.

¹⁴⁶ « [Distinctio sapientiae et scientiae secundum theologos] Verum iuxta distinctionem Apostoli, qua dixit (1 Cor. 12, 8) : *alii datur sapientiae, alii sermo scientiae*, illa definitio dividenda est : ut rerum divinarum cognitio sapientiae proprie nuncupetur, humanarum vero cognitio proprie scientiae nomen obtineat ». *Magistri Petri Lombardi parisiensis episcopi Sententiae in IV libris distinctae*, ed. cit, pp. 198-199, 25-3. Augustin d'Hippone fait évidemment fond sur une définition stoïcienne de la sagesse. Sur les divers sens de *sapientia*, treize au total, dans l'œuvre du rhéteur chrétien, cf. H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Boccard, Paris 1958 (4^e édition), pp. 561-564.

l'objet est justement cette vérité première ; et comme la foi est une vertu et non un don, ainsi en est-il de la sagesse¹⁴⁷. Dans le même esprit, la sagesse peut aussi être définie, selon le texte des *Sentences*, comme *theosebeia*, c'est-à-dire culte de Dieu ; or, le culte est vertu et non don. Ces trois arguments massues contre la sagesse comme don : l'apprentissage, la foi et le culte, demandent à être pondérés par deux autorités complémentaires. L'une, biblique, topique et reprise dans le prologue d'Holkot, affirme clairement que la sagesse est un don (Is. 11, 2). Quant à la seconde, elle vient ponctuer le principe énonçant que les dons sont plus élevés que les vertus. Or, selon Aristote, la sagesse, surtout en raison des objets qu'elle vise, est la plus noble. Elle doit donc être surtout un don¹⁴⁸.

L'opposition joue donc à deux niveaux. Au plan du divin, comment faire de la sagesse un don, si elle ressortit à la foi et au culte, deux vertus, bien que la citation d'Isaïe contredise explicitement cette façon de voir ? Il est significatif par contre que l'insistance épistémique — la sagesse est une connaissance — débouche sur une tension, quelque peu forcenée, entre le modèle proprement aristotélien de la sagesse comme *doctrina*, c'est-à-dire enseignement — le contradictoire de la science infuse — et l'enrôlement du Philosophe à des fins démonstratives, car il va de soi que la problématique du savoir infus est complètement étranger au cadre de pensée grec¹⁴⁹.

Thomas d'Aquin se propose de résoudre le problème par l'œcuménisme. Il définit encore une fois la sagesse comme « la capacité éminente de connaître » qui procure au sage, en son for intérieur, une connaissance certaine et qui lui permet de juger de tout comme de mettre de l'ordre chez les autres¹⁵⁰. Ces

¹⁴⁷ Sent. n. 102, pp. 1189-1190.

¹⁴⁸ Sent. nn. 103-104, p. 1192 ; « sapientia maxime debet dici donum », n. 104, p. 1192.

¹⁴⁹ Il y a évidemment la célèbre conception platonicienne du savoir comme remembrance, dans le Ménon. Mais il m'apparaît spécieux, et très chrétien, d'assimiler nature et infusion. L'homme grec n'est pas une créature. Et Holkot fait d'ailleurs du don surnaturel le synonyme du don infus.

¹⁵⁰ « Dicendum ad primam quaestionem quod sapientia secundum nominis sui usum videtur importare eminentem quamdam sufficientiam in cognoscendo, ut et in seipso

traits constitutifs de la sagesse, une énième fois répétés, dispensent de les ressasser¹⁵¹. Or, cette *sufficiencia* résulte chez certains de l'étude — et cette sagesse s'appelle vertu intellectuelle, selon Aristote — et chez d'autres, d'un voisinage avec le divin (*affinitas ad divina*) comme pour Hierotheus qui, « éprouvant le divin, l'a enseigné ». Tout le monde peut donc arriver à cette capacité éminente de connaissance. Dans son caractéristique souci d'intégration, la pensée thomiste paraît énoncer somme toute une contradiction. Comment mettre sur le même plan la sagesse, vertu intellectuelle, et le don surnaturel, l'illumination mystique, après avoir clairement fait jouer la vertu contre le don dans les arguments *pro* et *contra* ? La réponse tient à l'articulation des plans de discours, et selon le procédé rhétorique habituel, à l'analogie.

L'argument de la foi est en effet recadré par un raisonnement qui met d'un côté de la balance la sagesse comme vertu intellectuelle et de l'autre, la sagesse comme don. Il vaut la peine de citer le texte en entier pour en saisir toutes les nuances :

Ad primum ergo dicendum quod, sicut se habet sapientia quae est virtus intellectualis ad intellectum principiorum — quia quodammodo comprehendit ipsum, ut dicitur in VI Eth. (1141a, 19-20), secundum quod ex principiis negotiatur circa altissima et difficillima, et de his etiam quodammodo ordinat, inquantum reducit omnia ad unum principium, et ejus est disputare contra negantes ipsa —, ita se habet sapientia quae est donum ad fidem quae est cognitio simplex articulorum ; quae sunt principia totius christianae sapientiae (n. 114, p. 1194)¹⁵².

certitudinem habeat de magnis et mirabilibus quae aliis ignota sunt et possit de omnibus judicare, quia 'unusquisque bene judicat quae cognoscit' (EN I, 1 1094b 28), possit etiam et alios ordinare per dictam eminentiam », Sent., n. 111, p. 1193

¹⁵¹ Notons toutefois, pour la forme, que cette assertion est homologue à la définition de la sagesse du *Commentaire à la Métaphysique* et à sa reprise littérale dans le texte d'Holkot (première définition de la sagesse).

¹⁵² Tel est le texte édité. Il pourrait poser problème ; on lirait plutôt : cognitio simplex articulorum *qui* sunt principia, ou quae est. Thomas d'Aquin utilise d'ailleurs 'articulus' et non

Au premier argument [la sagesse est la connaissance du divin, donc du domaine de la foi qui est une vertu], on doit répondre que, de la même manière que la sagesse, vertu intellectuelle, se détermine par rapport à la saisie des principes — d’une certaine manière, elle inclut en effet cette dernière, comme le dit le livre six de l’*Ethique nicomaquéenne*, dans la mesure où, à partir des principes, elle a à faire avec les choses les plus hautes et les plus difficiles et qu’elle les met aussi en ordre en réduisant toute chose à un principe ; disputer contre les négateurs des principes est aussi le propre de cette sagesse —, de la même manière, la sagesse, don, se détermine par rapport à la foi qui est la connaissance simple des articles ; celles-ci (*i. e.* sagesse et foi) sont les principes de toute la sagesse chrétienne.

Incidente

On entend les murmures sourds de délice d’un Gilson. *Sapientia christiana*. On est sauf ; enfin, dans le cadre de pensée antinomique, advient l’expression salvatrice : *sapientia christiana*. Or, avec une horreur muette à la Karin, on doit bien constater que ces hypothétiques cris de joie confinent davantage à des chuchotements. En effet, si Bonaventure de Bagnoreggio utilise ce syntagme à quatre reprises¹⁵³, Thomas d’Aquin ne fait usage de cette expression qu’une autre fois dans un passage virulent du *Commentaire des Noms divins* où les apôtres sont qualifiés de princes et chefs de la sagesse chrétienne¹⁵⁴. Or, s’il

‘articulum’ dans le *Commentaire aux Sentences* comme dans ses autres textes (cf. *Index thomisticus, sectio II, Concordantia prima*, s. v. articulus ; p. 908b, le texte de l’édition Moos est cité tel quel) . En outre, ‘articulum’ est attesté, en trois sens, selon *Du Cange*, s.v. *articulum*. Par ailleurs, le texte énonce deux lignes plus bas : « articulorum quos fides ... tenet » (*ibid.*). Je propose donc une ponctuation forte afin de rendre le relatif de liaison.

¹⁵³ Selon la base de données textuelles CLCLT dirigée par Paul Tombeur, Bonaventure utilise l’expression à quatre reprises, mais en trois endroits importantissimes, au début des *Collationes in Hexaemeron*, I, 9 (OO, V, 330b) ; dans le prologue de l’*Itinerarium mentis in Deum* (OO, V, prol., 3, p. 295b) ; et enfin dans la *Legenda maior sancti Francisci*, XIII, 10 (OO, VIII, 545b) où François est l’exemple de la sagesse chrétienne, incarnée jusque dans ses stigmates. La dernière citation se lit dans *Itinerarium mentis in Deum*, I, 4 (« ex quibus omnibus disponere se debet ex tota mente, ex toto corde et ex tota anima, in quo consistit perfecta legis observatio et simul cum hoc sapientia christiana », OO, V, 297b).

¹⁵⁴ Thomas de Aquino, *In Dionysii De divinis nominibus*, VII, l. 5, ed. C. Pera, Torino, Marietti, 1950, n. 740, p. 278b. Or, la citation exacte montre que l’expression se trouve être de fait une glose : « exemplo apostolorum qui sunt *principes et duces sapientiae* christianae » (en italique,

est difficilement contestable que le ministre général franciscain distingue farouchement deux sagesse, comme d'autres opposent les moutons noirs au mouton blanc, le docteur dominicain, fidèle à sa politique d'intégration, tisse, par la stylistique de la comparaison, une relation consistante entre la sagesse, vertu intellectuelle, et la sagesse, don surnaturel.

Le propos du *Tertius Thome*¹⁵⁵ se retrouve en des termes très voisins dans la *Somme de théologie* qui aide à bien comprendre l'analogie :

Sic igitur circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis, sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsa pertinet ad sapientiam secundum quod donum est spiritus sancti, sicut Dionysius dicit, in 2 cap. de *Divinis nominibus*, quod Hierotheus « est perfectus in divinis non solum discens, sed et patiens divina »¹⁵⁶.

La recherche rationnelle des choses divines qui s'appuyerait sur la sagesse, vertu intellectuelle, n'est pas disqualifiée au détriment de la sagesse, don divin. Les deux méthodes d'investigation sont tout autant valables, car elles permettent de juger correctement. Seules varient leurs approches.

le texte du Ps. Denys). Pour l'anecdote, je note qu'on lit dans le texte du Ps. Denys : « ita igitur nostrae sapientiae principes et duces pro veritate moriuntur omni die ».

¹⁵⁵ « *Primus, Secundus...Thome* est le titre abrégé des commentaires aux livres des *Sentences* selon l'usage du Moyen Âge », A. Oliva, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina*. Avec l'édition du prologue de son Commentaire des *Sentences*, Paris, Vrin, 2006, n. 26, p. 24.

¹⁵⁶ *Summa theologiae*, II-IIae, q. 45, a. 2, resp., ed. P. Caramello, Torino, Marietti, 1962, t. 2 p. 229a, p. 229a (citation cf. *De div. Nom.* PG 3, 648b). « Ainsi donc, en ce qui regarde le divin, avoir un jugement correct, en vertu d'une enquête de la raison, relève de la sagesse, qui est une vertu intellectuelle. Mais bien juger des choses divines par mode de connaturalité relève de la sagesse en tant qu'elle est un don du Saint-Esprit. Denys, parlant d'Hierothée, dit de lui qu'il est parfait, en ce qui concerne le divin, 'non seulement parce qu'il l'a appris, mais parce qu'il l'a éprouvé' », *Somme théologique*, trad. A-M. Henry, Paris, Cerf, 1999, III, p. 307a.

Homologie des deux définitions

C'est par leur fond commun, constitué d'une même forme, une connaissance éminente, mais surtout d'une même manière épistémique, que ces deux sagesse peuvent être considérées comme homologues et mises en équivalence dans le procédé comparatif.

Le texte d'Holkot ratifie de fait cette appréciation en reprenant le procédé tout en en modifiant légèrement la donne :

Thomas d'Aquin	Robert Holkot
<p>Ad primum ergo dicendum quod, sicut se habet sapientia quae est virtus intellectualis ad intellectum principiorum — quia quodammodo comprehendit ipsum, ut dicitur in VI Eth. (1141a, 19-20), secundum quod ex principiis negotiatur circa altissima et difficillima, et de his etiam quodammodo ordinat, inquantum reducit omnia ad unum principium, et ejus est disputare contra negantes ipsa — ita se habet sapientia quae est donum ad fidem quae est cognitio simplex articulorum quae sunt principia totius christianae sapientiae (Thomas d'Aquin, n. 114, p. 1194).</p>	<p>Sicut autem sapientia acquisita quae vocatur naturalis perfectior est scientia et intellectum etiam principiorum comprehendit, sicut patet sexto Ethicorum, quia haec sola contra negantes principia arguit, sicut quarto Metaphysicae dicitur, ita hoc donum fidem praesupponit et defendit.</p>

Le prologue du dominicain anglais fait explicitement appel à l'analogie thomiste élaborée dans le *Commentaire des Sentences*, mais il y adjoint un

passage du *Commentaire à l'Éthique* (VI, l. 5, n. 8)¹⁵⁷ qui constitue le fin mot du développement qui précède :

au sens absolu la plus certaine de toutes les sciences, car elle atteint les premiers principes des êtres, qui sont les plus connus par eux-mêmes, bien que quelques-uns d'entre eux, comme les principes immatériels, nous sont moins connus tandis que les principes, comme ceux qui appartiennent à l'étant en tant qu'étant, dont la connaissance appartient à la sagesse proprement dite (cf. *Métaphysique* IV), nous sont mieux connus¹⁵⁸.

La fonction défensive de la sagesse, héritée des *Réfutations sophistiques*, exerce son autorité dans les deux niveaux de discours articulés par le texte. Il est piquant de constater que le montage citationnel se révèle complexe : au *Commentaire des Sentences* s'adjoint le *Commentaire à l'Éthique* via la référence à *l'Éthique nicomachéenne* présente dans le texte de Thomas d'Aquin.

Or, le côté ventriloque de ce prologue ne fait pas oublier qu'il sourd de plusieurs voix. En effet, la prégnance cognitive de la sagesse est si amplement partagée au Moyen Âge qu'elle en constitue l'élément paradigmatique.

Conclusion

Sagesse transcendantale I : la prégnance épistémique

Cette conception épistémique de la sagesse ne ressortit pas seulement à l'aristotélisme théologique. Bonaventure de Bagnoreggio la partage aussi, mais dans une optique inverse. Dans son *Commentaire aux Sentences*, il fait de

¹⁵⁷ Thomas de Aquino, *Sententia Libri Ethicorum*, VI, 5, (ed. R.-A. Gauthier, ed. leonina, II, p. 350, ll. 118-120 : « unde et ad huiusmodi sapientem pertinet disputare contra negantes principia, ut patet in quarto *Metaphysicae* ».

¹⁵⁸ « Sapientia simpliciter est certissima inter omnes scientias, in quantum scilicet attingit ad prima principia entium, quae secundum se sunt notissima, quamvis aliqua eorum, scilicet immaterialia, sint minus nota quoad nos ; universalissima autem principia sunt etiam quoad nos magis nota, sicut ea quae pertinent ad ens in quantum est ens, quorum cognitio pertinet ad sapientiam simpliciter dictam, ut patet in quarto *Metaphysicae* », *op. cit.*, p. 350, 98-106.

la *cognitio Dei experimentalis* la manière la plus appropriée de définir la sagesse¹⁵⁹. L'unique question que pose ce texte à propos de la sagesse comme don divin se résume à celle de son acte : vise-t-il à connaître le vrai ou à éprouver le bien (*utrum actus ipsius doni attendatur penes cognitionem veri, an penes affectionem boni*)¹⁶⁰. La réponse se veut dénuée d'ambiguïté. Comme la définition la plus juste amène à définir l'acte de sagesse comme l'acte de goûter à la douceur divine et que l'acte intérieur du goût correspond à la *delectatio*, son acte sera donc à la fois cognitif et affectif, en raison de la définition aristotélicienne de la *delectatio*¹⁶¹. Alors que pour Thomas d'Aquin, dans l'ordre de la sagesse, l'amour précédait sa connaissance, pour le maître franciscain, c'est exactement l'inverse¹⁶². C'est pourquoi, la sagesse définie comme *cognitio experimentalis* constitue une meilleure définition que la sagesse comme « connaissance des choses divines et humaines » et du sage aristotélicien omniscient, trop commune¹⁶³. Le futur auteur de la biographie autorisée de François d'Assise étalonne les définitions de la sagesse selon leur teneur en divinité. La première définition (le sage omniscient et la sagesse connaissances des choses humaines et divines) contient encore quelque chose d'humain, voire de trop humain, elle est donc appelée « définition commune » ; la deuxième oppose la sagesse, connaissance des choses les plus élevées à la « connaissance sublime », la « connaissance des créatures » à la « connaissance des choses éternelles », selon la définition augustinienne que rappelle par ailleurs Pierre Lombard¹⁶⁴ : *exit* l'humain ; la troisième, la sagesse proprement dite (*proprie*) s'attache au culte de Dieu (*theosebeia*), et restreint ainsi encore un peu plus le champ sapientiel¹⁶⁵. De façon significative, Thomas d'Aquin avait énoncé une pensée singulièrement diverse : la sagesse n'a essentiellement rien à voir avec le culte, mais il est néanmoins vrai que celui-ci

¹⁵⁹ Bonaventure, *OO*, III, p. 744a.

¹⁶⁰ *Ibid.* p. 772ab.

¹⁶¹ « Actus constit in degustando divinam suavitatem », p. 774a.

¹⁶² « Ita quod [actus doni sapientiae] in cognitione inchoatur et in affectione consummatur » (*ibid.*).

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ cf. *supra*.

¹⁶⁵ *Op. cit.*, p. 774a.

découle de celle-là¹⁶⁶. La conception bonaventurienne est irrédentiste à la position thomiste. Elles sont inverses à proportion de leur composition aristotélicienne. Dans la gradation du maître franciscain, Aristote occupe la place dévolue au sens commun de la sagesse, tandis que chez le dominicain, Aristote informe le processus de pensée dans son entier. Comme nous l'avons montré, Thomas d'Aquin s'efforce à concilier Aristote contre Aristote, et lui réserve tout du moins une place de choix — puisqu'il est stylistiquement le comparant des analogies — dans l'économie de sa pensée et dans son architectonique théologique qui distingue les niveaux conceptuels, sans les dévaluer pour autant, et à les réordonner selon le plan théologique¹⁶⁷. C'est au fond un point commun inattendu avec la pensée bonaventurienne dont la pointe mystique n'annule pas les marches qui y ont mené — au contraire d'Augustin, elle n'oppose pas la *scientia* à la *sapientia*¹⁶⁸. Les divers sens de la sagesse peuvent être considérés comme autant de *gradus* sur l'échelle du bonheur puisque toute la théologie bonaventurienne est entée sur la morale, la réforme des mœurs et l'appel à la sainteté¹⁶⁹.

¹⁶⁶ Sent., di. 35, q. 2, a. 1, q. 1, n. 115, p. 1194.

¹⁶⁷ Comme nous venons de le voir, la distinction trente-cinq ne propose pas, selon notre analyse, de hiérarchisation explicite, au contraire du prologue au *Commentaire des Sentences*.

¹⁶⁸ F. Corvino, « Qualche annotazione sulla concezione della 'sapientia' in Bonaventura da Bagnoregio » dans : A. Musco (éd.), *Il concetto di 'sapientia' in San Bonaventura e San Tommaso*, Palermo, Officina di studi medievali, 1988, pp. 69-90, p. 74 : « ma non si deve credere che Bonaventura si limiti semplicemente a mettere ordine nella complessa terminologia agostiniana senza alcuna originalità ; la sua posizione si differenzia notevolmente da quella di Agostino soprattutto per due motivi : 1) mentre Agostino pone in antitesi la *scientia* e la *sapientia*, Bonaventura ammette invece un rapporto di continuità tra il sapere scientifico e la ricerca della saggezza ». Cf aussi p. 80. Quant à L. Sileo (« Il concetto di *sapientia* e la Filosofia prima. Le ragioni del dibattito e l'opzione di Bonaventura », « *Quaestio* », 2005, 5, pp. 429-476), il indique aussi que « non è il presunto conflitto tra *intellectus* e *affectus* ad attirare la sua attenzione », mais que la distinction porte davantage sur la *sapientia ut scientia* et la *sapientia ut sapientia* (p. 423). Si aucune science humaine ne peut se proposer la sagesse comme objet, il y a toutefois une science humaine qui dépasse toutes les autres et qui « dispone il soggetto che l'esercita a riferirsi alla *sapientia* » (p. 424).

¹⁶⁹ Ce rapport recouvre bien évidemment celui de la philosophie et de la théologie. Si la philosophie est indéniablement supplantée par la théologie, elle n'est restée pas moins une propédeutique : « Ipsa etiam sola est sapientia perfecta quae incipit a causa summa, ut est principium causatorum, ubi terminatur cognitio philosophica », *Breviloquium*, p. 1, c. 1 (OO V, 210ab).

F. Corvino, *ibid.*, plus spécialement n. 77, p. 90 (intégration des niveaux de sens de la sagesse) ; il propose en outre de traduire « sapientia » par « saggezza », car la sagesse touche non seulement à « la più alta forma del sapere umano », mais « ma anche implica una forma di

Un coup d'œil rapide à quelques prologues médiévaux permet d'offrir une perspective supplémentaire sur le paysage intellectuel et historiographique que façonne ce prologue.

La définition divisée d'Augustin (*De Trinitate*, XIV, 1, 3)¹⁷⁰, traditionnellement opératoire dans la distinction entre la sagesse philosophique et la sagesse chrétienne, se retrouve fréquemment dans les passages où l'on discute de la sagesse en des termes théologiques. Le *Commentaire à la Sagesse* du Ps. Bonaventure articule d'ailleurs son prologue autour de cette définition¹⁷¹. Lorsque l'auteur, probablement Jean de Varzy OP¹⁷², se penche sur la cause matérielle du livre — le prologue étant ordonné selon les quatre causes aristotéliennes —, et qu'il en vient à définir la sagesse, il utilise une version de la citation divisée du *De Trinitate* d'Augustin : « sapientia est divinarum rerum cognitio ». La sagesse est la connaissance des choses divines et, tronquant la citation d'Augustin d'Hippone, il oublie les choses humaines qu'Holkot avait pourtant incluses dans le passage consacré à la définition théologique de la sagesse. L'oubli des choses humaines correspond en tout cas à la suite du texte, car si la sagesse apporte la connaissance des choses divines, elle porte alors sur les attributs

vita che impegna l'uomo nella sua totalità », p.74 — or, *sagezza* est justement la traduction italienne appropriée de *prudencia*, deuxième indice d'une connivence troublante. La dimension essentielle de la sainteté dans l'itinéraire vers la sagesse est soulignée avec une pieuse révérence par M. Ozilou, « *Sapientia et experientia* dans les *Collationes in Hexaëmeron* de saint Bonaventure », *Collectanea franciscana*, 61, 3-4 (1991), pp. 513-533 (pp. 522-23, 527). Il est notoire que le *Commentaire des Sentences* s'ouvre par un appel à la sagesse « quae simul dicit cognitionem et affectum... ut boni fiamus » (OO, I, 13a). Pour la métaphore de l'échelle, cf. L. Sileo, *art. cit.*, p. 436 ; Ozilou, *art. cit.*, n. 24, p. 525.

¹⁷⁰ « Ista definitio dividenda est ut rerum divinarum scientia sapientia proprie nuncupetur, humanarum autem proprie scientiae nomen obtineat », *De Trinitate*, CCSL 50a, *ed. cit.*, pp. 423-424, 54-56 ; cf. aussi XII, 12, 17 (CCSL 50, *ed. cit.*, p. 371, 28-31, 10-12).

¹⁷¹ Le texte est publié dans Bonaventure, OO, VI, pp. 105-235.

¹⁷² Cf. J.-G. Boucherol, « Pecia et critique d'authenticité. Le problème du *Super Sapientiam* attribué à Bonaventure » dans : *La production du livre universitaire au Moyen Age : exemplar et pecia. Actes du symposium tenu au Collegio San Bonaventura de Grottaferrata en mai 1983*, L. J. Bataillon, B. G. Guyot, R. H. Rouse (éds), Paris, Ed. du CNRS, 1988, pp. 205-208 ; D. Monti, « A reconsideration of the Authorship of the Commentary on the Book of Wisdom attributed to St. Bonaventure », *Archivum franciscanum historicum*, 79 (1986), pp. 359-391.

fonctionnellement tripartis de Dieu : la puissance, la sagesse et la bonté¹⁷³. Cette division structure cette exégèse du *Livre de la Sagesse* ; à la puissance correspond la capacité punitive, chapitres un à cinq ; à la sagesse celle de donner ses lumières aux êtres humbles (*illuminatio humilium*), chapitres six à neuf ; à la bonté celle de récolter les bénéfices apportés par les deux autres attributs divins, chapitres quinze à la fin¹⁷⁴. Lorsqu'il s'agit de préciser le type de sagesse à l'œuvre dans ce commentaire, le commentateur se voit presque obliger d'ajouter une sagesse créée dont l'utilité peut être montrée. Toutefois, comme il le précise tout de suite, tout ce qui est dit peut aussi être compris de la seule sagesse incréée¹⁷⁵. Le voile de silence jeté sur les affaires humaines semble alors plus prendre la forme d'un déni que d'un oubli. Il indique à tout le moins une orientation exégétique farouchement théologico-centrée.

Quant à la préface du premier commentaire latin au *Liber sapientiae* de Hraban Maur adressée à Otgar évêque de Mayence, elle n'évoque pas de définition de la sagesse. Il est évident que les règles et les conventions littéraires qui régissent les prologues ont quelque peu évolué depuis le neuvième siècle sous l'impact notamment de la réception du corpus aristotélécien. Or, même ainsi, on pouvait traiter du titre de l'œuvre dont on entend faire le commentaire ; mais, cette absence peut s'interpréter différemment. On peut en effet simplement estimer que la notion de sagesse ne posait pas de problème particulier et que, de toute manière, le but de ce commentaire n'était pas de donner un nouvel éclairage sur ce texte biblique, mais simplement d'en donner le premier commentaire complet, même si Hraban Maur précise qu'il a eu vent d'un commentaire intégral d'un certain Bellator¹⁷⁶ « qui n'est, pour le moment, pas parvenu jusqu'à nous ».

¹⁷³ « Res autem divinae sunt Dei potentia, sapientia et bonitas », p. 108b.

¹⁷⁴ *Op. cit.*, p. 109a.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ Hraban Maur, *Commentarium in librum Sapientiae*, PL 109, 672A : « Verum cur ego ad exponendum hunc librum laborem assumpserim, haec causa fuit : quia nullam antea super

Sagesse transcendantale II : la contemplation

Si la sagesse est la connaissance la plus éminente, elle le doit à son objet. Or, deux logiques de pensée pourraient *a priori* entrer en concurrence, voire en conflit. D'un côté, la sagesse conçue comme une vertu intellectuelle, ou « sagesse naturelle », selon le prologue, considère les premiers principes, et permet de la sorte au sage d'être omniscient. Dans cet ordre épistémique de pensée, la connaissance suprême du sage lui impose trois devoirs : *iudicare*, *ordinare* et dire le vrai, réfuter l'erreur. Le sage, ainsi conçu, pourrait évidemment se suffire à lui-même et ce type de sagesse pourrait prétendre à l'exclusivité. La sagesse envisagée comme un don divin affirme que c'est le « gracieux voisinage » de Dieu qui engendre la connaissance supérieure. L'exemple de Hierotheus pointe la prégnance affective de cet ordre épistémique. Or, loin de les opposer, le prologue, à la suite de Thomas d'Aquin, soutient leur homologie, fondée sur un fonds épistémique commun et sur un horizon partagé : la contemplation. La force du prologue tient dans la mise en relation, en quelques lignes, de ces deux sagesse qui deviennent, par le procédé stylistique de la comparaison, pratiquement équivalentes. Les amateurs de combat du siècle, foi *versus* raison, décliné en sagesse philosophique *versus* sagesse chrétienne, seront surpris s'ils arrêtent leur lecture après ces quelques lignes. Or, le texte continue, comme cette thèse, et suggère ainsi un éloignement de l'aristotélisme théologique — divergeant de l'*Aufhebung* chère à A. Speer, sorte de sortie par le haut, que décalque la « mystique rhénane »¹⁷⁷, Eckhart de Hochheim, Berthold de Moosburg, Ulrich de Strasbourg — dont le chemin est tracé *via* un autre mouvement éthique médiéval : le stoïcisme.

A dessein, les amateurs de rétroversion en langage aristotélien aimeraient à traduire, dans ce passage, 'sapiens' non par *sophos*, mais par *phronimos*. Du sage moral thomiste, de l'homme *prudens* au sage tout court, le *sapiens*, il n'y a

totum librum expositionem inveni, licet praedictus presbyter Bellator octo libros in eo se fecisse, ut praedixi, commemoret, haec hactenus ad nos non pervenerunt ».

¹⁷⁷ Selon le titre du livre d'Alain de Libera, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, Cerf, 1999.

qu'un tout petit pas pour cet homme, mais un grand pas pour notre travail. Il s'agit dès lors d'apprécier un changement de perspective substantiel qui conduit, par la médiation du stoïcisme, hors des sentiers rabattus du thomisme, un chemin qui mène autre part.

III. De la sagesse au sage

Dans la langue française, le terme 'sagesse' — et *a fortiori* 'le sage' — fait fond sur deux registres lexicaux et confond les interprètes philosophes. Il désigne en effet à la fois une connaissance très approfondie et un savoir exceptionnel, mais d'ordre pratique. Ce dernier aspect emporte même le sens usuel du mot. Comme en témoigne le dictionnaire Bescherelle, le sens pratique fait prioritairement la sagesse : « sagesse s.f. : circonspection, prudence, bonne conduite »¹⁷⁸. La langue contemporaine fait encore écho à cette définition du dix-neuvième siècle ; à quoi pense-t-on quand on entend dire : « X est un sage » ? Le portait mental du sage vient d'affleurer à nos consciences ; les marques de l'âge renforcent son aura sereine, son regard limpide et diffusement chaleureux, comme un soleil de novembre, exprime plus que sa bouche close en un vague souvenir de sourire. Il ne marche pas lentement, mais posément. Tel un maître échappé d'un film d'art martial, son énergie transparaît sans cesse. Il a beaucoup vécu. Son inouïe expérience l'aura rendu expert dans les affaires humaines et ses mots, volontairement inusités, donnent à ses conseils un rendu rare.

¹⁷⁸ *Dictionnaire national ou dictionnaire universel de la langue française, op. cit., s. v. sagesse.* Ainsi commence la longue définition qui va occuper deux colonnes *in-folio* de ce dictionnaire et qui rappellera tous les sens possibles de cet item verbal, sans oublier la mention du *Livre de la Sagesse* qui « se compose de deux parties ; l'une est l'éloge de la sagesse, l'autre renferme des réflexions sur les aventures des Israélites dans le désert, et sur leur idolâtrie. On l'attribue à Salomon, à Zoroabel et à un Philon antérieur au Philon d'Alexandrie. On dit aussi la *sagesse de Salomon*, ou absolument, *la Sagesse* ».

Tel est le sage, *a priori*. Un homme de taille indéterminée, à l'âge conséquent, proche du mutisme, mais dont la bienveillance s'exerce en conseils rares, et dont les actes sont frappés du sceau de la vertu. Or, s'il tire son savoir de son expérience, il diffère grandement du sage évoqué dans la définition aristotélisante de la sagesse.

Sagesse et sagacité

Aristote

Cette tension travaille l'aristotélisme de l'intérieur. La citation tirée de *l'Ethique nicomaquienne*, qui ouvrait la réflexion sur la sagesse, débouche sur une conclusion tranchée qui met en exergue la différence entre la sagesse « théorétique », *sophia, sapientia*, vertu intellectuelle et que l'on a appelée jusqu'ici sagesse de l'aristotélisme, et la sagesse « pratique », *phronesis, prudentia, sagacité*¹⁷⁹ qui touche à la juste manière de savoir mener les affaires humaines :

Tout ce qu'on vient de dire montre donc que la sagesse est à la fois science et intelligence des choses les plus honorables par nature. C'est pourquoi l'on dit d'Anaxagore, de Thalès et de leurs semblables qu'ils sont des sages, mais non des hommes sagaces [« prudents »], vu qu'ils sont ignorants de leurs propres intérêts. Ils savent, dit-on, des choses exceptionnelles, stupéfiantes, difficiles, mais sans utilité, parce qu'ils ne cherchent pas les biens humains (EN VI, 7, 1141b 2-7)¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Ainsi traduisent avantageusement R. Bodéüs et C. Natali. Ce dernier choisit un titre suffisamment explicite à sa monographie sur la *phronèsis* : *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1989.

¹⁸⁰ trad. Bodéüs, p. 314. Ex dictis utique manifestum quoniam sapientia est et scientia et intellectus honorabilissimorum natura. Propter quod Anaxagoram et talem [sic] et tales sapientes quidem, prudentes autem non aiunt esse, cum videant ignorantes conferencia sibi ipsis, et superflua quidem et admirabilia et difficilia et divina scire ipsos aiunt. Inutilia autem, quoniam non humana bona querunt. AL, XVI 1-3, 4, p. 484, 20-25. Les « grandiores littera » marquent la révision de la traduction de Grosseteste par un « vir doctus ».

Das Lachen der Thrakerin, et de tous ses avatars qui lui donnent une seconde vie (science sans conscience ; « t'as fait des études, mais t'as vraiment pas l'esprit pratique)¹⁸¹, n'a pas fini de retentir. « Les sages illustres, connaisseurs des secrets de la nature, ne savent pas mener leur vie », semble faire accroire le texte aristotélicien. Diogène Laërce rapporte toutefois des anecdotes qui tentent d'inverser la tendance ; ainsi Thalès sut-il tirer profit de ses connaissances pour engranger de son commerce d'olives des profits astronomiques¹⁸². Mais le problème d'Aristote ne réside pas uniquement dans l'exemplarité de son propos, il propose plutôt une distinction entre deux notions qui se recourent en français et en partie sous le terme de 'sagesse'. Au sens propre, il convient davantage de distinguer entre la sagesse, *sophia*, *sapientia*, et la sagacité, *prudentia*, *phronesis*. La sagesse touche aux objets éternels, immuables, les plus éminents, tandis que la sagacité ressortit à l'humain. Même si la sagacité est inférieure à la sagesse, elle n'est pas pour autant un savoir indigne. Elle a son propre horizon rationnel, sublunaire, soumis à la contingence et obéit à d'autres lois, sans être pour autant soumise à celle de la gravité stoïcienne. Le point de friction entre ces deux écoles philosophiques tient justement à « l'autonomie » de la *phronesis*¹⁸³. Le Lycée laissait la porte ouverte à une rationalité qui se risque à une délibération traversée par la contingence.

La sagacité comporte deux traits : elle est une perfection, c'est-à-dire une vertu, une vertu intellectuelle liée à l'action (EN VI, 5, 1140b 22-30)¹⁸⁴ ; par la

¹⁸¹ « Les intellectuels » du Moyen Age le leur rendent bien, cf. Roger Bacon, *Compendiloquium*, ed. E. Babey, D. Carron (inédite).

¹⁸² « Hiéronimos de Rhodes dit aussi, dans le deuxième livre de ses *Mémoires dispersées*, que, voulant montrer qu'il était facile de s'enrichir, il loua les pressoirs à huile d'olive alors qu'il prévoyait qu'une importante récolte approchait et amassa de grandes richesses », Diogène Laërce, *Vies des philosophes illustres*, I, 26, trad. sous la dir. M.-O. Goulet-Cazé, Paris, Le livre de poche, 1999, p. 83, trad. R. Goulet.

¹⁸³ « La *fronèsis* chèn non è autosufficiente, dato che non è la capacità di realizzare un fine qualsiasi, ma solo un fine buono, dato dalla virtù », C. Natali, *La saggezza...*, pp. 124-25 continuer la citation. Voir aussi, P. Pellegrin, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, M. Canto-Sperber (dir.), Paris, PUF, 2004, s. v. prudence, 1562a. Cette notice donne une excellente, et suggestive, synthèse de cette notion d'Aristote et à nos jours.

¹⁸⁴ Cf. *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, B. Cassin (dir.), Le Robert/ Paris, Seuil, 2004, s.v. *arètè*. Pellegrin 1560b parle de « raison pratique » ;

vertu, elle est intrinsèquement liée à l'éthique, se distinguant ainsi de l'habileté (*deinotès*) (EN VI, 13, 1144a 24-b1)¹⁸⁵. La sagacité consiste en un raisonnement délibératif qui recherche les moyens d'accomplir une action bonne¹⁸⁶ ; elle établit par ailleurs « un plan d'action réalisable » selon une situation et une fin *données*¹⁸⁷. La fin de l'action est donc soumise à la sagacité par la vertu morale.

De plus si l'homme remplit son office [le bon usage de sa raison], c'est en manifestant la sagacité et la vertu morale. La vertu fait en effet que le but est correct et la sagacité que sont corrects les actes qu'il juge utiles dans la perspective de ce but (EN VI, 13, 1144a 6-9, Bodéüs 337)¹⁸⁸.

Ce mécanisme de l'action vertueuse n'entretient aucun rapport hiérarchique. La sagacité et la vertu ont besoin l'une de l'autre, « sine prudentia, nulla virtus moralis et sine virtute, nulla prudentia »¹⁸⁹, à l'instar du désir et du raisonnement. Seul le désir meut le corps, et si ce dernier n'est pas bien réglé, tempéré, le raisonnement moral est vicié (EN VI, 5, 1140b 14-21). Au contraire, le raisonnement géométrique, et *a fortiori* la sagesse, n'a que faire des passions, et il peut être certain en dépit des émotions¹⁹⁰.

mais l'expression est philosophiquement fortement connotée et demande examen critique. Il n'est somme toute pas évident de kantianiser Aristote.

¹⁸⁵ C. Natali propose une lecture cursive de ce passage dans *La sagesza...*, pp. 124-126.

¹⁸⁶ Aristote la définit d'emblée comme « un état vrai, accompagné de raison, qui porte à l'action quand sont en jeu les choses bonnes ou mauvaises pour l'homme » EN VI, 5, 1140b 5-6, Bodéüs 303 (cf. 1140b 21, Bodéüs 305). Cette définition liminaire débouche à la fin du livre six sur la célèbre définition : « quant à la raison correcte, en l'occurrence, c'est la sagacité » EN VI, 13, 1144b 28 (« recta ratio de talibus prudentia » AL. XVI, 1-3, 4, p. 492, l. 25).

¹⁸⁷ C. Natali, « La *phronêsis* d'Aristote dans la dernière décennie du XX^e siècle » dans : *L'excellence de la vie. Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*, G. Romeyer Dherbey (éd. dir.), G. Aubry (éd.), Paris, Vrin, 2002, p. 182. A noter que la sagacité n'établit pas forcément le meilleur accès à la fin morale, mais un accès praticable (*ibid.*).

¹⁸⁸ Cf. C.Natali, *La sagesza...*, pp. 102-141 (ch. « fini e mezzi »).

¹⁸⁹ EN VI, 13, 1144b 31-32 (AL. XVI, 1-3, 4, p. 492, ll. 27-28). « De ce qu'on vient de dire, il résulte donc clairement qu'on ne peut pas être bon, au sens fort, sans sagacité, ni non plus sage sans la vertu morale », Bodéüs 342.

¹⁹⁰ Les émotions ne peuvent pervertir « la croyance, par exemple, que le triangle contient ou ne contient pas l'équivalent de deux angles droits » EN VI, 5 1140b 14-15, Bodéüs 305.

Ainsi, Aristote élabore-t-il un processus assez subtil de renforcement mutuel de la vertu et de la sagacité, du désir et du raisonnement, qui a dérouté plus d'un interprète contemporain, dès lors que la fin morale n'est pas l'objet d'un jugement rationnel¹⁹¹.

Si Aristote distingue entre la sagesse et la sagacité ; il établit aussi sans ambages l'unicité de la sagesse¹⁹². La sagacité, *phronêsis*, *prudentia*, ne saurait par conséquent être une forme de sagesse, mais détient au contraire une autonomie et une dignité propre, selon Aristote.

Thomas d'Aquin

Quant à Thomas d'Aquin, il fait un peu tanguer cette distinction, du moins dans son *Commentaire aux Sentences*¹⁹³. En effet, suite à la distinction entre les deux manières de concevoir la sagesse, au sens absolu et de manière restreinte, il introduit dans la question déjà largement citée (di. 35, q. 2, a. 1, q. 2), la figure du sage moral qui coïncide avec l'homme prudent (*prudens*). Ce dernier correspond à une sorte de sage stoïcien qui a acquis suffisamment de maîtrise pour tempérer les passions. On se souvient en effet que cette question portait précisément sur l'objet de la sagesse (est-elle restreinte au divin, *tantum de divinis*?). Or, un argument contre la restriction de la *sapientia* au divin soutenait qu'il revenait au sage de déterminer le milieu dans

¹⁹¹ La question de la fin et des moyens de l'action vertueuse est en effet la *quaestio vexata* des études aristotéliennes. Au milieu du siècle passé déjà, le père Gauthier s'en prenait violemment à P. Aubenque qu'il accusait de prolonger la « gangue scolastique » des études aristotéliennes (Gauthier, Jolif, « Introduction », Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Louvain-la-Neuve/ Paris : Peeters/ Vrin, 2002², n. 78, pp. 268-9). Cf. aussi, C. Natali, « La *phronêsis* d'Aristote », p. 179.

En des pages inoubliables pour leur lecteur, ce même auteur s'en était aussi pris à Thomas d'Aquin, en montrant de manière saisissante que Thomas d'Aquin ne s'est pas précocuppé de comprendre Aristote ; de la philosophie morale du Philosophe, « saint Thomas pourra bien en garder des mots, des formules, jamais l'esprit » (« Introduction », *op. cit.*, p. 276).

¹⁹² EN VI, 7, 1141a 24-25.

¹⁹³ Ce n'est — évidemment — pas le lieu d'étudier la *prudentia* dans sa version thomiste, du *Commentaire de l'Ethique* VI, 7 à la *Somme de théologie*, IIa-IIae, qq. 47-56. Une lecture paraphrasante est donnée par D. Westberg, *Right Practical Reason : Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford, Clarendon Press, 1994 ; voir aussi, et entre autres, B. Tremblay, « Pourquoi la prudence, vertu intellectuelle de l'agir, est-elle pour Thomas d'Aquin une sorte de sagesse? ». *Angelicum*, 69, 1 (1992), pp. 37-53 ; R. McInerny, « Prudence or conscience », *The Thomist*, 38 (1974), pp. 291-305.

les vertus morales, selon la définition d'Aristote (EN II, 6, 1106b 37)¹⁹⁴. La question trouve dès lors sa résolution dans une distinction de sens. Le sage doit en effet posséder la connaissance des choses éminentes (*oportet sapientem de altissimis cognitorem esse*)¹⁹⁵. Or —*bis repetita*— 'altissimum' se dit en deux sens ; au sens strict, ce sont les choses divines ; au sens large, c'est le sommet du genre, comme l'architecte est réputé sage dans son domaine. Or, c'est précisément ainsi que l'homme sagace (*prudens*) peut être appelé sage, car il prévaut dans les affaires humaines (*in rebus humanis quibus praecepit*). Dans le mouvement du texte, le théologien napolitain impute à Sénèque et aux autres philosophes moraux la thèse de la *translatio sapientiae*. La sagesse est changée en *temperantia*, tempérance, et « en d'autres vertus morales en tant qu'elles refrènent les passions » ; ces vertus permettent de sauvegarder la justesse du jugement éthique et politique, la sagacité :

c'est pourquoi, ils [Sénèque et les philosophes moraux]
disent que le sage n'est pas troublé [*pertubatur*]¹⁹⁶.

Dans sa conclusion, Thomas d'Aquin souligne par ailleurs et par deux clauses restrictives, déjà mentionnées, que la sagesse, et seulement au sens strict, porte principalement sur le divin. Admettant implicitement qu'il existe une sagesse qui porte sur autre chose, il intègre ainsi la sagacité au champ de la sagesse, déjouant ainsi l'unicité sapientielle aristotélicienne.

Il est hautement significatif que le sage moral, appelé « prudens », soit tout entier imprégné de stoïcisme. C'est cette école philosophique que le texte thomiste invoque pour décrire cette figure au moyen de la célèbre formule, sage marque de fabrique, : « sapiens non pertubatur », le sage ne souffre

¹⁹⁴ « Ad sapientem pertinet determinare medium in virtutibus moralibus, ut patet per definitionem Philosophi in II *Eth.* de virtute », Sent., n. 105, p. 1192.

¹⁹⁵ Sent., n. 117, 1194.

¹⁹⁶ « Et quia per delectationes et alias passiones corrumpitur aestimatio prudentiae, ut dicitur in VI *Ethicorum* (1140b 13-15), ideo apud Senecam et alios morales philosophos translatum est nomen sapientiae ad temperantiam et alias morales virtutes, in quantum passiones refrenant, et sic prudentiam conservant. Unde dicunt quod sapiens non perturbatur, et hujusmodi. » Sent., n. 120, p. 1195.

aucun trouble¹⁹⁷. Les sources renforcent d'ailleurs la prégnance stoïcienne puisque ce sont « Seneca et alii morales philosophi »¹⁹⁸ qui guident le raisonnement.

Le portrait du sage au prisme du prologue

Ce portrait évocateur du sage a visiblement inspiré Robert Holkot. Les expressions verbales du prologue tissent avec le texte thomiste un lien plus étroit qu'il n'y paraît et autorisent un rapprochement. Le prologue du *Commentaire au livre de la Sagesse* avance en effet une troisième conception de la sagesse dérivée « des stoïciens et des philosophes moraux »¹⁹⁹ et qui, au-delà la concordance verbale, reformule et décline, sans apparente *Aufhebung*, la sagesse aristotélisante et théologique.

Tertio modo accipitur sapientia apud stoicos et morales philosophos, sicut fuerunt Socrates, Seneca et Boethius qui nihil aliud vocant sapientiam quam collectionem virtutum intellectualium et moralium; et isto modo sapiens idem est quod perfecte virtuosus.

Troisièmement, la sagesse est définie selon les stoïciens et les philosophes moraux, à l'instar de Socrate, de Sénèque et de Boèce, pour qui la sagesse n'est rien d'autre que la totalité (*collectio*) des vertus intellectuelles et morales. Selon cette définition, le sage est identique à un homme parfaitement vertueux.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *Ibid.* Même si en latin, le doute demeure sur la portée « des autres ». 'Alii' signifie-t-il 'd'autres' ou 'les autres'? On pourrait toujours dire spéculer sur 'cuncti' que n'a pas écrit Thomas d'Aquin pour affirmer qu'il ne vise pas ici tous les philosophes moraux. C'est pourquoi, 'la plus grande part' m'apparaît une expression fidèle au développement textuel.

¹⁹⁹ Même si les bases de données lexicographiques ne constituent pas l'alpha et l'oméga du raisonnement linguistique, elles savent être utiles à titre indicatif et suggèrent parfois quelques pistes de réflexion. Ainsi l'expression « morales philosophi » constitue-t-elle, selon le CLCTL, un hapax qui ne se retrouve que dans le passage de Thomas d'Aquin que nous venons de lire. L'expression « philosophi morales » compte une autre occurrence chez Ramón Llull (*Principia philosophiae (op. 86), translatio*, I, 2, ed. F. Domínguez Reboiras 1993, CCCM 111). Cette recherche corrobore ma propre impression de lecture qui m'a poussé à m'étonner de ce syntagme et à le chercher dans d'autres textes.

L'acception précise de stoïciens et vague de philosophes moraux regroupe les noms de Socrate, Sénèque et Boèce, comme autant d'emblèmes philosophiques. Un philosophe ambulant grec, un riche philosophe andalou et un chrétien embastillé — leurs différences. Tous trois, martyrs emblématiques de la cause — leur intense similitude.

Pour la première fois, le texte identifie nommément les tenants d'une définition de la sagesse. Les aristotéliens de la première acception et les théologiens de la deuxième ne sont pas nommés. Loin d'apparaître comme une coquetterie, ce fait stylistique permet de susciter l'adhésion du lecteur, notamment par le recours à l'*auctoritas* et laisse accroire qu'il ne s'agit pas d'une définition moderne de la sagesse, mais d'une vieille et classique définition comme en témoignent les noms proposés. Le procédé rhétorique propose une subtile stratégie de référence *ad personam* qui, d'une manière exemplaire, fait basculer le discours du domaine abstrait au niveau concret, des idées aux personnes, ou selon la formule qui inspire et guide le restant de cette thèse, de la sagesse au sage. Tel est le mouvement du texte, tel est le mouvement de la pensée. En cerner les implications au plan du discours éthique constitue l'un des enjeux de ce travail. Mais essayons lors, pour un instant, pour un instant seulement, d'imiter ces gens-là : *patientia*, patience ; et revenons au prologue.

Sagesse de la vertu

Les deux premières conceptions de la sagesse l'identifiaient et la réduisaient à un seul aspect : vertu intellectuelle pour les uns, don divin, pour les autres. Or, dans la veine de pensée stoïcienne, la sagesse est envisagée comme une totalité (*collectio*) de vertus, intellectuelles et morales. Cette complétude identifie le sage à « l'homme parfaitement vertueux ». L'incarnation théologique du concept de sagesse s'évapore. Selon cette définition, la sagesse ne ressortit pas, en effet, au champ théologique, mais elle est au contraire entièrement immergée dans le champ d'une philosophie morale fondée sur la vertu, ou plus exactement sur l'unité. La problématique que soulève le texte renvoie, par la *collectio virtutum*, à la question de la

connexio virtutum qui constitue l'un des cadres conceptuels médiévaux dans lequel s'élaborent les réflexions sur la perfection vertueuse. Les esprits médiévaux s'agiteront autour de cette question qui, par ailleurs, constitue le fonds du penser au Moyen Âge : la perfection est-elle accessible à l'être humain et dans cette vie ? La combinaison de ces deux facteurs, existentiels, rend compte d'une très large part du débat intellectuel autour des vertus. L'anthropologie constitue comme toujours le soubassement du problème. L'être humain est-il capable de lui-même d'atteindre la perfection ? Ou lui faut-il une aide surnuméraire ? Questions subsidiaires : quelles vertus forment-elles la perfection ? Les vertus intellectuelles (style Arnoul de Provence), les vertus « théologiques » (virginité, etc.) ou encore les vertus morales ? Une combinaison des trois ? De deux d'entre elles ? Mais la question de la perfection atteignable en ce monde (ou dans l'autre) redouble le problème anthropologique des capacités humaines. Au fond, pour nombre de théologiens médiévaux, la perfection n'est pas de ce monde, comme il était difficile aux stoïciens de faire admettre le paradigme du sage. On comprend aisément, malgré la laideur pédagogique de l'énumération des questions, l'enjeu crucial. Il en va simplement du meilleur modèle de vie, et partant de l'essence du christianisme dont le projet consiste, avant tout et sur tout, à modeler la vie. Selon l'option intellectuelle assumée, la pensée anthropologique varie et entraîne de lourdes conséquences qui atteignent par ailleurs le dernier niveau du plan suprême : l'eschatologie, comme en témoigne la question du salut des païens, entièrement dépendante au niveau conceptuel de la pensée de la vertu.

A s'en tenir là, le raisonnement laisse plus transparaître de conviction que d'arguments.

Dans ce débat intellectuel balisé par une demande philosophique, issue d'Aristote, et une exigence de perfection, héritée du stoïcisme, Henri de Gand assume sans ambages le rejet de la position stoïcienne

autant dire que la perfection de la connexion, celle dont rêvaient les stoïciens, n'existe pas sur la terre²⁰⁰.

Cette assertion du parrain des études de la morale médiévale, dom Lottin, suffit à elle seule, et à asseoir notre raisonnement. Elle condense en seul jet toute la problématique de la conception stoïcienne de la vertu et concrétise le contraste plutôt virtuel, éventuellement factice — faute de preuves textuelles —, qu'entretenaient jusqu'ici la revendication holkotienne du « sage parfait » et un certain cadre historiographique.

Le théologien séculier flamand n'est pas l'artisan solitaire du rejet stoïcien. Il poursuit plutôt l'entreprise franciscaine de conceptualisation des vertus²⁰¹. La thèse stoïcienne énonce que celui qui détient une vertu, les possède toutes, formulation répétée indéfiniment :

<Stoici> ponebant enim, sicut dicit Ieronimus, quod qui habet unam habet omnes²⁰².

En effet, on ne peut être que parfaitement vertueux ; on n'est pas vertueux à moitié, dans tous les sens du terme. Je ne peux être juste sans modérer mes passions, mais je ne peux pas non plus être réputé juste, si je commets des injustices, version faible de l'argument, ou si je ne commets, ne serait-ce qu'une fois, un acte injuste, je perdrais définitivement mon statut de juste²⁰³.

²⁰⁰ Lottin, IV, 573 conclut ainsi son résumé de la position d'Henri de Gand au sujet du lien des vertus entre elles (*connexio virtutum*) exposée dans son *Quodlibet V*, Paris (Badius) 1518, f. 282-287 (reprint Louvain 1961).

²⁰¹ Cf. le précieux catalogue argumentatif que B. Kent a présenté dans sa thèse, *Aristotle and the Franciscans: Gerald Odonis' Commentary on the Nicomachean Ethics*, unpubl. dissertation, 1984, pp. 512-608. Celui-ci est étroitement lié à celui, inestimable, d'O. Lottin, cf. « La connexion des vertus chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs », III, 197-252 et « La connexion des vertus morales acquises de saint Thomas d'Aquin à Jean Duns Scot », IV, 551-663.

²⁰² O. Rigaud, cité par Lottin, III, 224, ll. 54-55. L'imprégnation stoïcienne se note jusque dans la formulation de la question chez Henri de Gand, par exemple : « Utrum omnes virtutes sint connexae, ut qui habent unam habeant omnes », *ed. cit.*, f. 282a. Mais au fond, ce débat peut se concevoir comme le prolongement de la divergence entre Augustin d'Hippone et saint Jérôme, cf. *Ep.* 167, PL 33, pp. 734-742 (cf. M. Colish, *op. cit.*, II, p. 220 et l'article aussi cité n. 205, *ibid.* : J. P. Langan, « Augustine on the Unity and the Interconnection of the Virtues », *Harvard Theological Review*, 1979, 72, pp. 84-95).

²⁰³ Le problème du « medium puntuale » sera résolu par le recours d'Eudes Rigaud à la *latitudo* (adoptée aussi par le commentaire anonyme Paris BNF lat. 3237, Lottin III, 227, 45-

Le contradiction avec le christianisme saute tellement aux yeux qu'elle pourrait en devenir aveuglante. Ces propositions nient, par exemple, le péché originel et le sacrement de confession, mais surtout la visée universalisante du christianisme et son invention corollaire « l'élasticité de la morale »²⁰⁴.

Eudes Rigaud réfute la *connexio virtutum* au sens strict, ouvrant ainsi la voie à la dénégation franciscaine de la perfection vertueuse²⁰⁵. La position de Richard de Mediavilla annoncera ensuite les lézardes futures du beau refus —univoque— de la *connexio virtutum* au sein des franciscains²⁰⁶. Si la position d'Ockham incline davantage du côté de l'acceptation du lien des vertus que de leur refus²⁰⁷, Pierre Auriol « accepte résolument la thèse thomiste »²⁰⁸ des vertus infuses et ratifie celle de la *connexio virtutum*, à l'instar de François de la Marche²⁰⁹.

A l'inverse, « frère Albert philosophe »²¹⁰ s'affranchit de l'interdit augustinien — l'*apatheia* n'est plus possible après le péché originel et le dérèglement des passions y afférant (*De civitate Dei*, XIV, 7-10) — et propose une lecture du sixième livre de l'*Ethique nicomaquienne* et de son exigence

49). L'énonciation des degrés de la vertu par H. de Gand (qui reprend celle des degrés de la foi de Bonaventure, III *Sent.*, di. 35, dub. 2, pp. 787-88, cf. Kent, pp. 538 sq.) sera finalement une solution couronnée de succès. O. Lottin la formule ainsi : « La vertu débute, *inchoatio* ; elle progresse, *profectus* ; elle est parfaite, *perfectio* ; elle est suréminente, *excessus*, et confine ainsi à l'héroïsme. » (IV, 572).

²⁰⁴ Lottin décrivant la position d'O. Rigaud, III, 222. L'influent maître franciscain ne se trompe donc, de son point de vue, à stigmatiser l'excessive rigueur de la vertu stoïque, cf. Lottin, III, 224, ll. 69-72.

²⁰⁵ Cet auteur pensait qu'Aristote ne soutenait pas la thèse du lien des vertus, cf. Kent, p. 526. Texte, Lottin III, 223-225.

²⁰⁶ Lottin IV, 555 et B. Kent divergent sur leur interprétation de la pensée du théologien de Mediavilla, *Super quattuor libros Sententiarum*, III, d. 36, a. 1, q. 1, resp., Brixiae 1591 (reprint Minerva 1963), pp. 433-444.

²⁰⁷ Cf. M. McCord Adams, « Scotus and Ockham on the Connection of the Virtues » dans : *John Duns Scotus : Metaphysics and Ethics*, M. Dreyer, L. Honnefelder, R. Wood (éds), Leiden, Brill, 1996, pp. 499-522, plus spécialement pp. 510 sq (« Reconnecting with Ockham »).

²⁰⁸ Lottin IV, 802.

²⁰⁹ Cf. E. Babey, « En vertu du lien. Un texte inédit de François d'Appignano sur la *connexio virtutum* (III *Sent.* q. 15, a. 3) » dans : *Atti del IV Convegno internazionale su Francesco d'Appignano*, D. Priori (éd.).

²¹⁰ Pierre Marsili, *Chronica gestorum inuictissimi domini Iacobi primi Aragonie Regis*, le ms. Biblioteca de Catalunya 1018, f. 184r, d'après R.-A. Gauthier, *Introduction*, n. 39, p. 168 (pour le texte latin).

biconditionnelle, qu'on peut formuler ainsi : « pas de vertu morale sans prudence, pas de prudence sans les vertus morales », qui entraîne la reformulation de l'exigence de perfection²¹¹.

La gradation de l'effort vertueux introduit par Henri de Gand, et ratifié par Guillaume d'Ockham, pour pallier au tout ou rien de la perfection stoïcienne indique assez l'influence de la dénégation franciscaine. En effet, faisant place au *proficiens*, Eudes de Rigaud, mais aussi Bonaventure laissent accroître l'idée d'un itinéraire de l'homme à la vertu²¹². La propédeutique vertueuse de la sagesse fera l'objet d'un développement dans le chapitre consacré au sage. Pour l'heure, il s'agit d'observer la contrée conceptuelle dans laquelle se meut le prologue d'Holkot.

Fidèle à la méthode de parenté textuelle littérale mise en œuvre dans ce chapitre, il convient de s'interroger sur l'expression 'perfecte virtuosus', corrélée à un sujet humain, et non à un acte « parfaitement vertueux ».

On se souvient de l'élaboration thomiste de la *translatio sapientiae* de la sagacité à la *temperantia*, évoquée ci-dessus, et de l'assimilation — problématique — de l'homme sagace et de l'homme sage. Dans la di. 33 du même texte scolaire, cette tension entre l'homme sagace et l'homme sage se double d'une distinction entre l'homme continent et l'homme équilibré (*temperatus*). En effet, dans ce passage consacré aux vertus cardinales, le bachelier dominicain pose, à l'article quatre, la question de l'usage des passions par l'homme vertueux. Il s'agit plus précisément de la colère et du désir. Les vertus humaines sont le moyen à disposition de l'être humain pour parvenir au bien et le bien ne peut être découvert que par la raison. Par conséquent, ces passions, si on les souffre, mais qu'elles ne nous guident pas,

²¹¹ Lottin, III, 231 ; IV, 551, 560, *passim*. R. Wood, « Introduction » dans : W. Ockham, *On the Virtues*, trad. R. Wood (*Quaestio biblica de connexione virtutum*), West Lafayette Indiana, Purdue University Press, 1997 parle du « biconditionnel aristotélicien » p. 53. Cette formule fait fond sur EN, VI, 13, 1144b 19-24, voir aussi EN, VI, 13, 1144a 8-9. *Alberti Magni Super Ethica*, VI, l. 18, 594, ed. W. Kübel 1987, pp. 510b-511a (*Opera omnia* 14,2).

²¹² Kent, p. 530, p. 537.

contiennent quelque chose de rationnel ; l'homme continent (*continens*) éprouve quelque chose de la sorte. L'homme équilibré ou doux (*temperatus vel mitis*) ne souffre par contre d'aucune affection de la sorte. Il n'est donc ni affecté ni conduit par des affects ; son jugement ne peut être altéré, ni ses sens troublés :

pour cette raison, l'homme continent ou abstinent n'est pas parfaitement vertueux, mais c'est l'homme modéré ou doux qui l'est²¹³.

Le commentaire thomiste affirme explicitement que l'homme *temperatus* est le parfait vertueux. Des quatre vertus cardinales : justice, sagacité, courage, tempérance, la dernière indique une maîtrise des passions. Elle est par ailleurs connue comme le remède à un vice capital : la colère²¹⁴. La réflexion issue de ce texte pointe particulièrement la figure de sage stoïcien. Comme on vient de le lire, Thomas d'Aquin fait de l'homme sagace une espèce de sage du genre stoïcien. Mais si cette description trouve d'étonnantes parallèles avec celle du sage stoïcien, loué par le prologue d'Holkot, elle fait à nouveau voir toute la distance qui sépare la conception thomiste de la sagesse de celle du dominicain anglais. L'homme équilibré (*temperatus*) est bien l'image du sage stoïcien, tranquille, imperturbable, car il n'est affecté d'aucune colère, ni

²¹³ « Ad secundam quaestionem dicendum, quod virtutes humanae sunt quibus opus hominis bonum redditur. Unde in omni potentia quae est principium humani operis, oportet esse habitum virtutis, quo opus ejus bonum redditur ; alias non esset sufficienter homo per virtutem perfectus. Principium autem humani operis est omnis potentia in qua aliquid rationis invenitur, a qua homo habet quod homo sit. Unde, cum in irascibili et concupiscibili quae sunt partes sensibilis appetitus, sit aliquid rationis participative, inquantum rationi obedire possunt — quod non est de potentiis nutritivae partis — oportet quod in irascibili et concupiscibili sint aliquae virtutes sicut in subjecto, quibus efficitur ut facile rationi obediant illae potentiae in quibus sunt ; quod quidem contingit inquantum passiones reprimuntur, ut non rationem perturbent. Unde in illo qui passiones vehementiores patitur, sed non deducitur, est quidem habitus in ratione, qui tenet eam ne deducatur, non autem in viribus illis in quibus sunt passiones, sicut patet in continente. *Et ideo continens, seu abstinens, non est perfecte virtuosus, sed temperatus vel mitis* in quo non solum superior pars est perfecta ut deduci non possit, sed etiam inferior moderata ut passiones vehementes non insurgant », Sent., III, di. 33, q. 2, a. 4, p. 1063.

²¹⁴ Cf. *Summa virtutum de remediis anime*, éd. S. Wenzel, Athens, University of Georgia, 1984, pp. 159-217. C'est une constatation banale que les vertus soient conçues comme les remèdes des dérèglements de l'âme : les vices. Tellement banal que C. Casagrande, S. Vecchio, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, trad. P.-E. Dauzat, Paris, Aubier, 2002, ne le mentionnent pas, pp. 117 sq.

d'aucun désir. La perfection de la vertu réside pour ce texte de Thomas dans la maîtrise des passions. C'est une idée que retiendra Holkot en y ajoutant l'idée de sagesse que son illustre confrère lui avait refusée en hiérarchisant les niveaux de sagesse²¹⁵.

Le sage stoïcien

Le trait stoïcien de cette définition forcit encore avec la description du sage tirée d'un traité d'importation assez récente. Le livre de la *Tranquillité de l'âme*, libellé aussi « que *iniuria* ne touche pas le sage », donne, pour reprendre le terme afféré à Aristote, une « description » du sage. Ce dernier ne connaît pas l'offense (*non potest offendi*), « son esprit est toujours tranquille et son cœur comme du diamant ». Ainsi, le sage est-il tout entier conçu, intellectuellement (esprit) et affectivement (cœur), comme imperturbable. Cette complémentarité fait heureusement écho à la totalité des vertus que le texte identifie à la sagesse.

Unde de sapiente sic accepto, loquitur Seneca in libello quodam qui intitulum habet : *Quod in sapiente non cadit iniuria*. In quo libro probat quod sapiens non potest offendi et quod sapientis animus semper est in tranquillitate et quod cor sapientis est sicut adamans et multa talia, de quibus alias erit sermo.

Par ailleurs, la modalité argumentative qui introduit ce passage est remarquable. Alors qu'Aristote « de ea tractat », traite de la sagesse en tel passage, et que les théologiens sont mentionnés de manière neutre pour leur opinion, « apud theologos accipitur sapientia », et que la sagesse dans sa

²¹⁵ C'est particulièrement explicite dans la conclusion déjà citée de ce passage : « patet ergo quod sapientia, quae simpliciter sapientia dicitur, sive sit virtus intellectualis, sive donum, de divinis est principaliter ; et, in quantum per ea de omnibus aliis iudicare potest, sapiens omnium certissimus esse dicitur », Sent., n. 121, p. 1195. Guillaume d'Ockham dans son *principum bibliae* (« Utrum virtutes sint connexae », q. 7, ed. J. Wey, dans: *Guillelmi de Ockham Quaestiones variae, Opera philosophica et theologica*, t. 8, ed. G. I. Etzkorn, F. E. Kelley, J. C. Wey, Bonaventure NY, St. Bonaventure University, 1984, pp. 323-407) rapporte l'opinion de Thomas d'Aquin au sujet du lien des vertus et ratifie son raisonnement parce que « non omnis prudens est perfecte virtuosus » (p. 342 ; « omnis prudens » ne se lit dans aucun manuscrit, cf. *apparatus criticus*, ibidem).

version théologique est présentée comme une affirmation, « *quaedam dicit Dionysius* » (celle-ci dit Denys), Sénèque, quant à lui, *prouve* (« probat »), apporte la preuve de ses dires. De l'opinion à l'argument — quasiment de la doxologie à la philosophie —, le registre argumentatif change de niveau discursif et corrobore ainsi, littéralement, la prévalence de la définition stoïcienne de la sagesse. Cette dernière n'existe que par le sage — on hésite cependant à écrire qu'elle n'existe que dans le sage, car cette formulation ferait intervenir la notion d'incarnation, comme si une idée préexistait à sa réalisation. Or, cette dernière proposition contrevient funestement à l'esprit stoïcien. En effet, il n'y a pas d'abord un concept que l'on essaie d'imputer ensuite à différents candidats (X est-il un sage ?), mais le concept est au contraire concomitant à sa réalisation. C'est pourquoi, ce mouvement philosophique a donné lieu à tant d'incompréhensions, de difficultés et d'âcres controverses, laissant ainsi accroire que l'esprit philosophique se plaît naturellement à la normativité abstraite. C'est pourquoi, ce mouvement philosophique peut soutenir, en toute logique, le paradoxe du sage qui a toujours raison quoi qu'il fasse ; si un sage commet des actes que la morale commune réproouve, adultère, cannibalisme, crime, plagiat, il ne fait rien de répréhensible, car c'est lui, parangon de sagesse, qui le fait, et le sage a ses raisons que la raison (commune) ne connaît pas. Ainsi est-ce le sage, la clef de la sagesse, dans la version des « stoïciens et autres philosophes moraux »²¹⁶.

Si l'aristotélisme et la théologie sont renvoyées dos à dos dès lors qu'ils conçoivent partiellement la sagesse, il s'agit ici dans le cadre d'une conception totalisante de la sagesse, d'intégrer tous les éléments disponibles. La citation de Lactance apporte un éclairage complémentaire puisque le *Cicero*

²¹⁶ Comme le texte d'Holkot lui-même promet de substantiels développements ultérieurs (*et multa talia, de quibus alias erit sermo*), il nous autorise à demander une fois de plus au lecteur de patienter jusqu'au chapitre traitant du sage où seront intégrés les considérations de la leçon cinquante-cinq à laquelle l'« alias » renvoie.

*christianus*²¹⁷, ainsi nommé en dépit des éléments chrétiens qui lestent son style²¹⁸, est censé prolonger l'accent stoïcien donné à définition de la sagesse par le prologue d'Holkot, comme en témoigne sa clause introductive (*sic etiam*) :

Sic etiam loquitur Lactantius : « virtus cum scientia coniuncta est sapientia. Naturam etenim hominis Deus hanc esse voluit ut duarum rerum cupidus et appetens esset, scilicet religionis et sapientiae et homines ideo falluntur qui religionem suscipiunt omissa sapientia, aut sapientiae soli student religione omissa, cum alterum sine altero verum esse non possit ». Hoc ille.

Lactance n'est pas vraiment un auteur en vogue au Moyen Age²¹⁹. Il est donc peu vraisemblable qu'Holkot en propose une citation de son crû. Il faut chercher la source de ce raisonnement ailleurs, du côté de Vincent de Beauvais, par exemple. Ce dernier déclare :

Dicto de virtute et scientia, restat dicendum de sapientia quae utrumque complectitur et quasi ex ambabus conficitur. Est enim sapientia divinarum et humanarum rerum amore virtutum condita notitia sive cognitio. Lactantius in libro *De falsa sapientia* : virtus cum scientia coniuncta sapientia est.

²¹⁷ A défaut d'être orphelin, ce bon mot a tout de la famille recomposée. La paternité revient d'habitude à Pic de la Mirandole, mais Erasme l'attribue à Ruedi Agricola. Et que dire de Pétrarque qui apparaît d'une fécondité surprenante avec sa formule : « ciceroniana facundia ». On lui impute aussi la paternité du jeu de mots « lacteus Lactantius » (« exudans lacteo torrente Lactantius », *De otio religioso* 2, ed. G. Rotondi, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1958, p. 104, l. 27). Cf. A. Wlosok, « Lactance » dans : *Nouvelle histoire de la littérature latine (Handbuch der lateinischen Literatur der Antike). Restauration et renouveau*, R. Herzog (éd), trad. sous la direction de G. Nauroy, Turnhout, Brepols, 1993, V, § 570, pp. 426-459, citation p. 458.

²¹⁸ Cf. C. Mohrmann, « Les éléments vulgaires du latin des chrétiens », *Vigiliae christianae*, 2 (1948), p. 89-101. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Beauchesne, Paris 1937-1995, t. 9, s. v. Lactance (E. Lamirande), col. 50. *Nouvelle histoire littéraire*, p. 434. Son style est toutefois dans l'ensemble une « réussite de l'imitation », *Nouvelle histoire littéraire*, p. 457.

²¹⁹ S. Brandt, « Zu Laktanz », *Philologus*, 78 (1923), pp. 131-141.

Naturam etenim hominis Deus ... [la citation continue à l'identique] (*Speculum doctrinale*, V, 58, p. 437)²²⁰.

Dans cette optique, la sagesse embrasse la vertu et la connaissance (*utrumque complectitur*) et se conçoit presque comme leur résultante (*ex ambabus conficitur*). La citation du père latin de l'Eglise se traduit dès lors ainsi : « la sagesse est la vertu conjointe au savoir »²²¹.

[Quatre preuves philologiques supplémentaires démontrent au-delà de la concordance verbale que la source, intermédiaire, ultime (parce qu'on ne peut exclure qu'Holkot cite Wodeham qui cite X, etc.)²²² se trouve dans ce *Speculum*. Le montage citationnel rompt avec l'exposition du protégé de Constantin, sautant du livre 3, 8, 31 à III, 11, 1 ; citer cette séquence textuelle fait voir une source différente du propre texte de Lactance. Ensuite, dans cette suite textuelle, un petit mot fait défaut chez Lactance et indique bien l'effet de montage; en effet, « etenim » ne se trouve, ni dans le texte, ni dans l'apparat critique de l'édition scientifique des *Institutiones divines*²²³. Troisièmement, l'histoire de la réception de ce texte montre que V. de Beauvais en constitue un maillon fort, sinon l'unique récepteur médiéval connu de nos jours²²⁴. Enfin, si

²²⁰ Ed. Douais 1624 (reprint Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1965).

²²¹ A. Bowen, P. Garnsey traduisent, quant à eux, de manière plus subtile : « virtue is wisdom if combined with knowledge », Lactantius, *Divines Institutes*, Liverpool University Press, Liverpool 2003, p. 181. Le contexte d'énonciation joue un rôle essentiel dans la traduction de la phrase. En effet, Lactance argumente dans le troisième livre des *Institutiones divines* contre la conception stoïcienne de la vertu et plus largement contre leurs prétentions éthiques ; dans la traduction anglaise, la vertu apparaît donc à sa juste place, en position de sujet de la définition. Mais c'est tout l'inverse pour V. de Beauvais et Robert Holkot, d'où ma traduction. Un dernier argument — faible, vu l'état éditorial du texte — : le texte du prologue compte une inversion (soulignée en italique) qui en explicite la visée ; on lit en effet : « virtus cum scientia coniuncta est sapientia ». L'édition critique de Lactance ne rapporte aucune variante.

²²² Quant à V. de Beauvais, il pourrait s'inspirer de Sedulius Scotus, *Collectaneum miscellaneum*, CCCM 67, ed. D. Simpson, 1988, div. 68, l. 194. Mais la suite du texte montre qu'il connaissait sous une forme ou une autre, *compendium*, *florilegium*, etc., le texte des *Institutiones*, puisque dans l'*epitome*, les idées ne sont pas formulées ainsi (*Epit.* 28,9, *L. Caeli Firmiani Lactanti Epitome divinarum institutionum*, ed. E. Heck, A. Wlosok, Teubner, Stuttgart/Leipzig 1994).

²²³ cf. *op. cit.*, p. 204. Même si le texte du *Speculum doctrinale* est tiré d'une édition qui n'incline pas à une confiance critique, notons tout de même que le ms. Balliol reprend le « etenim », là où les éditions Bâle et Hagenau portent de manière moins raffinée « enim ».

²²⁴ Cf. S. Brandt, *art. cit.*, pp. 136-141.

Holkot avait lu Lactance, il aurait compris la charge apologétique dirigée contre les prétentions stoïciennes à identifier le souverain bien (*summum bonum*) à la vertu, comme à prétendre à un bonheur total dans cette vie²²⁵ ; or, citer sciemment Lactance dans le contexte d'énonciation du prologue (identification de la sagesse à la sagesse stoïcienne) relève soit de la distraction, soit d'une ironie so british, soit enfin de l'inconscience. Les motivations psychologiques étant les arguments les plus inintéressants qui soient — sans parler des arguments contrefactuels —, on se permettra donc d'observer au regard des trois autres preuves administrées que le dominicain anglais cite, selon toute vraisemblance, Vincent de Beauvais]²²⁶.

Or, à ce passage du troisième livre des *Institutiones divines*, intitulé *De falsa sapientia*²²⁷, est aussitôt ajouté que la relation vertu-connaissance définissant la sagesse se double d'un niveau de discours supérieur où la sagesse elle-même ne peut se concevoir indépendamment de la religion, et inversement²²⁸. Cette implication réciproque illustre la définition de Vincent de Beauvais qui reprend l'esprit augustinien d'une conception de la sagesse fondée sur l'amour²²⁹. Elle dit aussi bien l'inspiration lactantienne des dénégations augustinienne qui ont inspiré Pierre Lombard. Bien qu'il n'adopte pas la stratégie de la division envers la définition classique de la sagesse (*scientia rerum humanarum divinarumque*), Lactance précise qu'elle n'est imputable

²²⁵ Lactance ne rejette toutefois pas unilatéralement la philosophie stoïcienne. « The feature of Stoic theology that Lactantius explores in the most detail and the one that he sees as the nodal principle linking ethics, psychology, epistemology, and physics is the doctrine of providence and theodicy », M. Colish, *op. cit.*, II, p. 41. Voir pp. 44-46 pour le rejet de la vertu comme bien suprême et de la théorie des passions.

²²⁶ On pourrait se plaire à aller encore plus loin et affirmer que, par la mention du pourfendeur du stoïcisme éthique, Holkot relativise sa propre audace, mettant à distance critique sa définition stoïcienne de la sagesse. Cette interprétation trop étique pour être vraie ne peut être envisagée que dans le cas où l'on pourrait prouver qu'Holkot connaissait directement Lactance, et même son texte.

²²⁷ Tel est le titre du livre III des *Institutiones*.

²²⁸ La citation du prologue s'énonce ainsi : « virtus cum scientia coniuncta est sapientia (*Div. Inst.* III, 8, 31). Naturam etenim hominis Deus hanc esse voluit ut duarum rerum cupidus et appetens esset, scilicet religionis et sapientiae et homines ideo falluntur qui religionem suscipiunt omitta sapientia, aut sapientiae soli student religione omitta, cum alterum sine altero verum esse non possit » (III, 11, 1). **check graph.**

²²⁹ « Est enim sapientia divinarum et humanarum rerum amore virtutum condita notitia sive cognitio » (*De Trinitate*, XIV, 1, 2).

qu'à Dieu, et on comprend mieux sa mention dans le cadre de la définition de la sagesse comme don divin²³⁰. La sagesse humaine, quant à elle, est empreinte d'ignorance, *cum ignorantia coniuncta*²³¹.

Dans le cadre du prologue, cette citation des *Institutiones divines* ne laisse pas d'étonner. D'emblée, on ne voit pas précisément le rapport qu'elle peut entretenir avec le passage qui la précède. Je propose d'interpréter cet ajout par deux aspects contextuels. Une première explication pourrait envisager un contexte extratextuel. La citation de Lactance ne se trouve pas dans l'ouvrage de V. de Beauvais, dans un lieu dénué de signification, puisqu'elle se lit au début du chapitre consacré à la sagesse. La seconde explication tire davantage parti de l'association d'idées. Il n'est pas anodin que le passage soit introduit par la locution « sic etiam » qui désigne, au bas mot, une addition ; « sic » suggérant même un effet de rapprochement. Or, comme le prologue vient d'insister sur une conception de la sagesse, résultant des vertus morales et intellectuelles, la phrase de Lactance, « virtus cum scientia coniuncta sapientia est » apparaît dès lors comme une traduction possible de la définition qui porte le sceau stoïcien.

²³⁰ Cf. le prologue : « secundo apud theologos accipitur sapientia pro dono supernaturali sive infuso per quod homo noticiam habet divinorum et humanorum » ; et les développements précédents consacrés aux *Sentences*.

²³¹ Cf. L. Thomas, *Die sapientia als Schlüsselpbegriff zu den Divinae Institutiones des Laktanz : mit besonderer Beruecksichtigung seiner Ethik*, Fribourg, Paulusdruckerei, 1959, pp. 11, 36-37, 85-88. Quant au mot de Lactance « virtus cum scientia... », Thomas y lit le rejet du « paradoxe de Socrate » : la vertu est identique à la connaissance ; je ne fais le mal que par ignorance. La vertu est en effet différente de la connaissance (*scientia*), de quelque manière qu'on traduise cette phrase.

Le sage biblique est le sage stoïcien (conclusion)

La sagesse dont parle l'auteur du livre biblique se définit comme la sagesse des stoïciens et des philosophes moraux

Et sic mihi videtur quod accepit sapientiam autor huius libri.

Si le nom du livre provient de son contenu (*materia*), il s'ensuit, au vu et au su de la définition de la sagesse donnée par l'auteur du livre,

in hoc libro non tractatur praecise nec principaliter de aliqua virtute intellectiva vel morali, sed de omni virtute. Et ideo nomen sapientiae non hic ponitur pro dono supernaturali nec pro virtute intellectuali, sed pro summa virtutum totali.

Il n'est traité, ni en premier chef, ni principalement, de quelque vertu intellectuelle ou morale, mais de toute vertu. Pour cette raison, le nom de la sagesse n'est pas pris ici dans le sens d'un don surnaturel ou d'une vertu intellectuelle, mais dans la somme totale des vertus.

La première phrase récapitule l'assertion initiale de cette définition (« tertio modo accipitur sapientia apud stoicos et morales philosophos, sicut fuerunt Socrates, Seneca et Boethius qui nihil aliud vocant sapientiam quam collectionem virtutum intellectualium et moralium »). La traduction proposée prend d'ailleurs acte de cet écho textuel, car « omni virtute » est rendu dans un sens de complétude (toute vertu) et non distributif (chaque vertu), et elle contribue de plus à saisir l'opposition entre « aliqua » et « omni » qui dénote bien, quant à elle, la visée inclusive et intégrale de cette définition non monopolistique.

La seconde proposition (« *et ideo ...* ») pose des problèmes d'interprétation délicats. En premier lieu, la lettre du texte n'est pas sûre. Seul le ms. Balliol

écrit « *summa virtute totali* », alors que les deux éditions citées, comme deux manuscrits parisiens proposent « *summa virtutum totali* », en parfaite redondance avec la phrase précédente. D'autre part, si l'on accepte la leçon majoritaire, la question se pose de l'inclusion des vertus théologiques à la somme des vertus, comme peut le laisser accroire la phrase : « le nom de la sagesse n'est pas pris ici dans le sens d'un don surnaturel ou d'une vertu intellectuelle, mais dans celui de la somme totale des vertus ».

Les aspects évidents et certains qui servent de base au raisonnement tiennent au déroulement du texte et à sa signification explicite. La première phrase de la conclusion reprend la définition dite stoïcienne, en la reformulant légèrement, comme en témoigne la présence des mêmes composantes (*virtus intellectiva vel moralis* à rapprocher de *collectio virtutum intellectualium et moralium*). Et c'est ainsi que se conçoit la sagesse dans ce livre. La signification du titre du livre biblique, enjeu de tout le texte d'Holkot, est de la sorte dévoilée. Ces deux points étant assurés, on est en mesure de mieux saisir la proposition suivante qui reformule quant à elle tout ce qui vient d'être dit. La sagesse en question n'est donc ni une vertu intellectuelle (première définition), ni un don divin (deuxième définition), mais la somme des vertus (troisième définition). Tel serait le mouvement du texte. Or, la formulation même du dernier membre fait problème, non seulement en raison des divergences philologiques, mais aussi par sa lettre même. L'épithète « *totalis* » est premièrement assez désarçonnant. Existe-t-il en effet une somme non totale de quelque chose ? On peut admettre que la redondance vise à renforcer l'idée de complétude (*collectio virtutum*), mais ne pointe-t-elle pas aussi, peut-être, les vertus théologiques ? On pourrait en effet argumenter du caractère superflu de l'épithète *totalis* pour, d'un même mouvement, souligner l'absence de qualifications des vertus (le texte écrit « somme des vertus ») et suggérer que 'totalis' vise à intégrer *toutes* les vertus à la sagesse. Le passage de Lactance soulignant l'implication mutuelle de la sagesse et de la religion renforce cette ligne argumentative. On pourrait en outre poursuivre cet exercice d'avocat du diable, en jouant sur l'énoncé conclusif. La sagesse n'est

pas (X ou Y), mais Z. Or, Z est-ce ni X ni Y ? Ou X + Y ? Holkot refuse clairement l'ascription monopolistique de la sagesse. Le problème de la définition aristotélicienne, dont nous avons mesuré la provenance thomiste, et de la définition théologique, dont nous avons apprécié la formulation thomiste, réside dans la précellence d'un trait dominant, ou autrement dans la réduction de la sagesse à un seul aspect. Par conséquent, on pourrait soutenir que la conclusion vise en les subsumant par une sorte d'*Aufhebung*, à intégrer ces deux définitions à la bonne définition.

Trois arguments contre l'Aufhebung

Trois points permettent de rejeter cette position et de lire, partant, ce prologue au premier degré : ce livre biblique traite de la sagesse entendue au sens stoïcien d'unité des vertus intellectuelles et morales, qui confère au sage la perfection.

Tout d'abord, énonçant une évidence : dans ce texte, il n'est jamais question de vertus théologiques. Il semble abusif de s'inspirer de la définition théologique pour induire cette sorte de vertus. Ce raisonnement s'apparente à une manière de panser. Il-faudrait-quand-même-introduire-un-peu-de-religion-là-au-milieu,-d'autant-plus-que-l'on-est-quand-même-en-train-de-parler-d'un-livre-biblique-certains-pas-vraiment-canonique-mais-quand-même. Ainsi pense Duns Scot, par exemple. Traiter de la *connexio virtutum*, du lien des vertus entre elles, sans donner une place prépondérante aux vertus théologiques et chrétiennes (virginité, etc.) constitue un véritable vice de forme. Cette manière de raisonner l'autorise à réfuter la thèse du lien essentiel des vertus entre elles, au motif qu'on peut très bien être chaste sans être libéral, comme choisissons un exemple au hasard, euh comme le moine, par exemple²³². De vertu théologale, il n'est donc pas question dans ce prologue.

²³² D. Scot, *Doctoris subtilis et mariani B. Ioannis Duns Scoti ordinis fratrum minorum Lectura in librum tertium Sententiarum*, III, di. 36, *Opera Omnia*, ed. Commissio scotistica (B. Hechich dir.), Vatican, Typis Vaticanis, 2004, XXI (cf. ed. Vivès, XV). L'exemple de Scot est évidemment crucial, car il indique bien l'absolutisme théologique de la pensée scotiste, par ailleurs extrêmement innovante et provocante au plan philosophique (mais est-ce que la

Deuxièmement, si Robert Holkot avait voulu ménager à la sagesse un aspect théologique, il n'aurait pas disqualifié la définition comme don divin et il aurait poursuivi la citation de Lactance dans la lignée polémique de Vincent de Beauvais. Dans le passage cité de son *Speculum doctrinale*, il a en effet exploité la visée apologétique du texte de Lactance²³³. Il n'ajoute pas seulement une citation du livre six des *Institutions* qui en constitue la conclusion : « scientia est Deum nosse, virtus colere » (VI, 5, 19)²³⁴, mais soutient que la philosophie n'atteint pas la sagesse ; loin de la description, cette assertion recèle un jugement moral : « c'est pourquoi, la philosophie ne peut imposer sa griffe aux vices, mais les dissimule »²³⁵.

La préface hiéronymienne forme enfin un dernier argument. L'auguste traducteur biblique affirme sans ambages

proinde liber sapientiae nominatur, quia in eo Christi adventus et eius passio evidenter exprimitur, quae est sapientia Dei Patris.

par conséquent le livre de la sagesse est appelé ainsi parce que c'est dans ce livre qu'est exprimé de manière claire la venue du Christ et sa passion. Cette sagesse est la sagesse de Dieu le Père²³⁶.

philosophie doit se plier aux grilles de questions de la théologie ?). On peut noter entre parenthèses la parenté intellectuelle structurelle, l'analogie de pensée, avec les admirateurs de la dialectique thomiste de la théologie qui montre les limites de la philosophie et lui permet de faire retour sur elle-même et d'évoluer.

²³³ Le développement qui mène à l'implication mutuelle de la sagesse et de la religion est introduit par la remarque que tout le genre humain est d'accord pour soutenir la nécessité de la religion. Mais il s'agit d'expliquer en quoi il se trompe. L'erreur, c'est justement la dissociation de la sagesse et de la religion. cf. *Div. Inst.* III, 11, 1, p. 204.

²³⁴ p. 498, l. 14.

²³⁵ « Maximum autem argumentum est philosophiam neque ad philosophiam tendere, neque ipsam sapientiam esse, quod mysterium eius barba tantum celebratur et pallio ; itaque non vitia excudit, sed abscondit ». V. de Beauvais, *Spec. doc.*, V, 58, p. 437.

²³⁶ Le prologue ne figure pas dans l'édition Weber de la Vulgate, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. On peut le lire dans la réimpression de la glose de Strasbourg, *Biblia latina cum glossa ordinaria* : facsimile reprint of the editio princeps Adolph Rusch de Strassburg 1480/81, Turnhout, Brepols, 1992, v. 2. Le texte est significativement différent : « quia in eo christi adventus quae est sapientia patris et passio eius evidenter exprimitur ».

Que le Christ soit la Sagesse, rien de plus courant au moyen âge, comme en témoigne, par exemple, la conclusion du prologue du *Compendium gramatice* de Jean de Garlande²³⁷. Mais les distinctions du niveau de sens si chers au rationalisme médiéval²³⁸ permettent de mettre cette définition en accord avec le prologue de Jérôme qui dit explicitement le contraire puisque, selon lui, ce texte biblique exprime de manière évidente la passion du Christ et sa venue au monde qui est la sagesse du Père (*aptatio modalis vel congruentia magis quam denominatio litteralis*). Même si la tradition semble quittancée, Robert Holkot avance une définition de la sagesse nouvelle qui s'incarne en la personne du parfait vertueux.

Envoi

De la sagesse au sage ; de la sagesse comme connaissance à la sagesse comme éthique ; tout cela s'enveloppe sous le nom de sagesse. Par la méthode privilégiée, nous avons pu mesurer non seulement les résonances textuelles qui forment la richesse sémantique et conceptuelle de ce prologue, mais aussi l'étroite dépendance à l'expression thomiste du concept de sagesse, qu'elle soit aristotélicienne ou théologique. Mesurer, décrire et projeter la portée, les contours et l'inscription de la définition proposée de la sagesse forme l'objet des chapitres suivants. Il est établi, pour l'heure, que le prologue de Robert Holkot soutient que la sagesse dont il est question dans la *Sapientia Salomonis* est bel et bien la sagesse morale, stoïcienne, somme des vertus intellectuelles et morales. Cette sagesse ne peut évidemment pas faire abstraction de la religion comme l'indique la référence lactantienne. Telle est la limite à son indépendance, si elle venait à la rechercher. Mais plutôt que velléité sécessionniste, il appert plutôt qu'elle n'entre nullement en contradiction avec la religion, selon une approche concordiste. Partant, on peut soulever une

²³⁷ « Vis patre eterna, sapiencia nate paterna/ Spiritus, interna penetrans nos, Sancte, gubernata/ De rosula verna flos, Christe, marisque lucerna/ Que sunt externa, purga virtute superna », *ed. cit.*

²³⁸ Cf.Y. Delègue, *Les machines du sens : fragments d'une sémiologie médiévale (textes de Hugues de Saint-Victor, Thomas d'Aquin et Nicolas de Lyre)*, Paris, Ed. des Cendres, 1987 ; et bien sûr, H. de Lubac, *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1959-1964, 4 vols.

autre question de parentèle moins abstraite que dans ce chapitre, davantage *ad personam* et se demander si le sage n'est pas une sorte de saint, comme les philosophes entretiennent de troublantes homologues avec les moines dans le *Compendiloquium* de Jean de Galles²³⁹. Le sage n'est-il pas défini par sa perfection (*perfecte virtuosus*) ? Et souvenons-nous de l'horreur provoquée par la lettre 53 à Lucillius qui, rappelant que le sage s'élève au-dessus de l'humanité, affirme « qu'il est un point où l'homme est supérieur à Dieu même : si celui-ci est par nature exempt de crainte, le sage l'est par sa propre force »²⁴⁰. Le saint n'est-il dès lors pas le synonyme du sage, à défaut d'en être le paironyme ?

Quoiqu'il en soit, il apparaît que Robert Holkot donne une emphase toute particulière dans son prologue à la figure du sage, et non à la notion de sagesse. Cette figure — le sage selon le *De constantia sapientis* — sera affinée avec patience dans la suite de cette thèse.

²³⁹ Je pense plus précisément à l'éloge de la continence, de la pauvreté et de l'étude, comme nous le verrons tantôt. J. Swanson signale par ailleurs les interprétations inverses de W. A. Pantin et de B. Smalley à ce propos. Alors que pour le premier les philosophes du *Compendiloquium de vitis illustrium philosophorum et de dictis moralibus eorundem* de Jean de Galles correspondent curieusement au moine mendiant idéal (« ideal friar »), la seconde pense qu'il faut plutôt inverser la relation. J. Swanson, *John of Wales, A Study of the Works and Ideas of a Thirteenth-Century Friar*, Cambridge/ New York, Cambridge University Press, 1989, p. 167. Thomas Ricklin développe cette idée sous un autre angle (celui de la correspondance entre la biographie franciscaine et la biographie des philosophes chez Jean de Galles), « Jean de Galles, les Vitae de saint François et l'exhortation des philosophes dans le *Compendiloquium de vita et dictis illustrium philosophorum* » dans : *Exempla docent*, Th. Ricklin (éd.), D. Carron, E. Babey (collab.), Paris, Vrin, 2007, pp. 201-221.

²⁴⁰ G. Rodis-Lewis, *La morale stoïcienne*, Paris, PUF, 1970, pp. 30-31. L'auteure donne des sources dans la n. 1, *ibid.*, de cette sainte horreur.

chapitre 2

l'invention du philosophe

le récit infini des origines

Le récit du prologue

Le commentaire des définitions — que l'on vient de lire — s'est concentré sur la construction conceptuelle de ces trois façons de saisir la sagesse et sur le réseau textuel qui lui donnait sens. Or, le prologue fait aussi de ces trois espèces de sagesse trois manières d'envisager la sagesse. Elles sont comme une déclinaison de la définition. Elles la doublent, selon le paradoxe, particulièrement aigu dans le domaine moral, des définitions dont on retient davantage l'exemple que le contenu. Ces trois manières s'illustrent par leur modulation exemplaire — Pythagore, Hiérothée et le *sapiens* — que la suite de cette thèse ambitionne de faire résonner. Ces trois visages de la sagesse figurent un espace de discours qui, par son ressort narratif, échappe aux règles et à la logique de la définition. Ces figures exemplaires, censées illustrer une définition, lui donnent une couleur rhétorique, et ébauchent, à tout le moins, un champ de relations dont les modulations de la première figure, Pythagore, fait l'objet du présent chapitre. Il convient, partant, d'en mesurer les différentes tonalités et d'en apprécier les gammes et leur subtile chromatique.

Unde antiquitus ante tempora Pythagorae omnes qui se studio sapientiae manciparunt sophoi vocabantur (dicebantur Z). Tandem Pythagoras ille famosus qui tantae fuit auctoritatis in populo quod de eius sententia nulli licuit disputare, iudicans quod praesumptosum extitit (esset Z) sic vocari, cum interrogaretur quid se profiteretur, non sapientem, sed philosophum, id est amatorem sapientiae se vocavit, eo quod se sapientem profiteri arrogantissimum videbatur, sicut dicit Augustinus 8 *De civitate Dei*, cap. 2. Ex quo patet quod amator (auctor Z) huius libri philosophus dici potest²⁴¹.

A première vue, la cause de la source de ce passage semble entendue. Un passage tiré d'Augustin que le texte évoque explicitement (« sicut dicit Augustinus 8 *De civitate Dei*, cap. 2 ») suffit à arrêter la traque parfois fastidieuse de la mise en perspective textuelle, qui compose généralement la *Quellenforschung*. Une comparaison attentive de ces deux textes permet toutefois d'infléchir l'évidence et nous promet, malgré tout, quelque brève enquête du côté des sources médiévales consacrées à la figure inaugurale de Pythagore. En effet, Augustin affirme :

Nam cum antea sapientes appellarentur, qui modo quodam laudabilis vitae aliis praestare uidebantur, iste interrogatus, quid profiteretur, philosophum se esse respondit, id est studiosum uel amatorem sapientiae; quoniam sapientem profiteri arrogantissimum uidebatur²⁴².

Si l'on met en regard les deux textes, on observe quelques menues différences qui semblent, en l'état de l'édition critique des œuvres d'Augustin, s'expliquer par une citation non pas donnée *ad litteram*, mais paraphrasée de manière didactique. Cette variation textuelle ne trouve en effet aucune explication dans l'*apparatus criticus* de l'édition de Bernard Dombart et

²⁴¹ Rappel, Z : ed. Basel 1586.

²⁴² Augustin d'Hippone, *De ciuitate Dei*, ed. B. Dombart, A. Kalb (CCSL 47), 8, 2, p. 217, ll. 7-12.

d'Alphonse Kalb publiée dans le *Corpus christianorum series latina*, puisque les éditeurs n'enregistrent aucune variante pour ce passage — et, notons-le en passant, la page dont est issue cette citation n'en comporte qu'une seule ! Le texte d'Holkot fait en outre un usage systématiquement réflexif du verbe *profiteor*, contribuant ainsi à offrir une appréciation légèrement nuancée de sa signification. Par ailleurs, la formulation antithétique (*non sapientem, sed philosophum*) souligne bien la clarté du propos, qui est laissé davantage à l'appréciation du lecteur dans la *Cité de Dieu*. On pourrait enfin être tenté par une interprétation qui insisterait sur l'oubli de l'être dans le texte d'Holkot. Ce dernier substitue en effet au « *philosophum se esse respondit* » du texte augustinien une dénomination qui pointe davantage la profession de philosophe que son état ; mais cette lecture apparaît quelque peu forcée, par manque d'indices textuels.

Le point de dissonance s'ancre plutôt dans l'appréciation du contexte. La citation d'Augustin n'est en effet pas isolée au sein de ce prologue, mais elle est contenue dans une séquence qui aboutit à congédier la sagesse théorétique, et, *in fine*, à un jeu de mots déroutant — si toutefois les variantes entre les éditions et le manuscrit peuvent induire un jugement sûr ; l'incertitude textuelle redouble en effet drôlement, dans une sorte de ruse de la raison philologique, le jeu de mots (*amator/ auctor*). C'est paradoxalement à ce point que l'oreille du lecteur décèle de possibles résonances qui emmènent le propos vers un entrelacement de divers textes qui, par ailleurs, font canon.

Pythagore tel qu'en Platon

Le récit cicéronien d'Héraclide du Pont

La figure de Pythagore est connue dans l'antiquité à travers des textes divers, dont l'hagiographie païenne de Jamblique constitue le texte moins problématique. Dans ses *Dialogues à Tusculum*²⁴³, Cicéron attribue à Héraclide du Pont le récit qui fait de Pythagore l'inventeur du nom 'philosophe' et qui est devenu l'objet d'une intense polémique destinée à retracer la provenance de ce portait : Héraclide se fait-il l'écho d'un récit platonicien, ou tire-t-il son information de l'ancien pythagorisme ?²⁴⁴

R. Joly propose la traduction suivante de cette anecdote (fr. 87-88 Wehrli) :

Pythagore fut le premier à s'appeler philosophe ; non seulement, il employa un mot nouveau, mais il enseigna une

²⁴³ Selon la traduction d'O. Gigon, Cicéron, *Gespräche in Tusculum (Tusculanae disputationes)*, traduction commentée O. Gigon, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992 (6^e éd. revue et corrigée).

²⁴⁴ Cette discussion remonte à l'article séminal, favorable à l'ascendance platonicienne, de W. Jaeger, « Ueber Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideal », *Scripta minora*, Roma, Ed. di storia e letteratura, 1960, vol. 1, pp. 347-393 (première parution, dans : *Sitzungsberichte der Preuss. Akad. d. Wiss.*, Berlin, Phil.-Hist. Kl., 25 (1928), pp. 390-421 ; cf. trad. anglaise, W. Jaeger, *Aristotle. Fundamentals of the history of his development*, trad. R. Robinson (corrections et additions de l'auteur), Oxford, Clarendon Press, 1948 (2^e éd.), pp. 426-461. Elle continue avec la défense de l'autre position de R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1956 (plus spécialement pp. 21-40) et « Platon ou Pythagore ? Héraclide Pontique, fr. 87-88 Wehrli » dans : R. Crahay, *Hommages à M. Delcourt*, Latomus 114, Bruxelles 1970, pp. 136-148 (repris dans *Glâne de philosophie antique. Scripta minora*, Bruxelles, Ousia, 1994, pp. 15-31). W. Burkert « Platon oder Pythagoras ? Zum Ursprung des Wortes „Philosophie“ », *Hermes*, 88 (1960), pp. 159-177 (repris dans : *Kleine Schriften III (Mystica Orphica, Pythagorica)*, éd. F. Graf, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, pp. 217-235) avait défendu l'inscription platonicienne du récit. Comme P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Folio, 1995, n.1 p. 35 et M. Frede, « Emergence de la philosophie : Figures du philosophe » dans : J. Brunschwig, G. E. R. Lloyd, P. Pellegrin (éds.), *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, 1996, pp. 42-43. La dernière prise de position en date m'apparaît être celle de Ch. Riedweg, *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung*, München, C. H. Beck, 2002, pp. 120-128, reprise de manière plus détaillée « Zum Ursprung des Wortes 'Philosophie' » dans : A. Bierl, A. Schmitt, A. Willi (éds.), *Antike Literatur in neuer Deutung*, München/ Leipzig, K. G. Saur, 2004, pp. 147-181.

doctrine originale. Il vient à Phlionte, il s'entretint longuement et doctement avec Léon, le tyran de Phlionte ; Léon, admirant son esprit et son éloquence, lui demanda quel art lui plaisait le plus. Mais lui, il répondit qu'il ne connaissait pas d'art, mais qu'il était philosophe. S'étonnant de la nouveauté du mot, Léon lui demanda quels étaient donc les philosophes et ce qui les distinguait des autres hommes.

Pythagore répondit que notre passage dans cette vie ressemble à la foule qui se rencontre aux panégyries. Les uns y viennent pour la gloire que leur vaut leur force physique, les autres pour le gain provenant de l'échange des marchandises, et il y a une troisième sorte de gens, qui viennent pour voir des sites, des œuvres d'art, des exploits et des discours vertueux que l'on présente d'ordinaire aux panégyries. De même nous, comme on vient d'une ville vers un autre marché, nous sommes partis d'une autre vie et d'une autre nature vers celle-ci ; et les uns sont esclaves de la gloire, d'autres de la richesse ; au contraire, rares sont ceux qui ont reçu en partage la contemplation des plus belles choses et c'est ceux-là qu'on appelle philosophes, et non pas sages, car personne n'est sage si ce n'est Dieu ...²⁴⁵

Outre le topos du grand philosophe qui côtoie les grands princes de ce monde, ce passage ancre pour la postérité trois éléments fondamentaux. On peut créditer Pythagore de l'invention du nom de philosophe.

²⁴⁵ Cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Prologue, I, 12 ; VIII, 8. Cicéron, *Tusculanes* V, 3, 8-9 (et pas V, 3, 8 comme le prétend R. Joly, n. 3, p. 136). Jamblique, *Vie de Pythagore*, 58 (trad. et notes L. Brisson, A.- Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1996). Sachant moins le grec classique que Luc Brisson, je ne puis me prononcer sur la qualité de cette traduction (et encore moins sur les qualités philologiques), à l'instar de L. Brisson, je me sens qualifié à l'utiliser, cf. L. Brisson, « Mythes, écriture, philosophie » dans : J. -F. Mattéi, *La naissance de la raison en Grèce*, Paris, PUF, 1990, p. 56 (*Introduction à la philosophie du mythe*, Paris, Vrin, 2005 (2^e éd. revue et augmentée), p. 21). Pour les passages parallèles grecs, voir Ch. Riedweg, « Zum Ursprung... », pp. 150-152.

Ce qui reste du pythagorisme ? Moins et plus que des faits historiquement certains : un *nom* qui attire l'humanité par son double aspect religieux et scientifique²⁴⁶.

Le philosophe éprouve une marque distinctive. Être philosophe permet de se démarquer des autres hommes selon un principe de distinction qui devient une marque rare de noblesse, le philosophe ne s'occupant plus des affaires pratiques, mais se vouant à la contemplation, « rares sont ceux qui ont reçu en partage la contemplation des plus belles choses et c'est ceux-là qu'on appelle philosophes ».

Le passage finit enfin par un appel à la divinité qui détiendrait le monopole de la sagesse.

Tout ce texte concourt à affirmer la supériorité de l'activité contemplative sur toutes les autres et à la faire échoir en partage exclusif à un genre d'hommes désigné comme « philosophes, et non pas sages ». Les termes mêmes du latin de Cicéron dévoilent le privilège du regard, lié à l'attitude épistémique théorique qui forme la première définition de la sagesse, selon le prologue de Robert Holkot²⁴⁷. En effet, le philosophe ne s'assimile ni aux athlètes, ni aux *managers* qui donnent un côté mercantile à ces jeux olympiques, mais aux spectateurs,

il y a une catégorie de gens et précisément les plus distingués, qui ne cherchent ni applaudissements ni bénéfices, mais sont venus en spectateurs et examinent avec attention (*studiose*) les événements et comment les choses se passent.

²⁴⁶ W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trad. E. L. Minar, Jr, Cambridge Mass., Harvard Univ. Press, 1972, p. 11.

La traduction anglaise est en fait une version augmentée *Weisheit und Wissenschaft : Studien zu Pythagoras, Philolaos and Platon*, Nürnberg, H. Carl, 1962.

²⁴⁷ cf. supra, ch. 1.

quoddam genus eorum, idque vel maxime ingenuum, qui nec plausum nec lucrum quaerent, sed uisendi causa uenirent studioseque perspicerent quid ageretur et quo modo²⁴⁸.

A l'évidence, le registre lexical pointe assez l'intention et dénote la prééminence de l'élément visuel (*causa videndi, perspicere*). La fin du passage définit clairement les philosophes comme

raros esse quosdam qui, ceteris omnibus pro nihilo habitis, rerum naturam studiose intuerentur²⁴⁹.

quelques rares individus, çà et là, négligent tout le reste pour observer avec une extrême attention la nature des choses. *Ibid.* (trad. modifiée).

Outre sa rareté, le philosophe est caractérisé par le verbe *intueri*, dont le vocable 'intuition' dérive²⁵⁰. Le pythagorisme centre donc, selon Héraclide le Pontique *via* Cicéron (et sans doute *via* Platon), la philosophie sur une certaine activité du regard²⁵¹. Sosicrate qui, selon Diogène Laërce, rapporte la même anecdote de la nomination du philosophe, confirme par ailleurs cette précellence, en utilisant le verbe *theatai* :

les meilleurs sont ceux qui viennent (aux panégyries) en spectateur (*theatai*)²⁵².

Notre interprétation qui tire du privilège de la vue la formation d'un idéal philosophique fondé sur la contemplation trouve un renforcement inattendu dans le corps propre du texte grec. Comme le souligne en effet le traducteur (le verbe *theatai* « peut aussi entendre à double sens : 'les meilleurs sont ceux

²⁴⁸ Cicéron, *Tusculanae disputationes* V, 3, 9 ed. M. Giusta, Taurinorum/ Mediolani, I.B. Paraviae, 1984, p. 272, ll. 6-9.

²⁴⁹ *Ibid.*, ll. 12-13.

²⁵⁰ Ce verbe veut dire plus que 'regarder', il souligne l'intensité du regard ; d'où la traduction proposée.

²⁵¹ On sait l'importance de l'activité visuelle dans le platonisme, il suffit de penser à *eidos*. cf L. Paquet, *Platon. La médiation du regard*, Leiden, Brill 1973. On pense aussi au titre significatif de P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Plon, 1953.

²⁵² Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, 8, 8 (Vie de Pythagore), trad. J.- F. Balaudé, p. 947.

qui viennent pour contempler' »²⁵³). Le fragment de Sosicrate pourrait permettre une reconstruction du mouvement de l'idéal philosophique pythagoricien, de la contemplation (*rerum naturam intueri*) à la « chasse de la vérité »²⁵⁴.

La finesse dialectique de l'argumentation tient dans l'appréciation de la relation entre philosophe et sage. Ce dernier est-il, par exemple, un idéal inaccessible au philosophe et dont l'exigence de contemplation marque la distance infrangible ? Le monopole divin attribué au dieu ratifierait ainsi cette hypothèse.

Ce passage dénote en outre une claire revendication sociologique. On assiste à la naissance et à l'autoposition d'un groupe social qui semble devoir justifier son inutilité sociale. Faut-il encore rapporter les anecdotes, assimilées selon un certain jargon contemporanisant au « sens commun », qui moquent les philosophes ou au contraire, celles qui participent du même mouvement, mais en miroir inversé, et soulignent que s'ils le voulaient, ils pourraient eux aussi devenir riches, tel un Thalès échappé de son abîme de sagesse ?

Incidente

Il serait par ailleurs intéressant d'analyser la longue durée de cette justification sociale. Par un mouvement réflexif passablement ironique, on pourrait dire qu'il existe effectivement des problèmes éternels dans l'histoire de la philosophie et remettre sous les flashes les efforts du philosophe pour justifier socialement sa vie théorétique²⁵⁵. Et c'est même un mouvement de

²⁵³ n. 7, p. 947.

²⁵⁴ « Sosicrate, dans les *Successions*, raconte que lorsque Léon le tyran de Phlionte lui demanda qui (ou ce qu') il était, il répondit 'un philosophe'. Et il disait que la vie ressemble à une panégyrie : de même que certains s'y rendent pour concourir, d'autres pour faire du commerce, alors que les meilleurs sont ceux viennent en spectateurs, de même dans la vie, les uns naissent esclaves et chassent la gloire et richesses, les autres naissent philosophes et chassent la vérité. Voilà ce qu'il en est sur le sujet ». Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VIII, 8 trad. citée, p. 947. Cf. I. Lévy, « Parabole d'Héraclide. Héraclide et Philon », *Recherches esséniennes et pythagoriciennes*, Paris, Droz-Minard, 1965, p. 38.

²⁵⁵ Comme on le sait par ailleurs, l'analyse de la pensée par catégorie sociale, laïque, par exemple, est particulièrement féconde (Ch. Trottmann (« *Vita activa, vita contemplativa* »

l'histoire en effet ironique à l'heure de la déliquescence de l'*universitas*, et de la transformation helvétique des universités en hautes écoles spécialisées, et des facultés des lettres en écoles professionnelles chics.

Ainsi, l'invention du mot 'philosophe' était-elle d'emblée doublée d'une revendication de rareté et entée sur une position de retrait social — dont les jeux olympiques constituaient un incontournable rendez-vous — solidaire d'une aspiration à un effort de pensée contemplatif.

L'invention philosophique du philosophe (Platon)

Mais la première nomination de ce nom au long cours porte la marque d'une autre critique. Comme le rapporte Diogène Laërce,

Le premier à avoir utilisé le nom de philosophie, et pour lui-même, celui de philosophe, fut Pythagore, alors qu'il discutait à Sicyone avec Léon, le tyran de Sicyone — ou bien de Phlonte, comme le dit Héraclide le Pontique dans son traité *Sur l'inanimée* ; car (il considérait que) nul [homme] n'est sage, si ce n'est Dieu. La philosophie était trop facilement appelée « sagesse », et « sage » celui qui en fait profession — celui qui aurait atteint la perfection dans la pointe extrême de son âme —, alors qu'il n'est que « philosophe » celui qui chérit la sagesse²⁵⁶.

dans : *Mélanges de l'école française de Rome, Moyen Age*, 117, 1 (2005) le souligne d'ailleurs comme une telle évidence qu'elle le dispense d'en indiquer les références en note de bas de page : « R. Imbach et A. de Libera ont montré que la réflexion philosophique passait aussi par des laïcs », p. 20 — et évidemment dénuée de tout réductivisme (du genre : « Henri de Gand, qui n'était pas comme on sait chanoine de saint Augustin, sera le champion de la primauté donnée aux séculiers », Ch. Trottmann, *ibid.*, p. 18) ; ce dernier terme étant naturellement hors de propos, s'il suppose quelque chose comme une pureté de l'acte de pensée échappant à tout déterminisme, biologique (D. C. Dennett, *De beaux rêves : obstacles philosophiques à une science de la conscience* ; trad. C. Pichevin, Paris, L'Eclat, 2008) social (J.-L. Fabiani, *Les philosophes de la République*, Paris, Minuit, 1988 ; L. Pinto, *La vocation et le métier de philosophe : pour une sociologie de la philosophie dans la France contemporaine*, Paris, Seuil, 2007) ou linguistique (L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, trad. F. Dastur, M. Elie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, E. Rigal, Paris, Gallimard, 2005).

²⁵⁶ *Vies et doctrines des philosophes illustres*, prologue, I, 12, trad. R. Goulet, p. 72.

Cette insistance critique connaîtra une fortune de longue durée. Avant d'en parcourir le versant médiéval au prisme du prologue du *Commentaire au livre de la Sagesse*, il importe de s'arrêter un instant sur la dimension polémique de l'invention du nom. Cette charge critique forme en effet l'un des arguments contre l'attribution aux pythagoriciens du récit d'Héraclide et en faveur de son inscription dans le réseau académique platonicien. La question technique s'articule autour du sens du mot grec 'philosophia'. Pour pouvoir trancher ce débat en défaveur de Platon (et faire mentir l'adage « on ne prête qu'aux riches » qui constitue l'assaut argumentatif final de R. Joly)²⁵⁷, il faut être mesuré de trouver d'autres témoignages qui attribuent non seulement à Pythagore le qualificatif de 'philosophe', mais surtout lui donnent son sens technique d'homme (masculin) voué à la contemplation. Le pôle langagier de ce débat devient alors prégnant. Les arguments ressortissent tant à la lexicographie qu'à la philologie. Il s'agit d'une part d'établir l'usage, le sens et la référence des mots 'philosophia', 'philosophos' et surtout par ricochet de 'sophia' et 'philo-' en tant que préfixe d'un mot composé et d'autre part des textes présocratiques, qui, par ailleurs, constituent par leur aspect fragmentaire et indirect — le plus souvent ces textes sont des citations — le casse-tête philologique par excellence. Et quand on remarque que les fragments d'Héraclide, qui excèdent rarement une phrase composée de vingt éléments (et je compte les *mèn ... de ...*), sont censés fournir des arguments décisifs en faveur des pythagoriciens, le béotien — comme dirait un grec attique — se voit dans l'obligation de suspendre son jugement et de proposer, au mieux, une description succincte de la controverse.

Si le débat paraît osciller entre ces deux positions irréconciliables, il offre tout de même quelques nuances, des deux côtés. W. Burkert admet, par exemple, que Platon ne constitue pas la source unique du récit d'Héraclide²⁵⁸. Cette anecdote ne décrit pas fidèlement un épisode de la vie de Pythagore, mais rapporterait un enseignement des cercles pythagoriciens. En tout *état de*

²⁵⁷ « Platon ou Pythagore ? », p. 148 (*Glâne* p. 31).

²⁵⁸ W. Burkert, « Platon oder Pythagoras », p. 165.

cause, « sie wird weder frei erfunden noch in ihrer Gesamtheit authentisch sein »²⁵⁹.

Le problème central de cette controverse fait fond sur l'opposition proprement platonicienne entre sagesse et philosophie que paraît par ailleurs ratifier l'anecdote d'Héraclide. Deux éléments font dès lors surface et se formulent en autant de questions : trouve-t-on dans des textes antérieurs l'idée de cette opposition ? Cette dernière est-elle, en second lieu, exprimée soit explicitement, soit par le sens donné aux mots 'sophia' et 'philosophia' ?

L'invention lexicale d'Héraclide

La première mention lexicale de 'philosophos' se trouve dans le dialecte grec d'Héraclide²⁶⁰. Le fragment 22 B 35 D.- K. = fr. 7 Marcovich = Clem. Alex. *Strom.* 5. 140.6 énonce : *chrê eu mála pollôn hístoras philosophous ándras einai*. Dès lors, les problèmes philologiques se succèdent sans discontinuer. Les nombreuses, et même diverses, traductions de ce passage en portent la trace.

<Les hommes philosophes> doivent surtout être de bons enquêteurs en beaucoup de choses. J.- F. Balaudé, Paris, GF, (fr. 84).

Où l'on voit que le traducteur raccorde *eu* à *hístoras* et considère comme douteux la mention de 'philosophes' accolés à 'hommes', si l'on infère correctement des signes diacritiques et de cette considération quelque peu sybilline : « dans la version originale, il n'est pas exclu que seul « les hommes », ándras, soit sujet » (p. 272).

Traditionnellement, le fragment est plutôt traduit tel quel :

²⁵⁹ Ch. Riedweg, *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung*, München, C. H. Beck, 2002, p. 124.

²⁶⁰ L. Brisson, « Mythes, écriture, philosophie » donne un succinct et très utile résumé du sens de 'philosophia', 'philosophos' et 'philosophhein', n. 16, pp. 55-56 (*Introduction à la philosophie du mythe*, n. 2, p. 20).

Männer, die Weisheit lieben, müssen nämlich gar sehr vieler
Dinge kundig werden²⁶¹.

Le commentaire que G. S Kirk, J. E. Raven et M. Schofield consacrent aux descriptions antiques de la personnalité de Pythagore proposent une traduction approchante :

Men who love wisdom (philosophous) must be inquirers into
many things²⁶².

Ou encore, J.- P. Dumont :

car il faut que les philosophes soient en quête de beaucoup
de choses²⁶³.

Une note de cette dernière traduction précise toutefois que « le mot *philosophes* n'apparaît qu'en ce seul endroit dans la doxographie d'Héraclite : c'est pourquoi son authenticité semble douteuse » (p. 780).

Partant, pourquoi ne pas traduire ces doutes ? J. Barnes franchit le pas : « we must be knowers of very many things »²⁶⁴, ratifiant ainsi l'élimination de 'philosophos'. Mais il fallait le génie philologique radical de J. Bollack et H. Wismann pour faire porter le doute sur la structure même de cette phrase qui, enfin, se révèle apophtegme :

Faut-il avoir la pratique de l'art pour accumuler tant de
savoirs !²⁶⁵

²⁶¹ Ch. Riedweg, « Zum Ursprung des Wortes 'Philosophie' » dans : A. Bierl, A. Schmitt, A. Willi, *Antike Literatur in neuer Deutung*, München/ Leipzig, K. G. Saur, 2004, p. 169. Cf. Idem, *Pythagoras*, p. 127 pour une traduction semblable.

²⁶² G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *The Presocratic Philosophers : a Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge/ New- York, Cambridge University Press, 1993 (2^e éd.), p. 218. « Les hommes qui aiment la sagesse (*philosophous*) doivent faire des recherches sur de nombreux objets », *Les philosophes présocratiques*, Fribourg/ Paris, Editions universitaires/ Cerf, 1995, trad. H.- A. de Weck, sous la dir. de D. J. O'Meara. Ces pages ne font absolument aucun écho aux discussions critiques qui nous occupent.

²⁶³ *Les écoles présocratiques*, Paris, Folio, 1991, avec la collaboration de D. Delattre et J.- L. Poirier, p. 74 (= *Les présocratiques*, Paris, Gallimard (Pléiade 345), 1988).

²⁶⁴ *The Presocratic Philosophers*, 1982, éd. revue, p. 147.

²⁶⁵ J. Bollack, H. Wismann, *Héraclite ou la séparation*, Paris, Minuit, 1972, p. 143 (traduction), p. 144 (philo-sophein).

Eu mala porte sur *chrê*, et *pollôn historas* devient sujet. De plus, 'philosophos' ne veut pas dire 'philosophes', mais pratiquer (*philein*) un art (*sophia*).

S'il propose une traduction habituelle : « men who love wisdom must good inquirers into many things indeed »²⁶⁶, dans son commentaire prudent du terme 'philosophos', qui se décline en des verbes au conditionnel et selon des phrases parfois doublement hypothétiques (« if Heraclitus used the term *philosophos*, as I suppose »), Ch. Kahn suggère *in fine* une lecture platonicienne du passage : « it would be in character for him to introduce the theme of wisdom in the compound form *philo-sophos*, as the objet of ardent desire »²⁶⁷. Toutes ces réserves philologiques de bon sens ne semblent toutefois pas convenir à l'intrépide interprétation de M. Conche qui propose comme traduction : « il faut, oui tout à fait, que les hommes épris de sagesse soient les juges des nombreux » (= fr. 24)²⁶⁸. La paraphrase, qu'il propose en guise de commentaire, dit l'essentiel de sa visée : « Il est nécessaire, il faut, il est tout à fait bien que les hommes amis et proches de la sagesse, qui, en elle, disposent de la mesure, du critère, soient *les juges*, les appréciateurs des nombreux, les mettent à leur juste place [*sapiens ordinans*], alors que les nombreux ne sauraient, eux, à bon droit juger les philosophes. Cela, c'est ce que fait constamment Héraclite, opposant, dès le fragment 1, le philosophe et les "autres hommes" [fr. 22 B 50 D.- K., en fait le grec écrit *sophos*, comme le commente lui-même M. Conche, p. 28]. Le droit du philosophe est ici affirmé comme découlant de sa nature, que son nom même nous découvre : il est l'ami, l'épris, le proche de la sagesse, norme et mesure »²⁶⁹. La sagesse est grande, et le philosophe est son profès ; « quid profitetur ? philosophum respondit ».

²⁶⁶ Ch. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 33 (= fr. 9).

²⁶⁷ Les deux citations se lisent à la p. 105.

²⁶⁸ Héraclite, *Fragments*, texte établi, traduit et commenté par M. Conche, Paris, Paris, PUF, 1986, p. 99.

²⁶⁹ p. 101.

Comme ce fragment est fréquemment associé à deux autres fragments qui dessinent la figure de Pythagore (fr. 40), il témoignerait d'une association entre 'philosophos' et Pythagore, bien avant les considérations platoniciennes. Or, même si l'on accepte la leçon 'philosophos', ce dernier terme ne signifie pas encore forcément 'philosophe'. Des envolées lyriques acritiques de M. Conche aux considérations prudentes de Ch. Kahn en passant par l'*opinio vulgata* ratifiée par Ch. Riedweg, J.-P. Dumont et Kirk-Raven-Schofield, l'éventail des appréciations de ce fragment comporte toute une gamme de nuances dont J. Barnes et J. Bollack-H. Wismann, et plus légèrement J.-F. Balaudé marquent le pôle critique, par leur élision ou leur attribution de sens à 'philosophos'.

L'invention philosophique

Il semble en effet discutable, avant Platon, d'attribuer aux occurrences de 'philosophein', 'philosophia' et 'philosophos' leur sens consacré. La présence du mot ne signifie pas encore l'usage technique de ce mot. S'il est indéniable que Platon joue de la distance entre sagesse et philosophie, en faisant de cette dernière l'aspiration à la sagesse, un désir de sagesse, la sagesse perd alors son statut de savoir artisanal, la *sophia* du bûcheron, par exemple, et devient une forme de connaissance divine qui rompt avec le savoir humain, vraiment trop humain, pour la veine platonicienne de pensée²⁷⁰.

Comme l'exprime avec force L. Brisson,

Chez Platon, le terme *philosophia* ne désigne plus l'apprentissage d'une *sophia* humaine, dont le contenu peut varier à l'infini. Elle devient aspiration à une *sophia* qui dépasse les limites humaines, dans la mesure où le but de cette *sophia* est la contemplation d'un domaine d'objets, le

²⁷⁰ Cf. le résumé des divers sens de ces trois items linguistiques dans L. Brisson. *art. cit.*, n. 16, pp. 55-56 (*Introduction à la philosophie du mythe*, n. 2, p. 20). Et c'est précisément là où le bât blesse, car Héraclite n'oppose pas sagesse et philosophie. Cf W. Burkert, « Platon oder Pythagoras », p. 171.

monde des formes intelligibles, dont le monde des choses sensibles, où a chu l'âme humaine, pour un temps du moins, n'est qu'un reflet²⁷¹.

²⁷¹ *art. cit.*, pp. 57-58. Cf. W. Burkert, « Platon oder Pythagoras » pour une analyse critique de toutes les occurrences verbales de 'philosophos', 'philosophein', 'philosophia' et des composés en *philo-*, pp. 169-175. Dans la réédition récente de son article, W. Burkert ajoute une note à son texte qui renforce son interprétation, *Kleine Schriften*, p. 235. Il s'en suit, selon cette analyse, qu'en aucun cas 'philosophia' n'a le sens qui lui est donné dans l'histoire d'Héraclide.

Pythagore au miroir de Jean de Galles

Le récit de Jean de Galles

Il existe au moyen âge plusieurs approches possible du mot 'philosophie'. Un texte crucial pour cette problématique focalise l'attention. Dans les différentes définitions du mot 'philosophie' que rapporte Jean de Galles au début dans sa *Vie et doctrines des philosophes illustres (Compendiloquium de vita et dictis illustrium philosophorum)*, le nom de Pythagore est invoqué à deux reprises.

Premièrement, une définition empruntée au *Didascalicon* rappelle que

philosophia est disciplina rerum que vere sunt, suamque
immortalem substantiam sortiuntur secundum Pictagoram,
ait Hugo libro *Didascalicon*²⁷².

la philosophie est l'apprentissage des choses qui sont
vraiment et qui disposent d'une substance immuable, selon
Pythagore²⁷³.

Cette proposition, simple de prime abord, sourd en fait de diverses sources. Démêler sagement cet écheveau textuel demande assez de patience ; et de rebond en rebond (textuels), par l'identification des diverses strates qui entremêlent autant d'échos subtils qui informent l'oreille du lecteur, nous visons à atteindre une certaine libération de l'anxiété de l'influence.

²⁷² *Compendiloquium de vitis illustrium philosophorum et de dictis moralibus eorundem ac exemplis imitabilibus*, dans : *Summa de regimine vite humane seu Margarita doctorum*, ed. Pietro Arrivabene da Canneto, Giorgio Arrivabene, Venetiis 1496, f. 172raK.

²⁷³ Trad. M. Lemoine, Hugues de Saint-Victor, *L'art de lire. Didascalicon*, Paris, Cerf, 1991, p. 70.

Le témoignage d'Hugues de saint Victor

Le texte de Jean de Galles propose une légère reformulation du texte original d'Hugues de Saint-Victor, dont le passage vaut la peine d'être cité intégralement, puisqu'il concerne l'anecdote de Pythagore dont nous essayons de mesurer la diffraction :

Le premier de tous, Pythagore a appelé 'philosophie' l'étude de la sagesse et a préféré être désigné comme philosophe. En effet, auparavant, les hommes de ce genre étaient appelés 'sophos', c'est-à-dire sages. De manière admirable, il appelle les chercheurs de la vérité, non pas sages, mais des personnes qui aiment la sagesse. En effet, toute vérité est particulièrement cachée et de fait, tant l'esprit brûle de son amour, tant il s'élance à sa recherche, il ne peut pourtant que difficilement saisir la vérité telle qu'elle est. Pythagore a donc établi la philosophie comme apprentissage des choses qui sont vraiment et qui disposent d'une substance immuable²⁷⁴.

Primus omnium Pythagoras studium sapientie philosophiam nuncupavit, maluitque philosophos dici, nam antea sophos, id est sapientes dicebantur. pulchre quidem inquisitores veritatis non sapientes sed amatores sapientie uocat, quia nimirum adeo latet omne verum, ut eius amore quantumlibet mens ardeat, quantumlibet ad eius inquisitionem assurgat, difficile tamen ipsam ut est veritatem comprehendere queat. philosophiam autem earum rerum, quae vere essent suique immutabilem substantiam sortirentur, disciplinam constituit²⁷⁵.

En citant cette autorité textuelle, Jean de Galles fait mention d'une véritable chaîne textuelle. En effet, le texte du *Didascalicon* fait fond sur deux passages de Boèce qui, à leur tour entretiennent des échos avec Augustin, *Cité de Dieu*,

²⁷⁴ La traduction de M. Lemoine a été modifiée.

²⁷⁵ Ed. Buttimer, p. 6, ll. 14-22 (*Hugonis de Sancto Victore Didascalicon de Studio Legendi*, éd. C.- H. Buttimer, Washington, The Catholic University Press, 1939).

VIII, 2 et Isidore, *Etymologies*, 8, 6, 2 et 14, 6, 31. La première phrase (*primus omnium Pythagoras studium sapientie philosophiam nuncupavit, maluitque philosophos dici, nam antea sophos, id est sapientes dicebantur*) se lit dans Boèce, *De institutione musica*, 2, 2²⁷⁶ alors que la proposition qui nous intéresse est tirée du prologue du *De institutione arithmetica*. Elle continue plus exactement la première phrase de l'adaptation boécienne de Nicomaque de Gêrasa :

Inter omnes priscae auctoritatis uiros qui Pythagora duce puriore mentis ratione uiguerunt, constare manifestum est haud quemquam in philosophiae disciplinis ad cumulum perfectionis euadere, nisi cui talis prudentiae nobilitas quodam quasi quadruuo uestigatur, quod recte intuentis sollertiam non latebit. Est enim sapientia rerum quae sunt suique immutabilem substantiam sortiuntur comprehensio ueritatis (I, 1, 1)²⁷⁷.

Toutes les autorités anciennes qui, sous la conduite de Pythagore, ont montré l'éclat supérieur de leur esprit et la force de leur pensée sont manifestement d'avis que nul ne s'élève jusqu'au comble de la perfection dans les études philosophiques, s'il ne va à la poursuite d'une si noble sagesse en passant par ce que l'on pourrait appeler une quadruple voie : c'est là quelque chose qui n'échappera pas à l'observation d'un esprit juste et pénétrant. La sagesse, en effet, est la saisie de la vérité des choses qui sont et qui ont une substance propre immuable²⁷⁸.

S'en suit un court développement qui vise à expliquer en quoi consistent ces choses et qui porte à la conclusion attendue : ces choses, on les appelle

²⁷⁶ « Prius omnium Pythagoras sapientiae studium philosophiam nuncupavit », *Anicii Manlii Torquati Severini Boetii De institutione arithmetica libri duo ; De institutione musica libri quinque*, ed. G. Friedlein, Leipzig, Teubner, 1867, 2, 2, p. 227, ll. 20-21.

²⁷⁷ *De institutione arithmetica* I, 1, p. 9, l. 3 eds. H. Oosthout, J. Schilling, 1999 CCSL 94A. Le texte de l'éd. Guillaumain, Paris, Les Belles Lettres, 1995 est semblable. Ponctuation modifiée.

²⁷⁸ Trad. J.- Y. Guillaumain, Paris, Les Belles Lettres, 1995, légèrement modifiée.

« du terme qui leur convient, des essences » et du reste, « la sagesse en propose la science » (I, 1, 2)²⁷⁹.

Le témoignage de Boèce

Ce texte de Boèce, particulièrement important du point de vue historique — « on a ici sous les yeux la première occurrence de *quadrivium* pour désigner la réunion des quatre *disciplinae* »²⁸⁰ —, affirme la nécessité du *quadrivium* comme programme d'étude. La mention du nom de Pythagore à la première ligne est loin d'être innocente, comme c'est souvent le cas dans les prologues et les lettres dédicatoires. Il est en effet fort connu pour son rôle mythique dans l'établissement de l'arithmétique (« *arithmeticam Samius Pythagoras inuenit, Nicomachus scripsit* », *Didascalicon*, III, 2, ed. Buttimer, p. 49, 7) et pour sa mystique des nombres (cf. *Inst. arith.* II, 41, 2, pour rester dans le même corpus)²⁸¹. Pythagore se voit attribuer dans ce passage un rôle séminal, une autorité universelle (*toutes les autorités anciennes ...*) qui concourt à établir les étapes de la « poursuite de la sagesse ». Par un effet de concomitance, on incline à placer cette définition de la sagesse suggérée dans le sillage de Pythagore.

Or, c'est précisément le point crucial. La mention de Pythagore légitime assez dans *l'Institutio arithmetica*, la dignité des disciplines du *quadrivium* et ne jette aucune ombre sur la poursuite de la sagesse. En revanche, le texte d'Hugues de Saint-Victor, revendiquant aussi dans sa première ligne l'autorité de Pythagore, ne parle plus de sagesse, mais de philosophie. On pourrait objecter le caractère particulièrement labile de la distinction entre *philosophia* et *sapientia* dont témoigne, par exemple, le *Compendiloquium de vitis philosophorum* de Jean de Galles. Comme l'enseigne par ailleurs l'expérience

²⁷⁹ Trad. citée.

²⁸⁰ *Op. cit.* notes complémentaires, p. 181.

²⁸¹ Pythagore avait une affection particulière pour le chiffre 10. Et c'est pourquoi, selon Boèce, il y a 10 catégories. Voir aussi, *In Categorias Aristotelis*, I, 1 (PL 64, 162). Pour rester dans le *quadrivium*, et son versant musical, cf. B. Münxelhaus, *Pythagoras musicus : zur Rezeption der pythagoreischen Musiktheorie als quadrivialer Wissenschaft im lateinischen Mittelalter*, Bonn, Verlag für systematische Musikwissenschaft, 1976.

de la lecture intensive de ces textes, le lexique littéraire — médiéval, en l'occurrence — est, hélas, souvent moins précis que les distinctions rigoureuses, ourdies au calme des cabinets de philosophe. Cette pointe imaginaire ne convainc toutefois pas. En effet, le texte du *Didascalicon* s'articule autour de l'idée force que le vrai est caché et que l'esprit peut difficilement l'atteindre, même s'il est pénétré de cette force supérieure de connaissance (pour un chrétien) : l'amour. Hugues de Saint-Victor entreprend de fait une déconstruction de sa source, ou plus exactement en organise la destruction (*Abbau*). Une microlecture rend attentif à ce travestissement du sens qu'opèrent un double changement du sujet de la proposition et une substitution lexicale, lourde de sens.

Boèce

Hugues de Saint-Victor

Est enim sapientia rerum quae
sunt suique immutabilem
substantiam sortiuntur
comprehensio ueritatis.

philosophiam autem earum rerum,
quae vere essent suique
immutabilem substantiam
sortirentur, disciplinam constituit.

Cette mise en parallèle permet de saisir instantanément les divers travestissements qu'effectue le texte destinal. Le sujet s'altère. Le sujet n'est plus la sagesse, mais c'est Pythagore qui en devient le sujet direct. De plus, comme le phrase est construite sur le mode du redoublement indirect, la sagesse se voit destituée une seconde fois au profit de la philosophie ; Pythagore établit la philosophie comme un *apprentissage*. En outre, comme pour achever le détournement textuel, la philosophie ne permet pas, à l'instar de la sagesse, de « saisir la vérité » (*comprehensio ueritatis*), mais coïncide avec un apprentissage de l'essence des choses. On ne saurait mieux affirmer la distance à parcourir « pour les chercheurs de vérité ». Or, la reconstruction du moine victorin ne s'arrête pas en si bon chemin. La « *comprehensio ueritatis* » du texte boécien se trouve effectivement citée, mais dans la phrase précédente

qui affirme le pénible accès à la vérité : « difficile tamen ipsam ut est veritatem comprehendere queat ». Au vu de cette totale refonte, on peut même se demander si cette même proposition n'augure pas des saisissants vertiges de l'antiphrase.

Le changement de sujet direct indique dès lors que la figure de Pythagore est invoquée sous un angle complètement différent²⁸². Comme nous aurons l'occasion d'y réfléchir plus avant, un exemple, une figure exemplaire ne possède pas de sens en soi ; au fond, toute théorie de l'exemple médiéval devrait tenir compte de cette pragmatique de l'exemplaire. Alors que pour Boèce, Pythagore affirme la possibilité d'un accès à la sagesse, c'est exactement l'inverse que prétend le *Didascalicon*. (Et significativement, Boèce ne rapporte pas l'anecdote de l'invention du nom de philosophe.)²⁸³

Pour comprendre Hugues de Saint-Victor, il apparaît donc nécessaire de bien saisir les retouches qu'il apporte au texte boétien. Comme, *via* Boèce, la sagesse est la saisie de la vérité, « le chercheur de vérité » ne saurait être sage, puisque la vérité est cachée et pratiquement impossible d'accès. Pythagore — dans sa très grande sagesse ? — l'a parfaitement bien exprimé en inventant le nom de philosophie.

²⁸² Pour l'interprétation d'A. Speer, cf. « The Vocabulary of Wisdom and the Understanding of Philosophy » dans : J. Hamesse / C. Steel (éds.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au moyen âge*, Louvain-la-Neuve/Leuven 2000, pp. 259-262 ; « Philosophie als Lebensform? Zum Verhältnis von Philosophie und Weisheit im Mittelalter » dans : *Tijdschrift voor Filosofie* 62 (2000), pp. 7-8 ; « Certitude and Wisdom in Bonaventure and Henry of Ghent » dans : *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought*, C. Steel / G. Guldentops (éds.), Leuven, Leuven University Press, 2003, p. 95 ; « Der Weise und der Philosoph » dans : T. Borsche (éd.), *Denkformen — Lebensformen*, Hildesheim/ Zürich/ New York, G. Olms, 2003, pp. 69-70.

²⁸³ Mais J.-Y. Guillaumin la discute dans sa note complémentaire au prologue de Boèce, *op. cit.*, n. 10, p. 182. Pour une analyse de la sagesse dans l'œuvre de Hugues de Saint Victor, cf. H. Pedersen, « La recherche de la sagesse d'après Hugues de Saint Victor », *Classica et mediaevalia*, 16, 1-2 (1955), pp. 91-133.

Ainsi donc, l'anecdote de Pythagore philosophe sert-elle à marquer la distance entre philosophie et sagesse, et entre les niveaux de connaissance, par corolaire. La définition de la philosophie que rapporte Jean de Galles est à tout le moins connotée. Il n'est pas impossible de la goûter à la lumière de l'anamnèse textuelle qui vient d'être proposée.

La philosophie selon Jean de Galles (Compendiloquium)

Le chapitre inaugural du *Compendiloquium de vita illustrium philosophorum* s'intitule « ce qu'est la philosophie selon son objet et selon la signification de son nom » (*quod sit philosophia secundum rem et nominis interpretationem*) et offre la seconde mention du premier philosophe. Tandis que la première partie de ce chapitre permet une recension des diverses façons de concevoir la philosophie, pas moins de onze occurrences sont ainsi mentionnées, la signification du mot 'philosophie' fait l'objet du second paragraphe. Autant il peut être malaisé vu l'amas de définitions tout azimut, de dégager l'opinion préférée, la définition privilégiée de Jean de Galles, autant la philosophie peut sans ambages être réputée, de manière exclusive, « amour de la sagesse ».

Si l'on donne un sens au mot 'philosophie', la philosophie est alors l'amour de la sagesse, comme le dit Augustin dans la *Cité de Dieu*, VIII, 1 : « ce nom, si on le traduit en latin, exprime l'amour de la sagesse ». Pythagore en fut l'inventeur (cf. *De civitate Dei*, ibid., 2) : « En effet, comme on appelait auparavant sages ceux qui, d'une manière ou d'une autre, semblaient s'élever au-dessus des autres par une vie digne de louange, Pythagore, interrogé sur sa profession, répondit qu'il était philosophe, c'est-à-dire quelqu'un qui a du zèle ou qui aime la sagesse. Se déclarer ouvertement sage lui apparaissait en effet de la plus haute arrogance ».

Secundum autem nominis interpretationem, philosophiam est amor sapientie, ait Augustinus 8 *De civitate Dei*, cap. 1, ubi ait : « Ipsum nomen, si latine interpretamur, amorem sapientie profitetur ». Et fuit inventum a Pictagora, ait ibidem

cap. 2 : « Nam cum antea sapientes appellarentur, qui modo quodam laudabilis vite aliis prestare videbantur, iste interrogatus quid profiteretur, philosophum se esse respondit, id est studiosum vel amatorem sapientie, quoniam sapientem profiteri arrogantissimum videbatur ». Hec ibi²⁸⁴.

Cinq autorités textuelles viennent consolider cette fameuse historiette (Augustin, *Confessions*, III, 4 ; *De ordine*, I, 11 ; un commentaire au premier livre de l'*Ethique nicomaquéenne* ; Cicéron, *Questions tusculanes*, V, 8-9 et enfin Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon*, I, 2). Elles concourent ainsi à établir fermement le sens du mot 'philosophie' comme amour de la sagesse, selon une définition étymologique dont l'auteur précise par ailleurs qu'elle est très largement partagée : « consimilibus modis diffinitur philosophia sive describitur a multis »²⁸⁵. Cette ample diffusion se note par exemple dans la reprise, presque littérale, que fait le premier chapitre de la deuxième partie du *Compendiloquium* (*Secunda pars de philosophis in communi. Capitulum primum de hoc nomine philosophus et eius origine*). L'attribution du nom à Pythagore est une fois de plus affirmée en corrélation avec la signification du nom de philosophe selon un versant étymologique dont on sait désormais qu'il date de Platon :

Dicebatur enim philosophus amator sapientie secundum Augustinum ubi prius. Et dicit Tullius libro 5 *Tusculanarum questionum* post principium : « nomen sapientie usque ad tempus Pictagore attribuebatur <sapientibus> ». Ipse vero primo respondit se esse philosophum. Et Augustinus 3 *Confessionum*, post principium dicit quod philosophus dicebatur amator sapientie ; et idem 8 *De civitate Dei* cap. 2²⁸⁶.

Cette *Vie et doctrines des philosophes illustres* médiévale développe par ailleurs une intéressante référence implicite à Pythagore. Dans le quatrième

²⁸⁴ *Compendiloquium*, f. 172raKL.

²⁸⁵ *Ibid.* 172rbL.

²⁸⁶ *Ibid.* 179raPQ.

chapitre de la partie consacrée à la description de la philosophie (*capitulum quartum de dignitate philosophie et preciositate et honore apud antiquos*), on trouve une référence à la parabole des panégyriques, dont l'usage justifie, après coup, l'interprétation que nous en avons donnée. Les philosophes vraiment désireux de la sagesse se caractérisent par leur ascèse, leur pauvreté et leur mépris du siècle, selon la leçon de l'analogie que Cicéron propose dans les *Questions Tusculanes* (V, 9)²⁸⁷.

En effet, il en va dans ces jeux célébrés en Grèce comme de la vie. Certains y accourent pour la gloire, d'autres pour l'argent, mais d'autres encore, très rares, tenant pour nulles ces deux motivations, y viennent pour observer très attentivement la nature des choses. Ainsi soit-il de la vie. Certains y viennent et y travaillent pour la noblesse d'une couronne, d'autres pour le lucre, les lois de l'offre et de la demande, d'autres pour étudier de très près la nature des choses ; on peut appeler ces derniers les étudiants en sagesse ou en philosophie²⁸⁸.

Sicut in mercato celebrato apud Greciam, sic et in vita. Illuc enim veniebant aliqui causa glorie, aliqui causa pecunie, aliqui vero et rari illa pro nichilo habentes veniebant ut intuerent studiosius naturam rerum. Sic et in vita, sunt enim quidam qui ad vitam veniunt, et in ea laborant ob nobilitatem corone, alii causa lucri vendendo et emendo, alii ut intueantur studiosius rerum naturam qui possunt appellari studiosi sapientie sive philosophie²⁸⁹.

²⁸⁷ « Proponens similitudinem » dit précisément le texte de Jean de Galles, f. 174vaB.

²⁸⁸ On se doute que la différence de la traduction est imputable aux résonances lexicales qu'organise Jean de Galles (*studiosus, studiosi*).

²⁸⁹ *Compendiloquium*, f. 174vaBC. La citation entière se lit ainsi : « philosophi pro ipsa adquirenda et adipiscenda omnes epulentias [opulentias] mundiales dimiserunt, omnes excellentias seculares contempserunt, omnes carnales delicias abdicarunt, soli philosophie studio vigilantissime et sedulissime vacaverunt, prout dicitur infra, ubi de studio philosophorum, et hanc solam exquisierunt. Et de hoc Tullius 5 *Tusculanarum questionum* proponens similitudinem post principium, quod sicut in mercato celebrato apud Greciam, et sic et in vita » f. 174vaB.

Dans l'économie du traité biographique de Jean de Galles, l'histoire de Pythagore, placée au liminaire, détient donc une double fonction, capitale. Elle sert à faire le tri parmi les différentes conceptions de la philosophie. Elle asseoit l'autorité d'une conception de la philosophie comme amour de la sagesse. Mais d'autre part, elle dévoile, elle signifie la portée de l'entreprise biographique du moine franciscain. Par la distinction des différents groupes ou genre d'hommes, elle autorise la légitimité des « chercheurs de vérité », selon l'expression du *Didascalicon*, ou des « studiosi sapientiae vel philosophiae ». Par un effet de retour, ce *Compendiloquium* porte la trace, témoigne, s'inscrit dans les luttes du siècle, non seulement des luttes légitimatrices du savoir scolastique²⁹⁰, de la revendication d'un groupe social²⁹¹, mais aussi la légitimation sociale d'un sous-groupe scolastique particulier (soit dit sans malice) : les moines²⁹², et même d'une sous-classe de ce sous-groupe (*bis repetita*) : les franciscains²⁹³. Il s'agit donc d'asseoir ou d'ériger — selon le mouvement que l'on préfère — la légitimité de la « vie contemplative » à un triple niveau : social (laïcs vs clercs), clercs vs clercs mendiants, dominicains vs franciscains.

²⁹⁰ E. Marmursztejn, *L'autorité des maîtres : scolastique, normes et société au XIIIe siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

²⁹¹ A. Boureau, communication au colloque « Justice et Piété », org. J.- B. Brenet, Ch. Grellard et A. Storck, Paris I Sorbonne, ma 12 juin 2008, 14h 30.

²⁹² M.- M., Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne. 1250-1259*, Paris, A. et J. Picard, 1972.

²⁹³ Th. Ricklin, « Jean de Galles, les *Vitae* de saint François et l'exhortation des philosophes dans le *Compendiloquium de vita et dictis illustrium philosophorum* », dans : *Exempla docent*, Th. Ricklin (éd.), D. Carron, E. Babey (collab.), Paris, Vrin, 2007, pp. 201-221.

L'invention religieuse. L'exemplaire refus (augustinien) de la sagesse.

Comme le rappelle avec insistance Jean de Galles, la médiation d'Augustin permet à l'anecdote de Pythagore de passer du monde antique au moyen âge. En tant qu'inventeur du nom de philosophe, la figure du philosophe de Samos apparaît en plusieurs endroits dans le corpus augustinien.

Tandis que Pythagore inaugure la branche italienne de la philosophie, comme le rappelle la *Cité de Dieu* (VIII, 2), le *De trinitate* (XIV, 1, 2) offre un usage moins neutre, et partant plus intéressant, de cette même histoire.

La Cité de Dieu

Le chapitre deux du huitième livre de la *Cité de Dieu* n'apparaît faire qu'une mention très vague du récit d'Héraclide du Pont ; il propose davantage, sous une forme concrète, une réélaboration narrative, dont la source éventuelle reste à ce jour inconnue. La mention des panégyriques et du tyran disparaît complètement. L'élimination de ces éléments concrets confère à l'histoire une dimension sententiale. Elle renforce ainsi le bon mot de Pythagore, en lui donnant des airs de slogan intemporel (de nos jours encore, que ne lit-on sur le philo-sophe). Mais ce tour de force langagier exalte, par la précision finale d'Augustin d'Hippone, la connotation polémique des récits antiques. Ce huitième livre entend traiter de la théologie naturelle et la discuter avec les philosophes (VIII, 1)²⁹⁴. Or, vient l'intention polémique : si on interprète en latin ce mot de philosophe, il désigne celui qui fait profession d'amour de la sagesse (*quorum ipsum nomen si latine interpretamur amorem sapientiae*

²⁹⁴ *ed. cit.* p. 216, ll. 3-7.

profitetur)²⁹⁵. *Sed*, si nous faisons profession de sagesse et si Dieu est la sagesse, le vrai philosophe est l'*amator Dei*. *Ergo etc.* première pique, syllogistique²⁹⁶. (Soit dit entre parenthèse, les traductions ne rendent pas *amator Dei* comme on restitue habituellement *amator sapientiae*, ami de la sagesse, mais inclinent au sens littéral : celui qui aime Dieu. Un épineux problème surgit ainsi, qui dissimule au lecteur non latinologue le jeu de mots venimeux — je doute qu'il y ait beaucoup de latinophones, en dehors, bien entendu, du Vatican, et de quelque autre chapelle). La seconde pique se dissimule dans l'appréciation qualitative qui précise le mot « philosophe » : *verus philosophus est amator Dei*. Le membre propositionnel suivant précise la sélection : *neque enim continuo verae sapientiae sunt amatores quicumque appellantur philosophi* (ll. 13-15)²⁹⁷, ceux qui sont appelés philosophes ne sont pas tous, pour autant, les amants de la vraie sagesse. Ainsi le tri « vérifonctionnel » opère-t-il dans les deux sens. Une fois appliqué au philosophe, il en change l'étymologie et presque le nom, philothée ; la seconde fois, il exclut l'accès automatique à la vraie sagesse par la simple désignation de 'philosophe'. En gardant à l'esprit l'importance de ce propos préliminaire, non seulement structurellement (importance cruciale des prologues), mais aussi thématiquement, l'anecdote consacrée à Pythagore prend un autre relief.

Dans ces pages de la *Cité de Dieu*, Augustin se propose de brosser rapidement l'histoire des débuts de la philosophie. Ce « bref memento »²⁹⁸ rappelle les deux branches qui forment la tradition philosophique, l'une italienne, l'autre ionienne.

Pythagore de Samos fonda l'école italique. On rapporte aussi qu'on lui doit le nom de philosophe. En effet, comme on

²⁹⁵ *Ibid.*, ll. 8-9. Ponctuation et orthographe modifiées.

²⁹⁶ Porro si sapientia Deus est...verus philosophus est amator Dei, *ibid.*, ll. 9-12. (La traduction périphrastique ci-dessus reprend une variante isolée : « si sapientia profitemur et si sapientia Deus... » que l'éditeur n'a pas cru bon de retenir ; elle pourrait toutefois témoigner d'un *homoteleuton*. Elle n'est malheureusement rapportée que par un manuscrit, et peut donc difficilement être prise en compte ; elle renforcerait cependant l'argumentation de manière heureuse).

²⁹⁷ Ponctuation modifiée.

²⁹⁸ Selon la traduction plaisante de Jacques Perret, p. 191 (Paris, Garnier Frères, 1960, t. 2).

appelait auparavant sages, ceux qui semblaient s'élever au-dessus des autres, d'une manière ou d'une autre, par une vie digne de louange, Pythagore, interrogé sur sa profession, répondit qu'il était philosophe, c'est-à-dire quelqu'un qui a du zèle ou qui aime la sagesse. Se déclarer ouvertement sage lui apparaissait en effet de la plus haute arrogance.

Italicum genus auctorem habuit Pythagoram Samium, a quo etiam ferunt ipsum philosophiae nomen exortum. Nam cum antea sapientes appellarentur, qui modo quodam laudabilis uitae aliis praestare uidebantur, iste interrogatus quid profiteretur, philosophum se esse respondit, id est studiosum uel amatorem sapientiae; quoniam sapientem profiteri arrogantissimum uidebatur. Augustinus, *De civitate dei*, VIII, 2²⁹⁹.

Ainsi, à la lettre, est-il particulièrement arrogant pour l'homme de se prétendre sage. Connaissant la prédilection du père de l'Eglise pour la lamentation sur la faiblesse constitutive de l'homme, dont il fait par ailleurs son miel pour démontrer la nécessité de la foi chrétienne (*De Trinitate*, XII, XIII ; etc.), ce genre d'interprétation n'étonne guère, et selon l'adage aristotélicien, aurait quelque mal à inspirer une réflexion philosophique, de quelque genre quelle qu'elle fût.

Le livre VIII de la *Cité de Dieu* confirme par ailleurs l'intention polémique qui anime l'effort apologétique d'Augustin. Il s'agit de nier la sagesse humaine, soit la possibilité même pour un humain de devenir sage, soit sa réalisation effective, historique. Quant à l'historien H.-I. Marrou, il propose une vision plus nuancée de cette appréciation :

Pratiquement la philosophie d'Augustin est fondée, nous l'avons vu, sur une culture littéraire et sur la dialectique. Il ne pouvait pas continuer à recommander comme indispensables des connaissances dont, dans la pratique quotidienne, sa

²⁹⁹ *ed. cit.* p. 217, 5-12, ponctuation modifiée.

pensée réussissait fort bien à se passer³⁰⁰. Cela reconnu il faut bien voir que la *sapientia* reste pour saint Augustin ce qu'elle était : une recherche, une médiation dont le cadre et la méthode restent proprement philosophiques³⁰¹.

A dire vrai, un spinoziste encourrait, certainement, quelque pénible souci à saisir avec toute la précision voulue l'horizon « proprement philosophique » qui entoure les réflexions augustiniennes sur la sagesse. Plutôt que d'aviver à nouveau ces pénibles démarcations idéologiques et de tomber dans des jugements de valeur qui en disent plus long, comme de bien entendu, sur leur auteur que sur l'objet visé (ainsi comprend-on la visée, très philosophie chrétienne de l'historien qui nous gratifie de son jugement sur la *sapientia* augustinienne dans sa thèse de doctorat de 1938 — un historien francophone contemporain de l'histoire de la pensée médiévale se distinguant par la connaissance de cette date : 21 mars 1931³⁰²), replongeons-nous dans la lettre augustinienne.

De la trinité

Les passages du *De trinitate* consacrés à la distinction de la science et de la sagesse trahissent tout de même une conception de la sagesse supérieure à la *scientia*, qui vise à la contemplation et dont l'impact médiéval se fait sentir, comme on s'en souvient, sans doute, dans la distinction 35 du troisième livre des *Sentences*.

³⁰⁰ Dans une note, (n. 3, p. 367-8), l'auteur affirme avec insistance que *Rétractations*, 1, 3, 2 (PL 32, 588) ne s'applique en aucun cas à l'« emploi de la culture scientifique comme moyen de s'élever à Dieu » que recommande le *De ordine*.

³⁰¹ *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, de Boccard, 1958 (4^e édition), pp. 367-8.

³⁰² Pour la participation d'H. Bergson à cette séance de la Société française de philosophie et au débat, cf. F. Azouvi, *La gloire de Bergson : essai sur le magistère philosophique*, Paris, Gallimard, 2007. Une critique récente de l'entreprise d'E. Gilson peut se lire sous les plumes de P. Aubenque et de P. Hadot, dans : M. Couratier (éd.), *Étienne Gilson et nous, La Philosophie et son histoire*, Paris, Vrin, 1980 ; P. Aubenque, « Gilson et la question de l'être », pp. 79-92, et P. Hadot, « Dieu comme acte d'être. A propos des théories d'E. Gilson sur la *Métaphysique de l'Exode* », pp. 117-122. Voir aussi P. Hadot, « Dieu comme acte d'être dans le neoplatonisme », dans : *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 1 1-24*, Etudes augustiniennes, Paris 1978, pp. 57-63 (repris dans : *Plotin, Porphyre : études néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres 1999).

Le début du quatorzième livre du *De Trinitate*, consacré à la sagesse (XIV, I, 1) offre l'occasion d'une courte réflexion sur les personnes habilitées à discuter de la sagesse. Augustin introduit très abruptement le sujet, allant directement à l'essentiel : « mais s'il appartient aux sages de disputer de la sagesse, que ferons-nous ? » (*sed si de sapientia disputare sapientium est, quid agemus ?*³⁰³)

Le raisonnement peut se paraphraser de la manière suivante : doit-on se dire sage pour être en mesure de traiter de la sagesse ? Mais *exemplum Pythagorae docet* : il n'osa se dire sage ; sa réserve ayant par ailleurs fait florès, on peut se demander en sus (dans une perspective chrétienne) si ceux qui se réclament de ce refus exemplaire le font par humilité, pensant ainsi qu'un sage est sans péché. Si tel est le cas, il appert une contradiction avec l'écriture sainte qui déclare explicitement le contraire (*Prov. 9, 8*). Pour trancher cette antilogie, Augustin se met en scène et déclare que, quant à lui, il « n'ose pas faire profession (*profiteri*) de sagesse ». Il reprend ainsi, à la lettre, la formulation de l'anecdote de Pythagore (*sapientem profiteri*)³⁰⁴ et du même coup, et par collusion, il s'assimile aux philosophes, de la lignée même des descendants de Pythagore (en gros, pour ce passage, tous les penseurs postérieurs à Pythagore).

En effet, selon eux, les philosophes peuvent discuter de la sagesse, et « ils n'ont eu de cesse de le faire » (*non hoc illi facere destiterunt*)³⁰⁵. Et par conséquent, l'évêque se trouve légitimé dans son entreprise.

On ajouterait presque : se sent d'autant plus légitimé dans son entreprise. En effet, ce passage, qui occupe tout le deuxième alinéa du premier chapitre du quatorzième livre (en clair : XIV, 1, 2), promeut une structure dialectique assez fine dont on aimerait dire, si l'on ne craignait les anachronismes, qu'elle offre à Augustin l'opportunité de légitimer la philosophie chrétienne.

³⁰³ *De Trinitate* XIV, 1, 2 (CCSL 50a), p. 422, ll. 30-31.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 423, l. 43.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 423, ll. 45-46.

Qu'on y regarde de plus près, en s'aidant de la longue paraphrase qu'on vient de lire. La question initiale place d'emblée le lecteur au cœur du problème et trahit un dilemme qui peut se fixer à grands traits par cette question : comment discuter de quelque chose qu'on ne possède pas ? Dès lors, ce texte peut se lire comme une affirmation de légitimité, une habilitation à diriger ces recherches. Les protestations rhétoriques, comme la mention d'une « *impudens disputatio* »³⁰⁶, renforcent de plus cette direction de lecture. Or, c'est à ce point précis, qu'est introduit l'*exemplum Pythagorae* qui clôt, de manière parfaitement rhétorique, une trilogie de questions qui expriment, sans surprise, une angoisse *crescendo* : « *quid agemus ?* » première question, « *numquidnam audebimus ... ne sit impudens disputatio ?* » deuxième question, « *nonne terribimur exemplo Pythagorae ?* » troisième question³⁰⁷. A lire Augustin, çà et là, dans les écrits de la période d'Hippone, son pessimisme anthropologique, le regret infini du *pensiero debole* humain, saute littéralement aux yeux. Est-ce dès lors une stratégie rhétorique — on connaît évidemment la formation professionnelle de celui qu'une certaine tradition appelle « père de l'Eglise » — qui donne toute commodité et fait place nette, une fois assumée cette prémisse, à la tyrannie de la grâce, comme on pourrait l'écrire dans une veine flaschienne³⁰⁸ ? Ou est-ce l'expression d'une âme troublée ? Comme l'enseignait naguère l'un des mes professeurs avant les examens de ma première année d'universitaire, il est de bon ton de ne pas trancher ce genre d'oppositions et d'incliner en faveur d'une réponse « à la normande ». Ces deux questions ne s'excluent pas, mais savent se compléter. Le jeu des personnes verbales concourt à souligner ce propos. Si le texte commence par des verbes à la première personne du pluriel, l'*ego* augustinien fait son irruption au cœur de l'argument et annonce de la sorte la conclusion que nous savons déjà : même s'il l'on ne possède pas la sagesse, on peut en traiter.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 422, l. 32 : « *numquidnam profiteri audebimus sapientiam ne sit nostra de illa impudens disputatio ?* » (ll. 31-32).

³⁰⁷ *Ibid.* p. 422, ll.32-33 (*nota* la ponctuation défailante de l'édition BA).

³⁰⁸ Cf Augustin, *Logik des Schreckens : De diversis quaestionibus ad Simplicianum 12*, trad. W. Schäfer, éd. et commentaires de K. Flasch, Mainz, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1995.

L'exemple de Pythagore terrifie. Ce modèle pétrifie et pousse à renier trois fois l'audace de se déclarer sage. Cette mention fait pivoter l'argumentation d'une façon exemplaire. Le texte reprend, en une seule phrase consacrée, les éléments disparates des questions : « [Pythagoras] qui cum ausus non fuisset sapientem profiteri » (l. 33). A l'interrogation initiale qui amorce véritablement le propos, succède une question qui interroge l'audace de faire profession de la sagesse (*audebimus sapientiam profiteri*) et la dernière introduit Pythagore.

Pythagore ne semble pas seulement avoir — terriblement — impressionné Augustin, mais « a [aussi] séduit ceux qui sont venus ensuite » (*posteris placuit*, l. 35). La simplification à l'extrême du propos trahit en ce point une intention polémique, puisque il est explicitement affirmé que personne après Pythagore n'était appelé sage, mais seulement philosophe. Ainsi ne connaîtrait-on pas de sage dans l'Antiquité ... On sent alors poindre une nuance apologétique qui apparaît faire fond sur le débat des paradoxes du sage, reformulé en termes adéquats. Le sage ne saurait être un homme, puisqu'il est sans péché (*sine ullo peccato putabant esse sapientem*, ll. 39-40). Dès lors, qu'est-ce qui empêche le chrétien de prétendre au titre de sage ? Or, le texte ne se contente pas de cette réfutation facile, mais peu conforme à la stratégie argumentative qui vise à réfuter son adversaire au moyen de ses propres armes. *Sed ego nec sic quidem sapientem audeo profiteri* (ll. 42-43). Il me suffit, dit Augustin, qu'il soit aussi du ressort du philosophe, c'est-à-dire de l'*amator sapientiae*, de disputer de la sagesse (*satis est mihi ... esse etiam philosophi, id est amatoris sapientiae, de sapientia disputare*, p. 423, ll. 44-45)³⁰⁹. Or, contrairement à vous, je pourrais prétendre au titre de sage, même en étant imparfait, comme me l'y autorise le passage biblique ; mais comme vous ne reconnaîtriez pas l'autorité de cet écrit, il suffit que je me reconnaisse

³⁰⁹ Le texte BA (édition bénédictine) donne : *satis et mihi* (p. 346). L'absence de variante de l'éd. Mountain-Glorie n'offre aucun recours qui donne un sens à cette divergence. Les traducteurs écrivent : « il me suffit », p. 347.

moi aussi comme poursuivant la sagesse en ami pour que je puisse en disputer. Disputer, le mot est lâché. En amorce (*de sapientia disputare*, p. 422, l. 30) et en conclusion (p. 423, l. 45). Et d'ailleurs, vous-mêmes vous ne pouvez me dénier ce droit (*quod etiam ipsi negare non possunt*) puisque c'est ainsi que vous avez procédé et que vous n'avez cessé de le faire (ll. 44-47).

Pythagore, enjeu fondamental d'une vision religieuse de la philosophie

L'exemple de Pythagore détient dans ce raisonnement d'Augustin une place centrale. Pour « disputer de la sagesse », il lui ménage une place égale à celle des philosophes qui sera censée l'autoriser à critiquer, à parts égales, les prétentions philosophiques. Le texte retient visiblement de Pythagore une attitude qu'un chrétien qualifierait d'« humble ». Il n'« ose » pas, il n'a pas l'outrecuidance de la sagesse, comme dans l'anecdote rapportée dans la *Cité de Dieu* (VIII, 2), il refuse de se déclarer sage, en raison de l'arrogance aiguë que cette désignation supposerait.

S'autorisant de ce modèle exemplaire, Augustin peut, au prisme de Pythagore, rabattre les prétentions des philosophes, et plus secrètement encore, la légitimité pour la philosophie à produire, sinon des sages, du moins de la sagesse.

Au prisme du prologue

La figure de Pythagore apparaît, au vu de ce qui précède, dépourvue de sens objectif. Diverses stratégies discursives la façonnent, des récits divers lui donnent forme. Et même si, par une citation scrupuleuse, la lettre de l'*exemplum* demeure semblable, cette similitude devient anecdotique au regard des usages et de la pratique de l'exemple qui lui donnent sens.

Dans le texte du prologue au commentaire du *Liber sapientiae*, Pythagore sert d'illustration à une définition de la sagesse proposée dans le texte. Le recours à cette figure offre à cette théorie concise de la sagesse théorique un point d'ancrage qu'il importe d'apprécier.

A la lire de très près, cette première approche notionnelle de la sagesse suscite la surprise³¹⁰. On cherche en effet à définir la sagesse, et le texte répond en évoquant une personne (le *sapiens*) dont il faut supposer qu'elle la détienne. Dès l'approche initiale, un écart se creuse, imperceptible ; une distance vient hanter, comme un double, l'effort définitionnel. On cherche à savoir ce qu'est la sagesse et la première définition propose une « description de la sagesse » (*descriptio sapientiae*). Le sens du verbe latin offre à l'audacieux herméneute quelque tentation. La sagesse n'apparaît pas définie, mais *descripta*, c'est-à-dire transcrite, copiée. Comme si la sagesse, pareille à une idée platonicienne, ne pouvait être saisie par une définition analytique, mais copiée, recopiée. Comme si la sagesse était image qu'on ne pouvait que contempler. Il appert qu'à la sagesse comprise comme une notion abstraite se substitue une figure. Ce mouvement, cette *translatio*, certains l'appelleraient une métaphore. J'y préfère la désignation de « personnage conceptuel ». En effet, le sage dont il est question n'est à aucun moment individué. On invente l'art abstrait du portrait. Les diverses facettes de ce personnage, comme les résonances textuelles qui lui donnent des traits intelligibles, ont déjà été suffisamment relevées et commentées dans le chapitre précédent pour nous dispenser d'y revenir.

Entre les deux parties de cette définition, véritable montage citationnel thomiste, le texte ménage une transition habile qui permet de rebondir sur l'anecdote mettant en scène Pythagore.

³¹⁰ Pour mémoire : « Nam primo apud peripateticos dicitur una virtus intellectualis et speculativa inter omnes virtutes intellectuales nobilissima. Et sic de ea tractat Aristoteles sexto *Ethicorum* cap. 6 et primo *Metaphysice* cap. 2 ubi sapientiae descriptionem investigat talem : sapiens est qui scit omnia et difficilia propter certitudinem et causam, ipsum scire propter se quaerens, et alios ordinans et persuadens ; etiam ibidem dicit quod sapiens non debet solum scire per causas, sed etiam per altissimas causas. Hoc autem nomen sapiens in latino, sophos in graeco interpretatur ».

Le mot latin 'sapiens' se dit 'sophos' en grec. Il y a très longtemps, avant l'époque de Pythagore, on appelait 'sophoi' ceux qui se dédiaient à la recherche de la sagesse.

Ce fameux Pythagore jouissait d'une telle autorité dans le peuple que personne n'osait lui disputer son avis lorsqu'il déclara qu'il serait présomptueux qu'on l'appelât sage. Comme on l'avait interrogé sur sa qualification, il dit s'appeler non pas sage, mais philosophe, c'est-à-dire quelqu'un qui aime la sagesse. C'est pourquoi, il lui semblait tout-à-fait arrogant de faire profession de sagesse.

Hoc autem nomen sapiens in latino, sophos in graeco interpretatur. Unde antiquitus ante tempora Pythagorae omnes qui se studio sapientiae manciparunt sophi vocabantur. Tandem Pythagoras ille famosus qui tantae fuit auctoritatis in populo quod de eius sententia nulli licuit disputare, iudicans quod praesumptosum extitit sic vocari, cum interrogaretur quid se profiteretur, non sapientem, sed philosophum, id est amatorem sapientiae se vocavit, eo quod se sapientem profiteri arrogantissimum videbatur, sicut dicit Augustinus 8 *De civitate Dei*, cap. 2.

Selon le procédé méthodologique qui guide notre enquête, nous tâcherons de réfléchir en premier lieu sur la lettre du texte, avant d'en dégager une interprétation.

... à la lettre

Le prologue prétend citer le huitième livre de la *Cité de Dieu*. Or, le texte qui s'y lit présente quelque différence qui force à reconsidérer le crédit que l'on saurait donner à la lettre de ce texte. Une mise en regard des deux textes aide à s'en rendre compte :

Robert Holkot

Unde antiquitus ante tempora
 Pythagorae omnes qui se studio
 sapientiae manciparunt sophi
 vocabantur. Tandem
 Pythagoras ille famosus qui
 tantae fuit auctoritatis in
 populo quod de eius sententia
 nulli licuit disputare, iudicans
 quod praesumptosum extitit sic
 vocari, cum interrogaretur quid
 se profiteretur, non sapientem,
 sed philosophum, id est
 amatorem sapientiae se vocavit,
 eo quod se sapientem profiteri
 arrogantissimum videbatur.

Augustin
 d'Hippone

Nam cum antea sapientes
 appellarentur, qui modo quodam
 laudabilis uitae aliis praestare
 uidebantur, iste interrogatus quid
 profiteretur, philosophum se esse
 respondit, id est studiosum uel
 amatorem sapientiae; quoniam
 sapientem profiteri
 arrogantissimum uidebatur.

Si le noyau narratif augustinien se retrouve dans le texte de destination (Pythagore refuse le titre de philosophe) et si la morale de l'histoire couronne l'anecdote de même (se nommer sage témoigne d'une profonde arrogance), le prologue fait preuve d'innovation, tant par le découpage des phrases que par des éléments de détails qui influent sur la peinture du récit d'une manière telle que, telle nuance par-ci, telle retouche par-là, l'histoire acquiert un relief différent et altère l'anecdote bon teint d'Augustin.

Une première source

La mise en récit, particulièrement retravaillée, suscite en premier lieu une interrogation sur les sources mises en jeu par le texte d'Holkot et incline à se douter qu'il poursuit son effort de montage citationnel³¹¹.

La *distinctio* consacrée à Pythagore dans le *Compendiloquium* fait voir les différentes sources à disposition. Outre les passages déjà cités d'Augustin et de Cicéron, elle utilise Aulu-Gelle, le *Contra Rufinum* de Jérôme de Stridon pour illustrer les « doctrines » pythagoriciennes (ch. 8)³¹². Mais l'information biographique provient pour l'essentiel du *Policraticus* de Jean de Salisbury. Ce dernier consacre en effet un chapitre entier à Pythagore (*Policraticus*, 7, 4).

Un coup d'œil sur ce dernier texte permet de comprendre la provenance de l'amorce du récit dont témoigne le prologue d'Holkot. Il commence en effet ainsi :

Le nom même de philosophie a été inventé par Pythagore l'Italique. Celui-ci jouissait d'une telle autorité parmi les anciens que même par une opinion provisoire, il dominait les avis censés de tout le monde et qu'elle suffisait assez pour appuyer n'importe quel avis censé, si l'on venait à apprendre que c'est lui qui l'avait proférée.

Ipsium vero philosophiae nomen a Pithagora Ithalico inuentum est, qui tantae fuit auctoritatis apud antiquos ut praeiudiciali opinione sententias omnium superaret essetque satis ad quamlibet sententiam roborandam si hoc ipse dixisse doceretur³¹³.

La phrase de Holkot : *ille famosus qui tantae fuit auctoritatis in populo quod de eius sententia nulli licuit disputare*, reprend à la lettre un membre de la phrase « qui tantae fuit auctoritatis » et s'autorise d'une reformulation dont la

³¹¹ cf. supra.

³¹² *Compendiloquium de vitis illustrium philosophorum*, ed. cit. 203vb0 - 206rbN.

³¹³ ed. Webb, II, p. 102, 4-8. Cf. *Joannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici, sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, ed. C. C.I. Webb, Frankfurt a.M, Minerva, 1965, 2 vols (= reproduction de Oxford, Clarendon, 1909).

concision explicite l'idée contenue dans le *Policraticus*. Or, si cette *vita Pythagorae* continue en dressant le portrait d'un homme acquérant sa très grande science des astres en Egypte, puis à Babylone, et pacifiant la ville de Crotona, selon ce qu'il avait appris des lois de Minos et de Lycurgue, puis enseignant aux « matrones », avant d'être contraint à l'exil, elle ne donne l'anecdote qui nous intéresse qu'à la toute fin du texte. Mentionnant le lignage italique de la philosophie, cette citation se fait presque machinalement, comme un enfant récite sans grâce sa poésie de Noël.

Cum uero antea sapientes dicerentur qui uidebantur aliis praestantiores esse, interrogatus quid se profiteretur, philosophum se esse respondit, id est studiosum uel sapientiae amatorem, quoniam sapientem profiteri arrogantissimum uidebatur (p. 104, 1-5).

On le sait désormais, ce texte affirme clairement le refus du qualificatif 'sage'.

(On note au passage une résonance lexicale intéressante. Si Augustin assigne la cause de la supériorité du sage à une manière de vivre digne d'éloge, *qui modo quodam laudabilis vitae aliis praestare*, ce passage se borne à constater l'évidence, *qui uidebantur aliis praestantiores esse*. Or, détail du vocabulaire, la morale que l'on peut tirer de l'œuvre législatrice pacifiante de Pythagore est que : « quantum homo praestet homini, cum unius personae auctoritas iam lapsum ad frugem melioris vitae reuocauerit populum »³¹⁴. Cette déclaration porte *in nuce* la justification de la domination politique et du pouvoir d'un seul sur le peuple, comme le développe longuement le quatrième livre du *Policraticus*.)

Or, ce chapitre se termine par le récit son émigration à Métaponte, qui incline dans un sens opposé à la leçon augustinienne :

Il connut tant d'admiration envers lui que les Métapontes firent de sa maison un temple et qu'ils le vénèrent en lieu et

³¹⁴ *Ibid.* pp. 102-103, 23-02.

place du dieu, saisissant peut-être l'occasion que leur offraient ses mots qui disaient que la maison du philosophe est un sanctuaire de la sagesse et le plus authentique temple de Dieu.

Cuius tanta admiratio fuit ut ex domo eius templum facerent ipsumque pro deo colerent, nacti forte occasionem ex uerbis eius dicentis domum philosophantis esse sacrarium sapientiae et uerissimum Dei templum³¹⁵.

L'astucieuse orthographe de Clemens Webb pointe une admiration profonde pour cet homme qui fut à la fois un grand homme de connaissance, qui s'intéresse à l'origine du monde (*originem mundi spectandus*)³¹⁶, et un homme qui, par ses lois, pacifie les sempiternelles luttes intestines d'une cité italienne. En effet, si les habitants de Métaponte le « colunt pro deo », Pythagore affirme que la demeure du philosophe est le « verissimum Dei templum ». L'orthographe nous semble rigoureuse — et, si l'on ne se contrôlait, cette rigueur admirable fournirait l'occasion d'une très longue digression polémique sur l'orthographe de 'deus' et 'dieu' dans les textes antiques et dans ceux de leurs interprètes ; il suffit de noter pour le moment que Pierre Hadot écrit plus souvent qu'à son tour « Dieu » —. Mais l'éditeur ne s'abaisse quand même pas — peut-être connaissait-on encore la Bible, en latin, en 1909 — à mentionner une référence à 1 Cor. 3, 16. Il importe en outre de noter la forte connotation sacrée qui nimbe la sagesse dans ce passage et qui trouve en Sénèque sa plus forte expression (cf. *Ep.* 14, 11 ; 55, 4). Pythagore apparaît ainsi sacrament valorisé. La manière, à tout le moins charitable, dont Jean de Salisbury mentionne la transmigration des âmes finit d'accréditer notre lecture.

On rapporte aussi qu'il persuada que les âmes sont immortelles et qu'elles recevront, après la mort des corps, les récompenses de la vie précédente.

³¹⁵ *Ibid.* p. 104, 8-11.

³¹⁶ *Ibid.* p. 103, 15-16. On aura noté le champ lexical du regard.

Traditur etiam persuasisse hominibus esse animas immortales et post dissolutionem corporis uitae praecedentis praemia recepturas; impie tamen fabulam mille annorum primus dicitur induxisse (p. 104, 11-13).

Les spéculations sur la réincarnation semblent bien loin de la formulation que donne ce texte de la conception pythagoricienne de l'immortalité de l'âme.

Plus que l'inventeur du nom de philosophe, c'est le Pythagore, homme de science, nomothète et religieux qui fascine Jean de Salisbury ; la raison de cette admiration tient vraisemblablement à la réunion en une seule personne de ces trois qualités, qui même pour un sceptique, sont essentielles³¹⁷.

Une seconde source

Dans le prologue, l'amorce du récit pythagoréen est donc redevable au *Policraticus*. Le cœur narratif, au vu de ses divergences avec la source alléguée (Augustin, *De civ. Dei*, VIII, 2), provient ou bien d'autre texte ou bien trahit la fantaisie de l'auteur. Étant donné que Jean de Galles, Jean de Salisbury et Isidore de Séville citent, avec une fidélité qui va décroissant, la mise en intrigue d'Augustin, on est forcé d'élargir le corpus de recherches.

Or, voici ce qu'on lit dans le *Commentaire à la Métaphysique* de Thomas d'Aquin :

Cum enim antiqui, studio sapientiae insistentes, sophistae, idest sapientes, vocarentur, Pythagoras interrogatus quid se esse profiteretur, noluit se sapientem nominare, sicut sui antecessores, quia hoc praesumptuosum videbatur esse, sed vocavit se philosophum, idest amatorem sapientiae³¹⁸.

Au risque d'agacer le lecteur par la répétition des mêmes procédés, un coup d'œil en parallèle est presque plus éloquent que tous les discours :

³¹⁷ Cf. Ch. Grellard, « Jean de Salisbury. Un cas médiéval de scepticisme », *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie*, 54 (2007), pp. 16-40.

³¹⁸ I, 3, 56, éd. Marietti, p. 18a, ponctuation modifiée.

Robert Holkot

Thomas d'Aquin

Unde antiquitus ante tempora Pythagorae omnes qui se studio sapientiae manciparunt sophi vocabantur. Tandem Pythagoras, ille famosus qui tantae fuit auctoritatis in populo quod de eius sententia nulli licuit disputare, iudicans quod praesumptosum extitit sic vocari, cum interrogaretur quid se profiteretur, non sapientem, sed philosophum, id est amatorem sapientiae se vocavit; eo quod se sapientem profiteri arrogantissimum videbatur.

Cum enim antiqui, studio sapientiae insistentes, sophistae, idest sapientes, vocarentur, Pythagoras interrogatus quid se esse profiteretur, noluit se sapientem nominare, sicut sui antecessores, quia hoc praesumptuosum videbatur esse, sed vocavit se philosophum, idest amatorem sapientiae.

La petite difficulté présentée par le vocable 'sophistae' ne doit pas être surévaluée, ni d'ailleurs surinterprétée dans le sens d'une répudiation des sophistes par l'intermédiaire de Pythagore, érigé ainsi au rang de porte-parole de Platon ; et fournissant du même coup une preuve supplémentaire de l'ascendance platonicienne de l'anecdote d'Héraclide du Pont. Elle s'explique simplement par sa source : Isidore de Séville, *Etymologies*, 8, 6, 2, « nam dum antea Graeci ueteres sophistas, id est sapientes, aut doctores sapientiae semetipsos iactantius nominarent ». Si l'on voulait raffiner quelque peu cet élément explicatif, on donnerait un coup d'œil curieux aux manuscrits de ce commentaire aristotélicien, car on pourrait être tenté de voir en 'sophystae' une erreur de lecture de 'sophi'.

Faire de ce passage de Thomas d'Aquin la source du texte d'Holkot offre une grande économie explicative, et partant, toutes les garanties. Plusieurs divergences textuelles entre la prétendue source et le texte du prologue y

trouvent une raison. Ainsi explique-t-on l'éllision de 'studiosum' (non pas : « philosophum se esse respondit, id est studiosum vel amatorem sapientie », mais « sed philosophum, id est amatorem sapientiae »). La brièveté de l'extrait autorise difficilement une interprétation plus ambitieuse. On remarquera cependant qu'ainsi disparaît un écho possible de l'anecdote rapportée par Cicéron où le champ lexical du zèle studieux (*studium, studiosus*) donnait le ton de la description du philosophe.

La préférence donnée à 'vocabantur' du ms. Balliol 27 à 'dicebantur' des éditions imprimées (omnes qui se studio sapientiae manciparunt sophi *vocabantur*) se trouve justifiée³¹⁹.

A la comparer au mouvement de la phrase thomiste : « Pythagoras ... noluit se sapientem nominare ... sed vocavit se philosophum », la construction par antithèse, absente du texte source : « cum interrogaretur quid se profiteretur, *non sapientem, sed philosophum* », perd de son caractère distinctif. Or, en épousant cette architecture d'apposition antithétique, le commentaire de Thomas d'Aquin peut faire l'économie de la chute augustinienne de l'anecdote (*quoniam sapientem profiteri arrogantissimum uidebatur*). Il la reformule en l'atténuant par un double mouvement syntaxique et lexical. A 'arrogantissimum' on substitue 'praesumptuosum'. Si l'on conteste qu'être présomptueux est moins marqué négativement qu'être arrogant — la présomption m'ayant toutefois toujours paru une forme abâtardie de l'arrogance —, on ne saurait passer sous silence le déni du superlatif. Ce membre textuel, thomiste, se retrouve par ailleurs dans le prologue (*iudicans quod praesumptuosum extitit sic vocari*).

³¹⁹ Je note que le *Didascalicon* (I, 2 p. 6, 16) connaît lui aussi cette variante. Ironiquement, on la doit à l'éd. Migne et elle passe alors vraisemblablement pour une hypercorrection. On notera une fois pour toutes, comme on l'a déjà vu, la richesse du lexique d'Holkot dans ce prologue, dont témoigne, par exemple, dans ce passage le verbe « manciparunt » qui, en l'état actuel de notre connaissance philologique, ne semble redevable qu'à la précision linguistique d'Holkot lui-même.

Petite rêverie philologique

Une dernière variante textuelle offre l'occasion d'une rêverie philologique. Comme ce passage du *Commentaire à la Métaphysique* influe incontestablement sur la formulation de l'anecdote dans le prologue, il nous permet une petite récréation instructive.

Un éditeur, idéaliste sur les bords et fondamentalement dévoué, bref l'éditeur-type, pour prendre une formulation épïcène, dépouillerait la totalité des manuscrits (cent septante-huit) du *Commentaire au livre de la Sagesse* et établirait la variante suivante : cum interrogaretur quid se (esse *add.* ζΘDEGHIR) profiteretur. Quelques nonante manuscrits en témoignent. Faisant fi des considérations ironiques d'une thèse consacrée à ce texte, qui évoquaient, insidieuses, l'« oubli de l'être », concentré, comme un bon éditeur, à neutraliser tout parasitage philosophique qui vienne entraver la recherche de la lettre perdue du texte, il n'arrive pas à chasser de son esprit une question qui le taraude. Crédite-t-on ce texte au bénéfice de la source dont l'identification fut si pénible qu'il aimerait bien lui donner la priorité, comme une juste récompense de son labeur ? Une considération stylistique le renforce assez dans son hypothèse : si le texte reformule le passage d'Augustin, il en garde la dynamique. Ainsi lit-on dans la *Cité de Dieu* : « iste interrogatus quid profiteretur, philosophum se esse respondit ». Où l'on voit que le « se esse » s'est transféré dans la construction verbale accusative. Ainsi, si la reformulation thomiste trahit la lettre augustinienne, elle ne commet au moins pas le péché mortel d'infidélité à l'esprit du texte. Mais ces deux arguments se voient contrebalancés par deux autres évidences internes. Premièrement, le *Policraticus*, qui imprègne lui aussi ce passage, formule en des termes voisins la profession pythagoricienne : « interrogatus quid se profiteretur, philosophum se esse respondit ». Il témoigne au passage que le pronom 'se' peut redoubler — on aimerait écrire : se redoubler — sans que le transfert du « se » de « se esse » à « profiteretur » soit rendu nécessaire. On a donc un usage réfléchi du verbe 'profiteri', bien attesté pour ce passage. L'éditeur peut difficilement nier l'évidence, il manque d'arguments pour

disqualifier cette lecture, d'autant plus que son collègue éditeur du *Policraticus* n'a pas encore pu collationner ce passage et lui fournir ainsi un argument nouveau. En outre, et il se sent dès lors fléchir, le texte utilise le même régime pronominal, à peine quelques mots plus bas : « eo quod se sapientem profiteri arrogantissimum videbatur », là où l'on lit pourtant dans le texte de Jean de Salisbury le verbe sans pronom réfléchi (*quoniam sapientem profiteri arrogantissimum uidebatur*). Devant ce cruel dilemme, le voilà qui récite à la manière léonine : « quelle variante caviarder ? sursum corde », « si j'édite : *interrogatus quid se proficeretur*, c'est quand même moins élégant que *quid proficeretur*, et puis, si arguant de la sorte je plaide la cause de *se esse*, le *esse* étant rendu nécessaire par l'inévidence de l'expression verbale réfléchie, je risque d'être accusé de normaliser abusivement le texte. Faisons pour une fois une petite infidélité à Thomas d'Aquin, qui se taille d'ailleurs toujours la part du lion, et éditons le texte selon le ms Balliol 27 qui est le plus proche de l'archétype. Un peu de cautèle, je ne mentionnerai pas dans mon introduction les arguments *pro* et *contra*, de ce choix, et ainsi les critiques ne sauront-ils m'attaquer dans leurs recensions sur ce point, de peur d'être confondus en retour par la possibilité que, comme dans le latin classique et celui de Salisbury, le 'esse' soit sous-entendu dans une proposition infinitive ». Ayant examiné toutes ces considérations froidement, il s'exclama pour en finir une fois pour toutes : « peu me chaut ! le traducteur doit aussi servir à quelque chose ». Et notre philologue, s'étant permis d'éliminer cette variante, se servit un martini « shaken, not stirred ».

L'enjeu Pythagore

Si cette enquête a pu paraître par moments fastidieuse, elle aura du moins été faste. Contre toute attente, et notamment celle que secrète la référence à Augustin d'Hippone inscrite dans le corps même du prologue, le *Commentaire*

à la *Métaphysique* de Thomas d'Aquin est de nouveau mis à contribution. On se souvient qu'il avait déjà passablement inspiré le contenu de la première définition de la sagesse. Mais une contradiction surgirait toutefois ; impromptue, presque sans heurts. Ce prologue manque de la plus élémentaire des cohérences. Dans le cadre très sérieux de l'enquête sur le sens à donner au titre même du livre biblique commenté (livre de la *Sagesse*), on définit d'abord la sagesse par le *sapiens*, figure conceptuelle omnisciente. Conformément aux usages d'une rigoureuse didactique, on offre un exemple sous forme d'histoire édifiante, afin que le destinataire du texte achève de saisir le raisonnement proposé et de se persuader de sa justesse. Or, cette narration ne semble d'avoir exemplaire que la fonction linguistique et paraît illustrer exactement le contraire des prétentions conceptuelles aristotéliennes. Pythagore, par son exemple, montre la vanité de l'exemplaire omniscience du sage aristotélien.

Pour sauver les apparences du modèle aristotélien, on peut soutenir que le sage aristotélien ne ressortit pas au genre des mortels, mais est une construction conceptuelle, une sorte de type idéal (ou l'inverse). L'anecdote met, quant à elle, en scène, des hommes bien réels — pour un lecteur médiéval —, historiques, à commencer par Pythagore lui-même (on se rendra compte que l'historicité est une qualité essentielle de l'*exemplum* réussi). Il y a donc une confusion des genres, le texte aristotélien visant une figure conceptuelle, l'historiette des hommes concrets.

Mais, d'un autre côté, on ne peut assourdir si facilement l'intense charge polémique que suppose la destitution la plus violente qui soit : déchoir une partie des humains de leur nom. L'invention du nom philosophe suppose le refus assumé du nom de sage. Plus même, se faisant humble, le nouveau philosophe retourne ses dards critiques contre ceux qui se disent les sages, en les faisant passer pour des gens de la plus haute arrogance, ou à tout le moins présomptueux. C'est du moins ainsi que cette anecdote résonne dans le latin d'Augustin et de tous ceux qui, à sa suite, insistent sur la dichotomie de la sagesse et de la philosophie.

L'exception thomiste

Parmi le bref panorama des divers investissements dont a témoigné la mention de Pythagore, bref panorama qu'impose la méthode de la *catena fontium*, l'interprétation de Thomas d'Aquin fait exception. Le passage sur lequel fait fond le prologue d'Holkot peut en effet se lire comme une véritable éloge de la philosophie. Le contexte d'énonciation, un commentaire à la *Métaphysique* d'Aristote, influe évidemment. Mais il ne me semble pas épuiser les recours explicatifs — Albert le Grand, par exemple, ne cite pas cette anecdote dans son *Commentaire à la Métaphysique*. Au contraire, l'histoire de Pythagore ratifie une fois de plus son statut de scène primitive, car elle devient un enjeu crucial de légitimation.

Mais il faut remarquer que l'usage qu'on faisait alors du nom de sagesse se transfère maintenant à ce qu'on appelle 'philosophie'. En effet, ces deux noms désignent la même chose. Comme on appelait alors sophistes, c'est-à-dire sages, les anciens qui persévéraient dans l'étude de la sagesse, Pythagore interrogé sur ce qu'il professait être, ne voulut pas se dénommer 'sage' comme ses prédécesseurs — cela lui semblait en effet présomptueux —, mais il s'appela philosophe, c'est-à-dire quelqu'un qui aime la sagesse. Et c'est à partir de là que le nom du sage s'est changé en nom du philosophe, et le nom de la sagesse en nom de la philosophie.

Ce nom dit aussi quelque chose notre propos. En effet, le philosophe semble être quelqu'un qui aime la sagesse, qui la recherche non pour des raisons extrinsèques, mais pour elle-même. En effet, celui qui recherche quelque chose en raison d'autre chose aime plus la raison pour laquelle il recherche cela, qu'il n'aime cela qu'il recherche.

Notandum est autem quod, cum prius nomine sapientiae uteretur, nunc ad nomen philosophiae se transfert. Nam pro eodem accipiuntur. Cum enim antiqui, studio sapientiae insistentes, sophistae, idest sapientes, vocarentur,

Pythagoras interrogatus quid se esse profiteretur, noluit se sapientem nominare, sicut sui antecessores, quia hoc praesumptuosum videbatur esse; sed vocavit se philosophum, idest amatorem sapientiae. Et exinde nomen sapientis immutatum est in nomen philosophi, et nomen sapientiae in nomen philosophiae. Quod etiam nomen ad propositum aliquid facit. Nam ille videtur sapientiae amator, qui sapientiam non propter aliud, sed propter seipsam quaerit. Qui enim aliquid propter alterum quaerit, magis hoc amat propter quod quaerit, quam quod quaerit³²⁰.

La phrase : « quod nomen ad propositum aliquid facit », dénuée de contexte, paraît absconse. En fait, la troisième leçon de ce commentaire commence par une distinction de la connaissance active et de la connaissance spéculative (*scientia activa, scientia speculativa*). Or, cette dernière connaissance, « qui est la sagesse, ou philosophie, consiste à connaître par soi-même » (*illa scientia quae est sapientia, vel philosophia dicitur, est propter ipsum scire*, n. 53, p. 17ab, ponctuation modifiée). Dès l'entame du commentaire de la *Métaphysique*, le texte propose de comprendre la connaissance spéculative indifféremment comme sagesse ou comme philosophie. Or, on vient de lire le portrait de quelqu'un « qui scit omnia etiam difficilia per certitudinem et causam, ipsum scire propter se quaerens » (I, l. 2, n. 43, p. 13b) et qui est réputé sage. Or, voilà qu'on nous dit ici, dans un contexte de transfert des prérogatives du sage au philosophe qu' « ille videtur sapientiae amator, qui sapientiam non propter aliud, sed propter seipsam quaerit ». Si le vocabulaire passe effectivement de l'un à l'autre, un doute subsiste sur la rigueur de cette *translatio studii*. (On voudra bien comprendre aussi cette formule, à juste titre célèbre, dans son sens littéral.) La remarque (*notandum*) que soulève ce texte fait coïncider les sages avec le *studium sapientiae*. Cette allégation, *a priori* anodine, change totalement le sens de l'anecdote pythagoricienne et autorise le transfert de compétences que plaide le texte thomiste. En effet, le philosophe peut sans difficulté se voir attribuer le

³²⁰ I, 3, 56, *ed. cit.*, p. 18a, ponctuation modifiée.

legs du sage, dès le moment où celui-ci n'est plus défini comme détenteur de la sagesse, comme nous l'invitait à penser le portrait du sage omniscient de la leçon précédente (l. 2 du *Commentaire à la Métaphysique*), mais comme un ardent chercheur de sagesse (*studiosus sapientiae*). Et le philosophe, amateur de sagesse, peut parfaitement prétendre assumer ce rôle. Loin de dévaloriser le philosophe, l'histoire de Pythagore permet de l'inscrire dans une longue lignée et lui signifie un héritage. Le philosophe apparaît dès lors comme le digne héritier des sages antiques.

Thomas d'Aquin ratifie pleinement l'appréciation positive du « *philósophos* » qu'on peut lire de nos jours :

Von der Wortbildung her meint *philósophos* im Griechischen jedenfalls zunächst einmal keine Herabminderung im Vergleich zu *sophós*, sonder vielmehr eine Steigerung : Philosoph ist derjenige, der einen besonders intensiven Umgang mit der *sophía* pflegt, dem diese wirklich und über die Massen lieb ist³²¹.

Pythagore comme expression des rapports de la philosophie et de la sagesse

Pythagore, tel qu'en son exemplaire historiette, figure les rapports entre la philosophie et la sagesse. Cette relation peut prendre diverses connotations, mais dès l'origine platonicienne, l'invention anecdotique du 'philosophe' se double d'une appréciation philosophique qui révèle une prise de position sur l'éventuelle hiérarchisation de ces deux notions. Dans le champ philosophique, l'étymologie trahit souvent un jugement de valeur.

On a vu l'« Herabminderung » augustinienne, justifiée par Hugues de Saint-Victor, mais ce déni initial ne dessine pas tout l'espace du dicible médiéval. Jean de Salisbury reste plus mesuré et Boèce apprécie positivement la recherche de la sagesse. Il n'en reste pas moins qu'à n'importe quelle place de ce spectre interprétatif, la figure de Pythagore demeure exaltée, comme celle

³²¹ Ch. Riedweg, *Pythagoras*, p. 128.

de l'inventeur du nom, soit qu'il a révélé la distance incommensurable entre l'humble savoir humain et la divine sagesse soit qu'il a justement montré que loin d'être dévalorisé, l'homme se rend digne, et carrément supérieur aux autres, par son appétence de la sagesse.

L'exaltation du savoir divin et la dépréciation de l'humain, si typique de la manière augustinienne, comme on l'a vu, trouve ses racines dans la lignée philosophique qui trace une différenciation radicale entre la philosophie et la sagesse — et Platon est au fond l'héritier italice, comme en témoignent d'ailleurs ses voyages en Égypte et dans la *Magna Graecia*. Augustin ne se prive pas de marquer avec force cette association en détournant le jeu de mots pythagoricien. *Verus philosophus est amator Dei*. Or, cette innovation pourrait passer pour proprement chrétienne. Elle fait néanmoins fond sur des considérations platoniciennes, qu'elles subvertissent *radicalement*, comme en témoigne, entre autres, l'orthographe, la graphie de 'Dieu', parfaitement correcte.

On l'aura peut-être déjà remarqué. Une différence certaine subsiste entre la version de l'histoire de Pythagore narrée par Héraclide, selon qu'elle est rapportée par Diogène Laërce ou par Cicéron. En effet, dans les *Tusculanes*, le récit d'Héraclide n'est doublé d'aucune appréciation critique envers le philosophe. Bien au contraire, ce dernier par sa considération attentive de la nature des choses se distingue éminemment des autres hommes. Il ne semble pas exagéré de soutenir que, dans ce texte, la figure du philosophe est particulièrement exaltée. Si l'on se reporte une nouvelle fois au texte cité dans le premier livre des *Vies des philosophes illustres*, le contraste est saisissant :

Le premier à avoir utilisé le nom de philosophie, et pour lui-même, celui de philosophe, fut Pythagore, alors qu'il discutait à Sicyone avec Léon, le tyran de Sicyone — ou bien de Phlionte, comme le dit Héraclide le Pontique dans son traité *Sur l'inanimée* ; car (il considérait que) nul [homme] n'est sage, si ce n'est Dieu. La philosophie était trop facilement appelée « sagesse », et « sage » celui qui en fait profession —

celui qui aurait atteint la perfection dans la pointe extrême de son âme —, alors qu'il n'est que « philosophe » celui qui chérit la sagesse³²².

L'écho platonicien est explicite :

L'appeler « sage », Phèdre, c'est, à mon avis du moins, quelque chose d'excessif et qui ne convient qu'à un dieu. Mais l'appeler « philosophe », ou lui donner un nom de ce genre, voilà qui lui conviendrait mieux et qui serait mieux dans le ton³²³.

Ainsi, dans la configuration narrative de Diogène Laërce, l'invention pythagoricienne résonne-t-elle d'une charge critique, absente de la narration cicéronienne. Cette variation cause évidemment les plus grands émois philologiques et offre un argument irréfutable aux tenants de l'ascendance platonicienne du récit héraclidéen³²⁴. Si l'on ne connaissait que la version narrative des *Tusculanes*, la nouveauté du nom ne serait pas expliquée. Il est, par conséquent, plus vraisemblable de penser que Diogène qui connaît, par ailleurs, le titre exact du traité d'Héraclide, *Sur la femme qui ne saigne plus, ou Des maladies*³²⁵, rapporte la séquence textuelle dans son intégralité, selon la transmission médiévale qui dominera la réception de cette histoire. L'invention, l'anecdote de Pythagore se parant alors de toute une gamme de connotations qui dénote l'enjeu des rapports entre la sagesse et la philosophie.

L'invention du nom 'philosophe' est donc hantée par un double critique, la figure trouble d'un double humiliant, pour mimer le pathétique augustinien.

³²² I, 12, trad. cit., p. 72.

³²³ Platon, *Phèdre*, 278d, trad. L. Brisson, Paris, GF, 1989, p. 187. « Hier ist vorausgesetzt, was in den früheren Dialogen erst erarbeitet wurde, dass „philosophieren“ und Besitz der Weisheit sich ausschliessen », W. Burkert, « Platon oder Pythagoras », p. 166.

³²⁴ W. Burkert, « Platon oder Pythagoras », p. 162. Mais Ch. Riedweg conteste l'authenticité de ce passage, « Zum Ursprung... », pp. 154-156, et en fait ailleurs « un ajout platonisant tardif » (*Pythagoras*, p. 123).

³²⁵ Ainsi traduit Ch. Riedweg, *Pythagoras*, p. 121 ; « Zum Ursprung... », p. 155. La traduction de R. Goulet diverge quelque peu.

Le philosophe n'est pas un sage. Comme toujours, les passages, les états-limites, la porosité des catégories constituent les défis philosophiques les plus fascinants³²⁶.

On a déjà assez noté la visée polémique qui marque l'histoire de Pythagore, selon Augustin et les rapports entre philosophie et sagesse qu'elle avait induits.

Mais on trouve chez Lactance un passage qu'il vaut la peine de mentionner puisque cet auteur se trouve cité dans les lignes du prologue qui nous intéresse. Il corrobore, par ailleurs, les analyses textuelles du chapitre précédent. Comme on pouvait s'y attendre de la part de l'apologète dans le cadre d'un livre intitulé *De falsa sapientia*, Pythagore sert de point de référence à une argumentation qui condamne sans appel l'entreprise même de la philosophique comme recherche ou aspiration à la sagesse.

(3) Philosophia est, ut nomen indicat ipsique definiunt, studium sapientiae. unde igitur probem philosophiam non esse sapientiam quam ex ipsius nominis significatione ? (...)

(5) At enim uerecundiae causa studiosos se sapientiae, non sapientes uocauerunt. (6) immo uero Pythagoras, qui hoc primus nomen inuenit, cum paulo plus saperet, quam illi priores, qui se sapientes putauerunt, intellexit nullo humano studio posse ad sapientiam perueniri, et ideo non oportere, incomprehensae atque imperfectae rei perfectum nomen imponi. itaque cum ab eo quaereretur, quemnam se profiteretur, respondit: philosophum, id est, quaesitorem sapientiae. (7) si ergo philosophia sapientiam quaerit, nec ipsa sapientia est; quia necesse est aliud esse quod quaerit, aliud quod quaeritur : nec quaesitio ipsa recta est, quia nihil

³²⁶ Par exemple, S. Knuuttila, A. I. Lehtinen, « Change and Contradiction : A Fourteenth-Century Controversy », *Synthese*, 40, 11, (1979), pp. 189-207. C'est pourquoi, la philosophie médiévale, pensée sous ce schème métaphorique, offre des défis intellectuels si stimulants. (Mais c'est aussi la fascination de la thermodynamique, de *The Ecology of Mind* et surtout le casse-tête quasi insoluble qui a coûté tant d'années de travail à l'auteur du *Capital*). On remarquera que, pour parer toute appréciation partisane, je ne dis rien du devenir deleuzien.

potest inuenire. ego uero ne studiosos quidem sapientiae philosophos esse concesserim, quia illo studio ad sapientiam non peruenitur³²⁷.

Comme son nom l'indique et qu'eux-mêmes la définissent, la philosophie est la recherche de la sagesse. C'est pourquoi, trouverai-je meilleure preuve que la philosophie n'est pas la sagesse que dans la signification même de son nom ? En raison d'un sentiment de honte, ceux qui recherchent la sagesse ne se sont pas dénommés sages. Bien plus, bien que Pythagore, qui a inventé le premier ce nom, soit un peu plus sage que ses prédécesseurs qui eux-mêmes se pensaient sages, il comprit qu'aucune recherche humaine ne lui permettrait d'arriver à la sagesse et que, partant, ce nom parfait ne devait pas être attribué à une chose insaisissable et imparfaite. C'est pourquoi, quand on lui demandait qui il disait être, il répondit : « philosophe », c'est-à-dire chercheur de sagesse. Si donc la philosophie cherche la sagesse, elle n'est pas la sagesse, parce qu'il est nécessaire que l'objet de recherche diffère de son sujet, et cette recherche n'est pas même légitime, parce que rien ne peut être trouvé. Quant à moi, je ne concéderais même pas que ceux qui sont en quête de la sagesse soient quand même des philosophes. En effet, on ne parvient pas à la sagesse par leur recherche³²⁸.

En effet, les philosophes « ne savent pas l'objet de leur recherche » (III, 2, 9)³²⁹. La figure de Pythagore se trouve prise dans le pôle le plus explicitement négatif du spectre interprétatif. Elle pré-texte un dénigrement la pensée philosophique dénué d'objet et, pour tout dire, dans ce genre de configuration intellectuelle qui fait de la téléologie le fin mot de la pensée, elle se trouve dépouillée de toute légitimité.

³²⁷ Lactance, *Divinae Institutiones*, III, 2, 3-7, ed. S. Brandt, G. Laubmann, Vindobonae, Pragae/ Lipsiae, F. Tempsky, G. Freytag, 1890 (CSEL 19) p. 180, ll. 7- 25.

³²⁸ Voir aussi la traduction rigoureuse, élégante et précise d'A. Bowen et P. Garnsey, cf. *Divine Institutes*, Liverpool, Liverpool University Press, p. 170.

³²⁹ *illud quod quaerunt ubi et quale sit nesciunt*, p. 181, 6-7.

Même s'il se trouvera toujours quelques beaux esprits pour lui dénier toute valeur philosophique, le *Speculum doctrinalis* de Vincent de Beauvais propose une association subtile, expression d'une délicate acuité intellectuelle. La distinction cinquante-huit du cinquième livre, consacrée à la sagesse, s'ouvre sur une citation de Lactance reprise dans le prologue d'Holkot *mutatis mutandis* — et c'est là toute la pointe venimeuse³³⁰. Le propos inaugural consiste à affirmer le lien indissoluble de la vertu et de la sagesse et conclut que « le propre du savoir, c'est de connaître Dieu, et le propre de la vertu de lui rendre un culte » (*scientia est Deum nosse, virtus colere, Inst. div. VI, 5, 19*) avant d'en dévoiler le fin mot : « *August. de civit. Dei 8. Plato quoque dicit amatorem Dei philosophum esse* »³³¹. Platon dit que le philosophe est *amator Dei*. Même si la source littérale se trouve au milieu de la *Cité de Dieu*³³², cette citation fait écho au slogan inaugural de ce livre : « *verus philosophus est amator Dei* »³³³. Par son association textuelle, Vincent de Beauvais montre le ressort intime de ce type de discours et achève, avec « *August.* », le raisonnement qui rend la quête de la sagesse, autrement dit la philosophie, légitime à condition qu'elle fasse de Dieu, l'authentique sagesse, le véritable objet de sa recherche. Platon acquiert dans ce genre de dispositif intellectuel une place privilégiée. L'association du platonisme et du christianisme ne date pas d'aujourd'hui — ni de Nietzsche, d'ailleurs ; le huitième livre de la *Cité de Dieu* pose un jalon important pour rapprocher ces deux pensées (cf. 8, 10 et 8, 11 où Augustin prétend que Platon a connu certains passages de l'Ancien Testament, dont sa philosophie se fait positivement l'écho). Par contraste, la négation de l'immortalité de l'âme et de la providence terrestre, comme la valorisation du corps dans le bonheur que défend la philosophie d'Aristote, l'ont condamnée aux yeux des pères grecs qui ont ainsi démontré avoir parfaitement compris sa philosophie.

³³⁰ cf. ch. 1.

³³¹ *Speculum doctrinale*, ed. cit., p.437.

³³² *De civ. Dei*, VIII, 11, p. 238, ll. 39-40.

³³³ ed. cit., VIII, 1, p. 216, ll. 11-12.

La supériorité de Platon, selon Augustin, réside dans sa conception éthique. Si « philosopher, c'est aimer Dieu dont la nature est incorporelle », la philosophie tend au bonheur, c'est-à-dire « vivre selon la vertu, ce qui selon lui n'est possible qu'à celui qui a la connaissance de Dieu et s'efforce de l'imiter »³³⁴. C'est pourquoi « le philosophe est celui qui aime Dieu : ainsi, puisque c'est vers le bonheur que tend la philosophie, il sera heureux en jouissant du Dieu qu'il aime »³³⁵. Puisqu'on connaît déjà, par le premier chapitre, l'importance cruciale de l'amour (*l'ordo caritatis*), on goûte d'autant plus savoureusement la définition de la philosophie comme effort amoureux vers la sagesse, à vrai dire la Sagesse, pour Augustin, c'est-à-dire Dieu.

Le réseau d'implication réciproque que met en place ce texte, modèle le discours moral médiéval et en module les vices de sa réception. On comprend mieux les résonances dont se pare le récit de Pythagore si l'on est attentif au réseau conceptuel qui hante le prologue d'Holkot, et, par un effet mimétique, cette thèse : vertu-sagesse-vie. *Virtus cum sapientia coniuncta beatitudo* s'amuserait-on à écrire pour détourner Lactance. En effet, dans la version augustinienne de l'anecdote, Pythagore, qui domine les autres par son genre de vie (contemplatif), refuse humblement de s'arroger le titre de sage. L'insistance du texte sur l'arrogance, à la fois quantitative et qualitative (superlatif), se comprend dès lors comme une exaltation de la vertu de Pythagore. L'invention du philosophe n'est pas seulement un coup de force spéculatif, revendication de la contemplation comme plus haute forme de connaissance, mais aussi — et surtout au prisme d'Augustin — une marque vertueuse, et quasiment une ascèse.

L'approche de la sagesse proposée dans le *Speculum doctrinale* révèle au mieux cette complexion conceptuelle de la vertu, du savoir et de la sagesse, qu'article très clairement le *Policraticus* dans un chapitre consacré à la vertu philosophique :

³³⁴ trad. cit., p. 213 ; ed. cit., VIII, 8, p. 225, ll. 33-36.

³³⁵ trad. p. 214 ; ed. *ibid.*, ll. 46-49.

Philosophus autem, cuius intentio dirigitur illuc ut sapiat, eodem auctore amator Dei est et uitia subigens rebus agnoscendis applicat animum ut his agnitis ad ueram beatitudinem possit accedere³³⁶.

Mais le philosophe, dont l'intention (*le regard*) est dirigé vers ce qu'il *sapiat*, est quelqu'un qui aime Dieu, selon le même auteur [Platon], et, dominant ses vices, il applique son esprit à connaître des choses de telle sorte qu'il puisse accéder, une fois ces choses connues, au vrai bonheur.

Dans cette veine de pensée, l'invention pythagoricienne du philosophe marque paradoxalement la supériorité de l'éthique. Comme le vrai philosophe est celui qui aime Dieu, l'amour revêt dès lors une importance cruciale qui pointe non seulement la prégnance de la vertu, mais aussi la dimension affective de la connaissance.

Cette coordonnée affective, cette dimension amoureuse incline évidemment — et encore plus dans ce con-texte contemplatif — à la mystique. Elle présage une sagesse extrarationnelle.

Incidente

Au fond, tout le problème du platonisme, comme de ses avatars qui ont lui donné une seconde vie, tient à la distance. Le platonisme instancie ce distanciellement par sa fameuse coupure des plans. A l'humain, le mouvement, le devenir irrationnel, au pays des concepts calme, les essences immuables (une autre leçon, pour le simple pékin, de la *similitudo* des jeux olympiques). Pythagore est une manière d'envisager cette disparité qui n'est pas, comme le signale la fable des panégyries, dissemblance. Raconter des histoires, inventer des mythes, produire des analogies sont autant de stratégies qui disent que les deux plans entretiennent des relations plus subtiles qu'une simple antiposition. Avec Augustin, cette distance se double d'une appréciation

³³⁶ ed. Webb, 7, 8, p. 102, 6-10.

affective, elle est vécue comme un scandale, comme une douloureuse séparation.

Hiérothée personnifie parfaitement cette connaissance par connaturalité, abolissant la distinction de l'objet et du sujet, cette non-coïncidence qui préoccupait Augustin lorsqu'il venait à se demander si seuls les sages pouvaient connaître la sagesse³³⁷. Une postérité paradoxale de ce genre de raisonnement échoit au néoplatonisme aristotélisant qui caractérise notamment « l'école dominicaine allemande ». Ainsi Eckhart de Hochheim affirme-t-il, dans une thèse centrale dans l'économie de sa pensée, l'identité de la connaissance et du sujet de la connaissance. Le juste connaît la justice parce que lui-même est juste,

« Adhuc autem sciendum iustus per hoc scit et cognoscit iustitiam quod ipse est iustus, sicut habens habitum virtutis scit ea quae virtutis sunt et quae secundum virtutem agenda per hoc quod est virtuosus ... Unde Hierotheus didicit divina patiando, non discendo ab extra, ut ait Dionysius ».

En outre il faut savoir que le juste sait et connaît la justice parce qu'il est lui-même juste, tout comme celui qui a acquis l'habitus de la vertu sait ce qui relève de la vertu et ce qu'il faut faire selon la vertu, du fait même qu'il est lui-même vertueux ... De là vient qu'Hiérothée apprend les mystères divins par un pâtre, non par un apprentissage de l'extérieur, comme le dit Denys³³⁸.

³³⁷ Cf. supra.

³³⁸ *Magistri Echardi Expositio sancti evangelii secundum Iohannem*, ed. K. Christ, B. Decker, J. Koch, H. Fischer, L. Sturlese, A. Zimmermann, W. Kohlhammer, Stuttgart 1994 (Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke* 3), I, v. 18, n. 191, pp. 159-160, ll. 15-2. Eckhart de Hochheim, *Commentaire sur le prologue de Jean*, trad. et notes par A. de Libera, E. Wéber, E. zum Brunn, Paris, Cerf, 1989 (*L'oeuvre latine de Maître Eckhart* 6), p. 345. Cf. J. Casteigt, *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 2006. Ce livre traite précisément de la relation entre le connu et le connaissant. Le passage cité d'Eckhart est plus spécialement discuté, pp. 88-90, 98-99 ; voir aussi annexe 3 : « pourquoi l'exemple du juste et de la justice ? », pp. 411-435.

Ulrich de Strasbourg place la sagesse tout entière dans la théologie, car ses attributs aristotéliens qui constituent le premier sens possible de cet item verbal, selon le prologue du *Commentaire au livre de la Sagesse*, ressortissent tous au divin. Partant, elle tient de la connaissance affective (*scientia affectiva*) par une sorte de schème conceptuel entrecroisant Aristote, pour le contour de la sagesse, et le ps. Denys, pour son mode de connaissance³³⁹.

La deuxième définition du prologue pointe donc très précisément une manière de pensée dont la tradition dominicaine offre une riche déclinaison.

Secundo apud theologos accipitur sapientia pro dono supernaturali sive infuso per quod homo noticiam habet divinorum et humanorum, ex inspiratione speciali vel ex quadam vicinitate gratiosa ad Deum. Quaedam dicit Dionysius, 2 cap. 9 *De divinis nominibus*, quod Hierotheus patiando divina didicit divina.

Or, même si le voisinage d'idées pourrait suggérer l'hypothèse gracieuse d'un lien entre « l'école allemande » et ce passage d'Holkot, qu'autoriserait par ailleurs factuellement la contemporanéité de ces pensées³⁴⁰, les faits textuels sont plus têtus. Thomas d'Aquin se sert aussi — et presque canoniquement — de l'exemple de Hierothée pour réfléchir sur la connaissance par connaturalité³⁴¹. Mais c'est dans un passage du *Tertie Thome* que se lit de manière tout à fait limpide la source de cette remarque sur Hiérothée et qui, en quelque sorte, donne le fin mot de la définition bipartite de la sagesse, considérée sous son angle épistémique :

³³⁹ Cf. A. de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, Vrin, 1990, pp. 48-49 qui cite Ulrich de Strasbourg, *De summo bono*, I, 1, 7 ed. B. Mojsisch, F. Meiner, Hamburg 1989) ; voir aussi I, 1, 2 et I, 2, 4. Cf. A. Palazzo, « La sapientia nel *De summo bono* di Ulrico di Strasburgo », « *Quaestio* », 5 (2005), pp. 495-511.

³⁴⁰ Le voyage de Berthold de Moosburg à Oxford pourrait d'ailleurs offrir une éventuelle validation de cette hypothèse.

³⁴¹ *Summa theologiae*, II-IIae, q. 45, a. 2, resp., ed. P. Caramello, Marietti, Torino 1962, t. 2 p. 229a (citation cf. *De divinis nominibus* II, 1, Patrologia graeca 3, 648b). Albert le Grand fait de cette connaissance le genre épistémique suprême dans son *Commentaire des Noms divins* (*Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. P. Simon 1972, *Opera omnia* 37, 1, p. 91) : « Hierotheus commendat autem cognitionem ipsius de divinis ex tribus ... et quod est excellentius, ex affectione circa divina multa sibi divinitus revelata sunt, quae quasi per experientiam cognovit. »

Haec autem sufficientia in quibusdam quidem est per studium et doctrinam, adjuncta vivacitati intellectus, et talis sapientia a philosopho ponitur virtus intellectualis in 6 Ethic. Sed in quibusdam talis sufficientia accidit per quamdam affinitatem ad divina, sicut dicit Dionysius de Hierotheo quod patiando divina, didicit divina³⁴².

Pour certains, cette autarcie s'atteint par l'étude et l'apprentissage et est solidaire d'une vivacité intellectuelle, et telle est la sagesse que le Philosophe range parmi les vertus intellectuelles (*Ethique VI*). D'autres, en revanche, soutiennent qu'une telle autarcie arrive par une affinité des choses divines, comme le dit Denys de Hiérophée qui éprouvant les choses divines, les enseigna.

³⁴² Sent., III d. 35, q. 2 a. 1, qc. 3, sol. 1, nn. 112-113, p. 1193.

Conclusion

Ce contexte, ce réseau textuel, cet enchevêtrement des sources, dessinent un espace précis de compréhension de la logique textuelle du prologue au *Commentaire du livre de la Sagesse*. Renvoyant dos à dos les deux conceptions spécifiquement épistémiques de la sagesse, même si leur mode d'appréhension cognitif diffère, le prologue organise la possibilité d'un déplacement de sens, de l'horizon contemplatif à la vie morale. Pythagore pourrait suggérer ce passage, comme le montre à l'évidence la longue portée de l'investissement augustinien de cette figure séminale. Pythagore serait alors le nom de l'humilité assumée. Le philosophe est ainsi baptisé parce qu'il sait qu'il ne sait pas la sagesse divine. Enté sur cet au-delà inaccessible aux seules forces de la raison humaine, l'homme s'ouvre alors à un travail intérieur, se met en disponibilité mentale, et la connaissance la plus haute qu'il puisse détenir, il la reçoit, il en éprouve le don.

Par les résonances textuelles qu'il organise, les citations muettes de Thomas d'Aquin, la réécriture du passage d'Augustin, le prologue d'Holcot invite à une lecture descriptive, dénuée d'un jugement de valeur portant sur l'histoire de l'invention du nom 'philosophe'. Cette lecture évite aussi le travestissement théologique, cette facilité téléologique qui consiste à lire un texte avec une idée en tête — fût-elle divine. Factuellement, Pythagore détient une fonction d'illustration de la première définition. Or, si cet exemple semble plutôt invalider la manière dont Aristote envisage la sagesse, il ne s'agit d'aucune revendication théologique, comme le montre la logique textuelle du prologue. En effet, la définition suivante de la sagesse, la sagesse comme don, c'est-à-dire comme connaissance divine, n'infirme pas la première définition, mais déploie en un jeu de miroirs une conception structurellement identique de la sagesse comme connaissance de ce qu'il y a de plus élevé. Ces deux

définitions peuvent se lire à l'image du texte thomiste qui propose deux possibilités d'atteindre à la *sufficiëntia*. L'exemple de Pythagore se pare d'une marque de distanciation de la définition aristotélicienne. Comme on l'a déjà noté dans le premier chapitre, ce développement sur la sagesse passe subrepticement de la sagesse au sage. Or, l'anecdote exemplaire signifie explicitement que Pythagore ne fait pas profession de sage, mais de philosophe. Il appert donc que le *sapiens* ne ressortit pas au genre de sagesse omnisciente que lui destine la *Métaphysique* et l'*Éthique nicomaquéenne*.

Le texte du prologue ne s'arrête pas sur la mise en relation des deux premières définitions qui sont ainsi neutralisées. Il continue en ne proposant rien moins que de définir la sagesse du livre biblique comme la sagesse morale de ceux qu'il appelle « stoici ». Dans le mouvement du prologue, l'histoire de Pythagore ne saurait constituer les prolégomènes d'une répudiation de la sagesse humaine, ou sous une forme plus subtile de rejet, son intégration, sa subsomption dans le complexe sapientiel divin, dont la formule « *verus philosophus est amator dei* » en constitue la marque à défaut d'en être l'emblème flamboyant.

Pythagore représente le début de la philosophie. Sa figure exemplaire la met en scène. Il est assez curieux de constater la longue durée de cette assertion. Ainsi, un texte récent tentant de dégager les spécificités de la figure du philosophe commence-t-il par raconter l'histoire de Pythagore qui occupe d'ailleurs une position de seuil particulièrement significative ; c'est la première citation du prologue du premier livre consacré exclusivement à l'exemple et à l'exemplarité dans la philosophie médiévale³⁴³. L'espace hypersymbolique de cette citation rend encore plus admiratif de la force au long cours des jeux de mots. Car au fond, l'humour, ou très précisément l'ironie, inaugure une nouvelle manière de philosopher — et comment ne pas penser sous cet aspect au second fondateur de la philosophie (occidentale) ?

³⁴³ Th. Ricklin, « Introduction », dans : *Exempla docent*, pp. 7-19.

³⁴⁴ Si Pythagore trouve le mot, Socrate invente la manière. Et c'est un peu de cette grâce que l'*exemplum Pythagorae*, au sens français du terme, perpétue.

³⁴⁴ Cf. G. Vlastos, *Socrate : ironie et philosophie morale*; trad. C. Dalimier, Paris, Aubier, 1994.

chapitre 3

la patience est la mère des vertus et le sage son archétype

Le sage hante les définitions de la sagesse. La première définition du prologue au *Commentaire du livre de la Sagesse* promet un bougé paradigmatique. Il n'y est en effet pas tant question de la sagesse, en tant que telle, que du sage.

Ce passage constitue le moment signifiant du prologue et souligne la finalité du livre, pratique et propice à la conversion, visant au changement de comportement. Ce n'est pas la sagesse abstraite qui compte, mais son porteur, sorte de wisdombearer. Le sage devient ainsi une fonction incarnative. Personnage conceptuel qui façonne un horizon de perfection, il présente une figure désincarnée qui pointe un idéal humain³⁴⁵. Désigné ainsi, indexé au cours de la progression du *proficiens*, le chemin qui mène à la réalisation de soi comme sage trace une pédagogie et ouvre à une pragmatique de la sagesse.

³⁴⁵ « Les philosophes grecs dépeignaient, sous le nom de sage, un être idéal sur lequel ils accumulaient toutes les perfections », E. Bréhier, « Le sage antique » dans : C. Bouglé, E. Bréhier et alii, *Du sage antique au citoyen moderne*, Paris, Armand Colin, 1921, préface de P. Lapie, p. 1.

Dans ses premières lignes, le prologue du *Commentaire au livre de la Sagesse* organise donc le passage subreptice, mais intensément signifiant, d'une notion abstraite désignée comme *sapientia* à une notion personnifiée soit sous forme impersonnelle : *sapiens*, soit par un nom propre : Pythagore.

Selon le prologue, la figure du sage, considéré comme parfaitement vertueux, *perfecte virtuosus*, exprime, au plus juste, la conception de la sagesse que vise le livre biblique.

Tertio modo accipitur sapientia apud stoicos et morales philosophos sicut fuerunt Socrates, Seneca et Boethius, qui nihil aliud vocant sapientiam quam collectionem virtutum intellectualium et moralium, et isto modo sapiens idem est quod perfecte virtuosus. Unde de sapiente sic accepto, loquitur Seneca in libello quodam qui intitulatur : *Quod in sapiente non cadit iniuria*. In quo libro probat quod sapiens non potest offendi et quod sapientis animus semper est in tranquillitate et quod cor sapientis est sicut adamans et multa talia, de quibus alias erit sermo.

Et sic videtur mihi quod accipit sapientiam autor huius libri. Cuius ratio est quod nomen libri communiter accipitur a materia de qua tractatur. Modo in hoc libro non tractatur praecise nec principaliter de aliqua virtute intellectiva vel morali, sed de omni virtute. Et ideo, nomen sapientiae non hic ponitur pro dono supernaturali nec pro virtute intellectuali, sed pro summa virtutum totali.

L'allure stoïcienne du sage biblique

Les chapitres précédents ont étayé la labilité conceptuelle de la définition de la sagesse dont l'orientation définitionnelle manifeste la substitution d'un discours moral à un discours métaphysique et théologique. La sagesse n'est plus comme pour Thomas d'Aquin ou pour Bonaventure de Bagnoreggio, une

connaissance certaine des premiers principes ou don divin, mais elle s'incarne en un engagement éthique qui confine au martyre, si l'on en juge par les *exempla sapientiae* que propose le texte : Socrate, Boèce et Sénèque. Or cette figure du sage ne reste pas nimbée d'incertaines ombres. Son contour est précisément assumé dans la référence explicite au sage stoïcien, *perfecte virtuosus*.

En outre, les deux précédents chapitres ont permis de dégager les ressorts rhétoriques et conceptuels qui forment l'effort de penser du prologue. En faisant apparaître son inscription contextuelle, elles ont mis en lumière le paysage conceptuel de cette démarche. Elles ont enfin conclu à une manière d'envisager la sagesse *ad personam*.

Description du sage

Le sage qui personnifie la sagesse dont traite, selon l'exégète Holkot, le *Livre de la Sagesse*, est un sage stoïcien. Outre l'attribution littérale qui figure dans le prologue (*apud stoicos*), deux éléments invitent à cette lecture.

En premier lieu, la description précise du sage : étant donné que la sagesse est une *collectio virtutum intellectualium et moralium*, le sage est « parfaitement vertueux » (*perfecte virtuosus*), ce qui invite à reconnaître l'importance de la *collectio virtutum*. Or, comme on le sait, l'un des traits essentiels du sage stoïcien tient en sa possession de toutes les vertus dès le moment où il en possède une. La dispute médiévale de la *connexio virtutum*, qui se fonde en majeure partie sur l'adage imputé aux « *stoyci* » « qui a une vertu, les détient toutes » (*qui unam virtutem habet omnes habet*), rappelle incessamment ce point par ailleurs parfaitement commun, comme en témoigne le ch. 33 du *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais³⁴⁶.

Un second argument en faveur de cette identification stoïcienne provient d'un autre élément textuel. Le prologue amorce, par un dialogue de Sénèque, le profil d'un sage insensible à l'*iniuria* et à l'offense (*contumelia*) :

³⁴⁶ Cf. le *compendium* des opinions stoïciennes des ch. 26 à 33.

sapiens non potest offendi et quod sapientis animus semper est in tranquillitate et quod cor sapientis est sicut adamans et multa talia, de quibus alias erit sermo.

Le sage ne peut être offensé, son esprit est toujours en repos et son cœur est comme du diamant.

Compendium sapience (leçon 55)

Un renvoi intratextuel promet un développement *ad hoc* (*de quibus alias erit sermo*). Or, la leçon 55, consacrée notamment au verset *videbunt finem sapientis* (*Sg* 4, 17), dédie une réflexion aux attendus de la sagesse et constitue de la sorte une manière de traité *de sapientia* rudimentaire. Ce *compendium de sapientia* organise son développement en quatre points : il s'agit d'abord d'apprendre de quelle manière s'acquiert la sagesse, puis quel signe la rend manifeste, à travers quels actes elle s'exerce, et enfin quel fruit on en retire. Il s'attache à faire de la *patientia* « le signe de la sagesse » ; il l'assure par des larges citations du *De constantia sapientis* de Sénèque avant de finir par distinguer, avec Boèce, le vrai philosophe de son usurpateur.

Afin de proposer un terrain propice à l'analyse, il convient, en premier lieu, de donner à lire ce développement sur la sagesse dans son entier et dans sa version manuscrite. Le commentaire s'attachera ensuite à situer le propos du texte (la sagesse comme effort de pensée ; la *patientia* comme signe de la sagesse) dans son contexte citationnel et notionnel. Cette mise en situation permettra non seulement de mesurer la richesse textuelle qui sourd des allusions citationnelles, mais aussi d'apprécier les constructions conceptuelles que propose ce passage et d'en mesurer les résonances. Elle est de surcroît rendue nécessaire par la nature même de ce *compendium* qui se présente comme un collage de citations. Or, celles-ci subissent quelques menues altérations qu'une lecture attentive des sources met en évidence. C'est sans

doute dans ce travail du texte que se marque la différence entre la source et sa lecture, entre l'origine et la citation, ce subreptice travail de réécriture qui signe l'orientation conceptuelle proposée par ce bref traité de la sagesse.

Ainsi espère-t-on mesurer dans son épaisseur doublement historiée et critique (par le travail sur les citations d'Holkot et une mise en perspective critique), la double affirmation, explicite et implicite, que promeut la lecture du prologue d'Holkot et de la leçon cinquante-cinq : le sage, c'est-à-dire le parfait vertueux, est le sage stoïcien ; le sage est construit comme un modèle de comportement, fondateur du discours moral.

La lettre du texte

Établir la lettre du texte qui sert de base à ces réflexions constitue le préalable nécessaire à cette double évaluation. La leçon cinquante-cinq porte sur deux versets du *Livre de la sagesse* (Sg 4, 17-18)

Videbunt enim finem sapientis et non intelligent quid cogitaverit de illo deus et quare munierit³⁴⁷ illum dominus./
Videbunt enim et contemnent illos autem dominus irridebit.

Ils verront la fin du sage et ne comprendront pas ce que Dieu avait pensé à son sujet ni pourquoi le Seigneur l'avait protégé. Ils verront en effet et mépriseront, mais le Seigneur se rira d'eux.

Après l'analyse littérale de ces deux versets bibliques, le *Commentaire au livre de la Sagesse* propose un *compendium de sapientia*.

³⁴⁷ minuerit B, *sed corr. infra*] « quare videlicet Dominus munierit martyrem armis fidei secundum glossam. Ex hoc apparet quod litera debet esse munieri et non minuerit », Y (reprint Hagenau).

Nota de sapiencia]

B 189vb Videbunt, inquit, finem sapientis. Sapiens sicut dicit Isidorus 10 *Ethic.* dictus est a sapore, quia sicut gustus aptus est ad discernendum sapes ciborum, sic sapiens ad | dinoscenciam rerum atque causarum; eo quod unumquodque 5 dinoscat atque sensum veritatis discernat. Cui contrarius est insipiens, eo quod sit sine sapore nec alicuius discrecionis vel sensus, cum ergo nullus sit sapiens a natura, sicut dicit Aristoteles 6 *Ethicorum* cap. 8.

10 Circa sapienciam quatuor sunt attendenda, videlicet quis 10 sit modus sapienciam adquirendi, quid signum sapienciam cognoscendi, quid opus sapienciam exercendi, quis fructus sapienciam possidendi.

Primo ergo de modo sapienciam adquirendi. Sciendum 15 quod ipsa non acquiritur sine amore, sine labore, sine humilitate, sine stabilitate.

De primo Augustinus, *De moribus ecclesie et manicheorum*, lib. 1, cap. 29 : sapiencia, si non totis viribus 20 concupiscatur, inveniri non potest, amore queritur, amore 20

Nota de sapiencia],2 inquit] *om.* Z | Sapiens] enim *add.* Z 3 dictus] denominatus Z 5 dinoscenciam...causarum] dinoscendum res et rerum causarum Z 8 vel] sive Z | ergo] enim Z 15 ergo] igitur Z | sapienciam adquirendi] *inv.* Z 19 manicheorum] monachorum Z

Nota de sapiencia],2 Sapiens...5 causarum] Sapiens dictus a sapore; quia sicut gustus aptus est ad discretionem saporis ciborum, sic sapiens ad dinoscentiam rerum atque causarum; quod unumquodque dinoscat, atque sensu ueritatis discernat. Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum siue Originum libri XX*, 10, 240 (ed. W.M. Lindsay). 18 Augustinus] *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, I, XVII, 31-32 (ed. Bauer 1992, CSEL 90, pp. 35-36). Nam si sapientia et ueritas non totis animi uiribus concupiscatur, inueniri nullo pacto potest. At si quaeratur, ut dignum est, subtrahere sese atque abscondere a suis dilectoribus non potest. Hinc est illud, quod in ore habere uos soletis, quod ait : petite et accipietis, quaerite et inuenietis, pulsate et aperietur uobis. Nihil est occultum, quod non reueletur. Amore petitur, amore quaeritur, amore pulsatur, amore reuelatur, amore denique in eo quod reuelatum fuerit permanetur.

revelatur, amore in ea permanetur; et *Sapientia* 8: hanc amavi et exquisivi a iuventute mea, etc. Unde metricè dicitur :

Disce libens et eris sapiens et honore frueris
 25 quod fieri queris disce libens et eris.

Primo ergo requiritur amor.

Secundo labor. Unde narrat Hugo *Didascalicon*, parte secunda, quod apud veteres lecticam philologie quatuor persone supportabant, due in specie iuvenum precedentes et
 30 due in specie puellarum sequentes. Iuvenes dicebantur amor et labor; puelle cura et vigilia. In labore est ut agas, in amore ut proficias, in cura ut providas, in vigilia ut attendas. Unde narrat Iohannes in *Policratico*, libro quatto, quod gentiles
 35 veteres sapienciam quasi omnium deorum principem coluerunt et eius imaginem pro foribus omnium templorum depinxerunt. Et iuxta imaginem ista verba scripserunt : Usus me genuit, memoria peperit, sophiam me vocant Greci, vos sapienciam. Ego odi stultos homines et ignava opera et frivolas sentencias. Et hoc est quod dicitur *Proverbia* 2 : si

21 et] *om.* Z 22 etc] *om.* Z 26 ergo...amor] igitur quaeritur amore Z 27 Didascalicon] De dascalicon B libro 2 *add.* Z 28 philologie] philosophiae Z 30 dicebantur] dicebant Z 33 Iohannes] Hieronymus Z in] suo *add.* Z 36 imaginem] eius *add.* Z 37 memoria] me *add.* Z 38 ignava] ignavia Z

21 hanc...22 etc] *Sg* 8, 2 24 Disce...25 eris] *loc. non invenitur* 28 apud...32 attendas] *Didascalicon de studio legendi*, III, 17 (ed. Ch. H. Buttmer, p. 68). isti sunt quattuor pedisequi qui portant lecticam philologie, quia mentem exercent cui sapientia presidet. cathedra quippe philologie sedes est sapientie, que his suppositis gestari dicitur, quoniam in his se exercendo promouetur. sunt quidam qui putant per cathedram philologie humanum corpus significari, cui anima rationalis presidet, quod ministri quattuor portant, id est quattuor elementa componunt, e quibus duo superiora, id est ignis et aer, actu et nomine masculina sunt, duo uero inferiora, id est terra et aqua, feminina. 33 quod...39 sentencias] Vnde et philosophi ueteres imaginem sapientiae pro foribus omnium templorum pingi, et haec uerba scribi debere censuerunt: Vsus me genuit, peperit Memoria; Sophiam me uocant Graii, uos Sapientiam. Et haec item: Ego odi homines stultos et ignaua opera et sophisticas sententias. (ed. K.S.B. Keats-Rohan, 39 si...44 prudencia] *Pr* 2, 3-6

sapienciam invocaveris et inclinaveris cor tuum prudencie, si
 quesiris eam tanquam pecuniam et sicut thesauros effoderis
 illam, | tunc intelliges timorem domini et scienciam dei
 invenies, quia dominus dat sapienciam et ex ore eius sciencia
 et prudencia. Sapiencia in scriptura figuratur per aurum quod
 inter metalla profundius generatur in terra et cum maiori
 labore effoditur.

Tertio ad acquirendam sapienciam requiritur humilitas. Et
 de hoc loquitur Augustinus lib. 3 *De natura et origine anime*
 10 *ad Vicencium* in principio : quantum apparet ex donis ingenii
 que iam tibi largitus est deus, profecto sapiens eris si te non
 esse credideris atque ut sis ab illo qui facit sapientes pie,
 suppliciter instanterque poposceris et malueris errore non
 decipi quam errantium laudibus honorari. Et ideo, cum
 quidam antiquitus de modo discendi interrogaretur, sic
 respondit, sicut recitat Hugo in suo *Didascalicon* ubi prius :
 55 mens humilis, studium querendi, vita quieta, scrutinium
 tacitum, paupertas, terra aliena. Hec reserare solent multis
 obscura legendo. De studio vero et humili voluntate discendi
 20 quam habuit Plato, scribit Ieronimus in *Epistola ad*

43 sciencia et] *om. Z* 47 Et...48 loquitur] Unde *Z* 50 iam] *om. Z*
 51 esse] *om. Z* | ut] *om. B* 54 discendi] dicendi *Z* | sic] *om. Z*
 57 reserare] referare *Z* 59 habuit Plato] *inv. Z* | in Epistola] *om. Z*

48 Augustinus] *De natura et originae animae*, III, 1, 1, p. 359, 10-17, ed.
 C.F. Vrba / J. Zycha, 1913, CSEL 60. 56 mens...58 legendo] Hugues de
 Saint Victo- *Didascalicon de studio legendi*, III, 12 (ed. Buttimer, p. 61).
 Sapiens quidam cum de modo et forma discendi interrogaretur: Mens,
 inquit, humilis, studium querendi, uita quieta, scrutinium tacitum,
 paupertas, terra aliena, hec reserare solent multis obscura legendi.
 audierat, puto, quod dictum est: Mores ornant scientiam, et ideo preceptis
 legendi, precepta quoque uiuendi, adiungit, ut et modum uite sue et studii
 sui rationem lector agnoscat. illaudabilis est scientia quam uita maculat
 impudica. et idcirco summopere cauendum ei qui querit scientiam, ut non
 negligat disciplinam.

60 *Paulinum presbiterum* [53, 1] : <Si Plato Aegyptium et
Architam Tarentinum> eandemque horam italie que
quondam grecia dicebatur laboriosissime peragravit, ut qui
athenis magister erat et potens, cuiusque doctrinas gignasia
personabant. Fieret peregrinus atque discipulus malens aliena
65 verecundia addiscere quam sua impudenter ingerere, *Prov.*
11 : ubi est humilitas ibi est sapiencia.

Quarto requiritur stabilitas et perseverancia in
addiscendo : unde antiquos philosophos usque ad mortem
legimus studuisse. Unde Valerius libro 8 capitulo 7:
70 Carneades laboriosus ac diuturnus sapiencie miles fuit.
Siquidem expletis nonaginta annis idem illi vivendi et
philosophandi finis fuit. Socrates nonagintaquattro annum
agens nobilissimum librum scripsit. Chrisippus octaginta
anno exactissime subtilitatis volumen scripsit, Sophocles
75 prope centesimo decimo anno agens, Simonides octaginta
anno carmina scripsit de stabilitate studii Archimedis, que
nos modo Archimedes dicimus, sicut credo. Ita narrat
Valerius | Archimedis quoque fructuosam industriam
dicerem fuisse, nisi eadem illi et dedisset vitam et abstulisset.

10

B 190eb

20

60 presbiterum] sub his verbis *add.* Z | Si...61 Tarentinum] *om.* B
61 horam] oram Z **62** quondam] magna *add.* Z **63** gignasia] academiae
gymnasia Z **65** verecundia addiscere] verecunde discere Z **69** capitulo
7] *om.* Z **71** et philosophandi] philosophandique Z **73** Chrisippus]
grissinus B **76** scripsit] conscripsit Z **77** Ita] idem Z
78 industriam...79 fuisse] fuisse industriam dicerem Z

60 Si...65 ingerere] Cf. *Epistulae*, 53, 1 (ed. I. Hilberg, p. 443). Sic
pythagoras memphiticus uates, sic plato aegyptum et <propter> archytam
tarentinum eam quoque oram italiae. quae quondam magna graecia
dicebatur, laboriosissime peragravit, ut, qui athenis magister erat et potens
cuius que doctrina academiae gymnasia personabant, fieret peregrinus
atque discipulus, malens aliena uerecunde discere quam sua aliis
impudenter ingerere. **70** Carneades...fuit] Ualerius Maximus, *Facta et
dicta memorabilia*, VIII, 7, 5 : "Carneades laboriosus et diuturnus
sapientiae miles, si quidem XC expletis annis idem illi uiuendi ac
philosophandi finis fuit, ita se mirifice doctrinae operibus addixerat, ut,
cum cibi capiendi causa recubisset, cogitationibus inhaerens manum ad
mensam porrigere obliuisceretur". *Policraticus*, II, 7, 13 (ed. Webb, p.
149).

Captis enim Syracusis Marcellus machinationibus eius diu ac multum victoriam suam inhibitam senserat, eximia tamen hominis prudentia delectatus ut capiti illius parceretur edixit. Pene tantum glorie in Archimede reservato quantum in oppressis Syracusis reponens, ac is dum oculis et animo in terram defixis formas describeret, militi qui predandi gracia domum irruerat, stractoque super caput gladio, quisnam esset, interrogabat. Propter nimiam cupiditatem investigandi vel quod requirebat, nomen suum indicare non potuit, sed
 10 protecto manibus pulvere: Noli, inquit, obsecro istum circulum disturbare. Ac proinde quasi negligens imperii victoris, obtruncatus sanguine suo artis sue lineamenta confudit. Quo accidit ut propter studium modo donaretur vita, modo spoliaretur, *Ecclus. sexto: Filii a iuventute tua excipe doctrinam et usque ad canos invenies sapienciam.*
 Sic ergo patet quis sit modus sapienciam acquirendi.

Secundo videndum est de signo sapienciam cognoscendi. Ubi notandum quod apud stoicos signum sapientie fuit
 20 paciencia. Unde Seneca ad Serenum in libro qui sic intitulatur *Quod in sapientem non cadit iniuria* dicit sic: Epicurus ait iniurias tolerabiles esse sapienti, nos autem iniurias non esse. Nec dicas hoc nature repugnare: non negamus rem incommodam esse verberari et impelli et

81 inhibitam] inhabitam Z 83 Pene] poenae Z 84 is dum] dum is Z | et animo] animoque Z 85 militi qui] militique Z 86 stractoque] extractoque Z 88 requirebat] quaerebat Z 90 disturbare] deturpare Z quasi] om. Z 91 artis...lineamenta] lineamenta artis suae Z 92 propter] idem Z 94 excipe] accipe Z 99 ad Serenum] om. Z 100 dicit sic] inv. Z

93 Filii...94 sapienciam] *Eccl.* 6, 18. 101 ait...106 virtute] ait iniurias tolerabiles esse sapienti, nos autem iniurias non esse. Nec enim est quod dicas hoc nature repugnare: non negamus rem incommodam esse verberari et impelli et aliquo membro carere, sed omnia ista negamus iniurias esse; non sensum illis doloris subtrahimus, sed nomen iniuriae, quod non potest recipi virtute salva. *De constantia sapientis*, 16, 1-2, ed. L. D. Reynolds (*Dialogorum libri duodecim*) Oxford 1977, p. 34, 25-31.

aliquo membro carere, sed omnia negamus iniurias esse; non
 105 sensum illis doloris subtrahimus, sed nomen iniurie, quod
 non potest recipi salva virtute. Unde secundum eundem
 ibidem ista consequentia non valet: aliquis mihi facit
 iniuriam, ergo ego accipio iniuriam. Ponit enim instancias
 per exempla. Esto quod aliquis rem quam de villa mea
 110 subripuit in domo mea ponat, ille furtum fecit, ego nihil
 perdidit. Si quis cum uxore sua tamquam cum | aliena
 concumbat, adulter erit, quamvis illa adultera non sit. Aliquis
 mihi venenum dedit, sed vim suam remixtum cibo perdidit:
 115 sceleri se obligavit, etsi non nocuit. Non minus latro est cuius
 telum opposita veste elusum est. Omnia scelera etiam ante
 effectum operis, quantum culpe satis est, perfecta sunt.
 Eodem modo, licet aliquis inferat iniuriam sapienti, sapiens
 eam non recipit. Multa enim sunt que iniuriam submovere
 possunt.

120 Secundo quod in sapientem non cadit contumelia sic
 persuadet. Multa enim que videntur contumelie non sunt, sed
 fiunt vicio interpretantis, si aliquis dicat sibi contumeliam
 fieri ab aliquo qui sibi non assurgit. Ponit ergo tale

B 191va

10

20

104 omnia] ista *add.* Z **105** subtrahimus] detrahimus Z **106** virtute]
 veritate Z **107** mihi facit] homo facit mihi Z **113** venenum dedit] *inv.* Z
117 sapienti] *om.* Z **122** vicio] vitia Z

107 aliquis...116 sunt] Hoc loquo intelligere nos oportet posse evenire ut
 faciat aliquis iniuriam mihi, et ego non accipiam: tamquam si quis rem,
 quam e villa mea surripuit in domo mea ponat, ille furtum fecerit, ego
 nihil perdiderim...Si quis cum uxore sua tamquam cum aliena concumbat,
 adulter erit, quamvis illa adultera non sit. Aliquis mihi venenum dedit, sed
 vim suam remixtum cibo perdidit: venenum illo dando scelere se
 obligavit, etiam si non nocuit. Non minus latro est cuius telum opposita
 veste elusum est. Omnia scelera etiam ante effectum operis, quantum
 culpae satis est, perfecta sunt. *De constantia sapientis*, 7, 3-5, ed. cit., pp.
 25-26, 26-6.

exemplum : pueri aliquando feriunt parentes, expuunt
 matrem et lacerant et tamen nullus dicit eos contumeliam 125
 intulisse. Et subdit : Quem animum nos adversus pueros
 habemus, hunc sapiens adversus omnes, quibus etiam post
 iuventam canosque puerilitas est. Et addit quod inter eos et
 pueros non est differentia nisi quod in maioribus errant
 voluptatem secuti, nulla ratione regulati. Si queratur ab eo 130
 "quare sapiens si non accepit iniuriam nec contumeliam,
 punit eos qui talia sibi vel aliis inferunt". Respondit : "et non
 10 se ulciscitur, sed illos emendat." Nec tamen aliquis medicus
 irascitur fronetico. Quis febricitantis et a frigida prohibiti
 maledicta in malam partem accipit? Hunc affectum adversus 135
 omnes habet sapiens quem adversus egros suos medicus. Scit
 sapiens omnes hos qui togati purpuratique incedunt valentes,
 coloratos sed tamen male sanos esse, quos non aliter videt

124 parentes] parientes Z | expuunt] in *add.* Z **128** est] mea B
130 queratur] quaeritur Z **131** sapiens si] *inv.* Z | contumeliam] quare
add. B **132** eos] *om.* Z **133** Nec...134 fronetico] quis enim phrenetico
 medicus irascitur Z **136** egros suos] *inv.* Z | Scit] sit B **138** sed tamen]
om. Z

124 pueri...126 intulisse] Simul illud cogitat, omnes inferiores
 esse quam ut illis audacia sit tanto excelsiora despiciere. Contumelia a
 contemptu dicta est, quia nemo nisi quem contempsit tali iniuria notat;
 nemo autem maiorem melioremque contemnit, etiam si facit aliquid quod
 contemnentis solent. Nam et pueri os parentum feriunt et crines matris
 turbavit laceravit que infans et sputo adpersit aut nudavit in conspectu
 suorum tegenda et verbis obscenioribus non pepercit, et nihil horum
 contumeliam dicimus. 11, 2 ed. cit., p. 30, 4-8. **126** Quem...128 est]
 Quem animum nos adversus pueros habemus, hunc sapiens adversus
 omnes, quibus etiam post iuventam canos que puerilitas est. 12, 1 p. 30,
 19-21. **131** quare...133 emendat] quare, si non accepit iniuriam sapiens
 nec contumeliam, punit eos qui fecerunt? Non enim se ulciscitur, sed illos
 emendat. 12, 3, p. 31, 12-14. **133** Nec...139 intemperatos] quis enim
 phrenetico medicus irascitur? quis febricitantis et a frigida prohibiti
 maledicta in malam partem accipit? hunc affectum adversus omnis habet
 sapiens, quem adversus aegros suos medicus, quorum nec obscena, si
 remedio egent, contrectare nec reliquias et effusa intueri dedignatur nec
 per furorem saevientium excipere convicia. Scit sapiens omnis hos, qui
 togati purpurati que incedunt ut valentes, coloratos male sanos esse, quos
 non aliter videt quam aegros intemperantis. 13, 1-2, p. 31, 17-26.

140 quam egros quam intemperatos. Non respicit quid homines
 turpe iudicent aut miserum, non ita qua populus, sed ut sidera
 contrarium mundo iter incendunt, ita hic adversus opinionem
 omnium vadit. Hec ille. Signum ergo sapientie secundum
 145 stoicos est non pati ad iniurias. Unde Boethius, 2 *De
 consolatione* prosa 7, narrat de quodam qui false assumpsit
 sibi nomen philosophi. Ad istum casu accessit quidam et
 dixit se velle experiri an vere esset philosophus si illatas
 iniurias leviter patienterque sustineret. Ille ergo paulisper
 patientiam assumpsit, acceptaque contumelia velut insultans : 10
 iam tandem, inquit, intelligis me esse philosophum. Cui ille
 150 nimium mordaciter: intellexeram, inquit, si tacuisses, quasi
 diceret : si tacuisses, putassem te philosophum. Nunc autem
 quin de tua patientia quaeris vanam gloriam, scio quia
 philosophus non es. Et inde accipitur hoc vulgare proverbium
 : si tacuisses, philosophus fuisses. *Ecclus. 20: Homo sapiens*
 155 *tacebit usque ad tempus, lascivus autem et imprudens non*
servabit tempus.

20

139 quam²] et Z **143** stoicos est] *inv.* B | pati] *om.* Z | Unde...156
 tempus] *illeg.* B

139 Non...142 vadit] non respicit, quid homines turpe iudicent aut
 miserum, non ita qua populus, sed ut sidera contrarium mundo iter
 intendunt, ita hic adversus opinionem omnium vadit. 14, 4, p. 33, 22-24.
154 Homo...156 tempus] *Eccl. 20, 7*

Le contexte

L'amour (*amor*), l'effort (*labor*), l'humilité et la *stabilitas*, associée par la suite à la persévérance (*perseverantia*), forment les quatre conditions de l'acquisition de la sagesse. La formulation de ces réquisits repose sur Augustin d'Hippone, pour l'amour (*De moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum*, I, 29). Pour l'effort, le *Didascalicon* (3, 17) et le *Policraticus* (4, 6) sont mis à contribution. Enfin, dans le point consacré à l'humilité, outre le *Didascalicon* (3, 12) et le *De nature et origine animae* (3, 1) d'Augustin d'Hippone, la postille biblique évoque la figure de Platon, via l'*Epistola ad Paulinum* (lettre 53, 1) de Jérôme de Stridon, et fait de ses pérégrinations loin de l'endroit qui l'avait rendu fameux, un exemple d'humilité. Une fois ouverte la porte du recours à la persuasion par l'exemple, le texte se laisse emporter et traite du quatrième point, c'est-à-dire la *stabilitas et perseverantia in addiscendo*, au moyen de ces seules anecdotes significatives dont la plus célèbre et la plus frappante est sans doute celle d'Archimède, double tragique de Thalès, n'obtempérant point aux injonctions de la soldatesque de service et payant de sa mort son zèle studieux (Valère Maxime, *Facta et dicta memorabilia*, 8, 7 [ext. 5]). Si la troisième partie de ce *compendium de sapientia* traite des dispositions pratiques de la sagesse et reprend de manière classique la tripartition usuelle en *informare mores, reprobare errores et ordinare inferiores*, la dernière partie accorde à celui qui désire la sagesse le *regnum perpetuum*.

Le portrait du sage que promet le prologue apparaît comme le deuxième point (*secundum est videndum*) et s'identifie en la manifestation de la sagesse (*signum sapientiam cognoscendi*). Il est essentiellement tiré de passages du *De constantia sapientis*, selon le titre donné aujourd'hui à ce dialogue, qui tracent une figure d'homme que l'outrage ne perturbe pas.

Le contexte textuel qui entoure cette leçon offre matière à curiosité. En effet, l'identification du *sapiens* biblique au sage stoïcien s'opère dans le contexte d'une condamnation sans équivoque et argumentée des opinions de

ceux que le *Livre de la Sagesse* désigne comme 'impies'. Les versets bibliques qui dessinent le fond de ce texte, cités ci-dessus, sont d'ailleurs particulièrement explicites. La leçon 55 fait partie du quatrième chapitre du *Livre de la Sagesse* dont le propos consiste, selon l'exégèse, à traiter en alternance des justes et des impies de sorte à faire ressortir, par contraste, leurs natures respectives :

Postquam Spiritus sanctus probavit adulterinae generationis foeditatem, hic commendat castae generationis honestatem, quia alternatim et vissimim agit, modo de iustis, modo de impiis, ut ex contrariorum comparatione utriusque natura reluceat (l. 44, p. 155).

Dans ces pages, le commentaire biblique ne cesse de s'efforcer de trouver des justifications aux éléments qui pourraient paraître entacher la crédibilité de la justice divine, la mort des jeunes gens par exemple. Or, pour la postille biblique, il vaut mieux mourir jeune mais sauvé, que jeune et damné, voire vieux, mais dépourvu d'honneur en raison de son impiété (l. 48). Un développement complémentaire occupe les leçons 50 à 52. Dans ce cas d'espèce — la mort prématurée — la justice divine se légitime par trois raisons (l. 50, p. 179) : Dieu lui offre son amitié (l. 50) ; la personne décédée est ainsi soustraite à la malice des prochains et évite d'en être contaminée (l. 51) ; la justice acquise est suffisante aux mérites (l. 52). Ainsi Dieu agit-il rationnellement comme en témoigne la justice qu'il déploie, leitmotiv qui affleure périodiquement dans cette postille au long cours. La leçon suivante organise une sorte d'interlude avant d'arriver au bloc textuel qui nous occupe. Elle vise à réfuter la négation de la providence divine, le triomphe de l'injustice dans un monde où les justes souffrent tandis que les hommes injustes règnent, qui émut autant « les philosophes que les poètes », à commencer par Boèce (l. 51, p. 183) ; l'effort intellectuel se concentre sur la question de l'efficace de la miséricorde divine. Ce chapitre biblique (*Sg* 4) se termine par un dernier argument contre les impies afin de les confondre définitivement. La technique d'antéposition entre brièveté de la vie des justes

et longueur de celle des réprouvés débouche sur une stigmatisation de la méprise des réprouvés qui, du fait même de leur ignorance, se trompent doublement quand ils jugent la vie des justes (l. 54, p. 190). Ceux-là sont d'abord désignés comme punissables, puis, pour les versets qui intéressent, en regard de la perfection des justes, ils sont aveugles et risibles. Enfin, selon la logique proverbiale du rira bien qui rira le dernier, une fois mort, ils endureront les sept sortes de peine, décrites dans la leçon 56.

Le contexte d'énonciation se caractérise donc par une forte teinte polémique et par le thème insistant de l'exception. Les raisons de la justice divine ne sont pas accessibles au plus grand nombre qui en retour se moque de ce qu'il ne comprend pas ; sage compris : « videbunt finem sapientis.. », « ils verront et mépriseront, mais le Seigneur se rira d'eux ».

Les quatre qualités psychiques de l'intellectuel

L'amour

Le développement consacré à la sagesse commence par nommer et cerner les quatre conditions de la sagesse. L'amour, l'effort, l'humilité et la stabilité, déclinée en persévérance forment les quatre réquisits de la sagesse, comme nous l'avons déjà indiqué. Leur modalité réciproque, laissée dans le vague, induit sans doute l'idée qu'elles sont mutuellement impliquées. Ainsi ne peut-on atteindre la sagesse si l'une des quatre conditions n'est pas remplie. Leur nombre même n'est cependant pas des plus assurés, puisque la stabilité est finalement déclinée en une persévérance, dont la portée est somme toute assez proche de l'effort (*labor*). Plus intéressante est la structure alternée de l'énumération, puisque de l'amour, qualité psychique fortement christianisante, le texte passe à l'effort, moins marqué, pour revenir à l'humilité, *bis repetita dim.*, avant de clore sur un éloge de l'effort intellectuel par le recours à des historiettes exemplaires qui mettent en scène divers philosophes antiques. Pour acquérir la sagesse, il faut donc faire preuve de volonté et d'amour, tout en sachant rester humble. Au gré d'une technique maintes fois répétée dans cette exégèse, ces conditions invitent moins à

réfléchir à une systématique de la sagesse qu'à énumérer, à égrener les conditions de la sagesse, selon une pratique de l'adjonction — ou de l'ajout, méthodologie conceptuelle assumée et consacrée par les *Essais* — qui dénote une perception continuiste, une conception de la pensée fondée sur l'intégration, et non sur l'opposition, que les chapitres précédents ont exposée.

Dans les notices de dictionnaire consacrées à la sagesse, Augustin d'Hippone est généralement crédité d'une conception de la sagesse (la vraie sagesse, *vera sapientia*) fondée sur l'amour qui se dit toutefois *charitas*. Aussi, malgré le bougé lexical, n'est-on guère étonné de le voir convoqué pour asseoir l'autorité de l'amour. La distinction se termine par un vers non identifié, mais qui souligne soudain l'importance de l'apprentissage et qui atténue quelque peu, par son emplacement, la portée affective des deux citations précédentes.

Labor

Une fois posé ce décor orthodoxe, le texte poursuit avec la notion d'effort (*labor*) qui entretient une parenté notable avec le vocable 'studium' qui subsume *labor* selon Hugues de saint-Victor et qui peut se définir ainsi selon la remarque cicéronienne donnée plus loin dans le texte :

Studium est vehemens animi applicatio ad aliquid agendum
cum summa voluntate et reverentia (l. 191, p. 630)³⁴⁸.

Cette distinction fait fond sur l'évocation du lit de la philologie, célèbre allégorie médiévale tirée du *Didascalicon*. Le texte diffère légèrement de sa source, il présente une version plus commode, plus propice, par sa concision, à une salle de cours. Un jeu de mise en abyme se déploie d'ailleurs de manière plaisante. Le texte d'Hugues de saint-Victor mentionne en effet quatre personnages allégoriques tirés de Martianus Capella³⁴⁹, qui sont autant de

³⁴⁸ Cicéron, *De inventione* I, 25, 36.

³⁴⁹ *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, 2, 134-145 (ed. A. Dick, Teubner, Stuttgart 1978).

supports de la philologie, c'est-à-dire la philosophie, dont le siège est la sagesse³⁵⁰. *Amor, labor, cura* et *vigilia* constituent les fondements de la philologie. Or, à suivre le propos, l'amour et l'effort se rangent sous le *studium* qui se décline lui-même en *opus*, à la différence du soin et la veille qui se placent sous le *scrutinium* — l'objet du chapitre du *De studio legendi* dont fait partie cette allégorie — qui, à son tour, se déploie en *consilium*. Se dégagent donc deux notions de base : *studium* et *scrutinium* et leurs déclinaisons respectives : *opus-amor-labor* ; *consilium-cura-vigilia*. Une fois de plus, le recours aux sources du texte enrichit considérablement l'appréciation du texte destinal. En effet, à lire la première condition de la leçon 55 de manière isolée, elle se colore d'une connotation conceptuelle qui l'incline vers l'augustinisme (amour comme fondement de la sagesse) — on a assez goûté l'ultratradiotionnelle bipartition historiographique, sagesse affective-Augustin d'Hippone-Bonaventure da Bagnoreggio vs sagesse intellectuelle-Aristote-Thomas d'Aquin, pour se rendre compte de l'évidence, postulée en l'occurrence, de cette lecture. Mais par le jeu citationnel de mise en abyme, la deuxième condition cite un texte qui comporte, du côté du *studium*, exactement les mêmes termes (*amor* et *labor*) et place ainsi le réquisit amoureux de la sagesse dans une perspective pratique et studieuse, corroborant l'importance herméneutique du distique didactique qui closait le bloc textuel précédent

Disce libens et eris sapiens et honore frueris

quod fieri queris disce libens et eris³⁵¹.

Cet insistant horizon pratique donne son sens à l'enchaînement des citations. Outre un goût certain pour l'anecdote érudite³⁵² qui pousse sans

³⁵⁰ *Didascalicon de studio legendi*, p. 68, 6-7 (ed. Buttimer, The Catholic University Press, Washington D.C. 1939).

³⁵¹ Je lis dans un brouillon de *Madame Bovary* : « lorsqu'il voulait lui en rendre compte, elle lui closait le bec ». Cet usage n'a pas survécu au *studium* assidu de l'écrivain dans son gueuloir (cf. III, 6, Brouillons, 6, fol. 90).

³⁵² Cf. le travail pionnier de B. Smalley, *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*, B. Blackwell, Oxford 1960. A la rigueur, E. Babey, s.v. « Humanism (medieval) » dans :

doute le dominicain anglais à étayer l'allégorie de la sagesse par une description de l'us pictural romain, la destination pratique de la sagesse, dont, dès l'époque romaine, on note soigneusement la précellence religieuse (*quasi omnium deorum principem coluerunt*), trouve dans les termes d'Aulu Gelle une réitération explicite : « usus me genuit, memoria me peperit ... ego odi stultos homines et ignava opera et frivolas sententias ». Cette citation enchâssée dans une mention de Jean de Salisbury condense l'enjeu du propos. Il en va d'un savoir uni à l'action et à une rectitude de langage dont le silence manifeste en partie la nature.

Jean de Galles, citant ce même passage, fait équivaloir 'usus' et 'exercitio' dans les quatre conditions qu'il assigne à la recherche et l'acquisition de la sagesse :

Usus ergo exercitio et memoriae vivacitas et quieta vacatio
ad studium et amor sapientie multum iuvant ad eius
inquisitionem et inventionem (f. 176 va-bV).

Le chapitre s'intitule : « de acquisitione philosophie et debito modo audiendi et utendi ». Le titre indique parfaitement sa portée pédagogique. Le texte d'Aulu-Gelle, cité par Jean de Salisbury et Robert Holkot, est précédé dans la citation qu'en fait Jean de Galles, de quelques lignes qui posent le contexte et qui rapportent l'inscription de l'usage et de la mémoire au poète Afranius. S'ensuit un développement sous l'habituelle forme de citations enchâssées qui entretient un certain rapport avec le texte de la leçon 55, autorisant ainsi une longue citation :

... Et hii, inquit, eius versus : « Usus me genuit, mater peperit
memoria. Sophiam me vocant greci, vos sapientiam ». Et hec
verba scribi debere consuluerunt cum ymagine sapientie pre
foribus omnium templorum, nec non et versus Pacomi

similiter, qui sunt isti: « Ego odi stultos homines ignava opera philosophicas scientias », scilicet que tendunt ad curiositatem³⁵³. Et de his in Policratico libro 4 capitulo 7³⁵⁴. Usus ergo exercitio et memorie vivacitas et quieta vacatio ad studium et amor sapientie multum iuvant ad eius inquisitionem et inventionem ». Unde et apud philosophos quattuor portabant leticam philologie, ut ait Hugo Didascalicon, tractatu 3 : « scilicet philos et copos, id est amor et labor, philemina et agrimina, id est cura et vigilia. In amore est, ut agas, in labore ut perficias, in cura, ut provideas, in vigilia, ut attendas »³⁵⁵, ait ibidem et ad ista necessaria est quieta vacatio a tumultibus exterioribus, ut ait Seneca Epistola 93 : « Magna et spaciosa res est sapientia, vacuo illi loco opus est, de divinis humanisque discendum est » et de multis aliis³⁵⁶, ut ibi enumerat. Et sequitur : « Hac tam multa tam magna, ut liberum possint habere hospicium, supervacua ex animo tollenda sunt. Non dabit se in has angustias virtus laxum spacium res magna desiderat, expellantur omnia, totum pectus illi vacet etc. »³⁵⁷. Et ibi bene de hoc. Et ad istam sapientiam divinam hortatur Prov. 2, 4 : « Si quesieris eam id est sapientiam quasi pecuniam et sicut thesauros effoderis illam, tunc timorem dei intelliges, et scientiam dei invenies ». Et Sap. 6 [Eccl. 6, 19] : « Quasi is qui arat et seminat accede ad illam ». Et 38, 25 Eccl. : « Sapientiam scribe in tempore vacuitatis, et qui minoratur actu percipiet illam ». Et quia pauci faciunt predicta ob acquirendam philosophiam veram, ideo pauci eam inveniunt, ut enim ait Aulus Gellius libro 16 : « Pauci sunt quibus non convenit quod dicitur in Satyra. Si quantum opere sumpsisti, ut tuus pistor faceret bonum

³⁵³ Aulu-Gelle, *Noctes atticae*, XIII, viii, 1-5, ed. R. Marache, Paris, Les Belles Lettres 1989, t. 3, pp. 72-73.

³⁵⁴ Cf. Jean de Salisbury, *Policraticus*, IV, 7, ed. Webb, p. 257, 9-15.

³⁵⁵ Hugues de saint Victor, *Didascalicon*, III, xx.

³⁵⁶ *Lettres à Lucilius*, 88, 33.

³⁵⁷ *Lettres à Lucilius*, 88, 35.

panem eius duodecimam, scilicet partem philosophie dedisset, ipse bonus iam pridem factus fuisses. Tunc illum qui norunt volunt emere centum milibus, te autem, qui novit nemo contentus est », scilicet te emere³⁵⁸. Quasi dicat, plus fuit ei cura ut pistor faceret bonum panem, quam ut ille adisceret philosophiam. Et ex hoc pistor fuit maioris reputationis quam ipse. Qualis debeat esse discipulus et qualiter discere, eleganter Boethius in libro De disciplina scolarium, et habitum est in parte in tractatu qui dicitur Communiloquium, parte quinta. Nullus tamen credat attingere sive assequi philosophiam veram nisi deus eam dederit et revelet, qui archana sapientie sue revelat parvulis. Unde, sicut ait Tullius libro 3 Questionum tusculanarum secundum « Aristotelem, inquit, veteres philosophos accusans, qui estimaverunt philosophiam suis ingeniis esse perfectam aut stultissimos aut gloriosissimos, id est vane glorie cupidos fieri, si se videre, quod paucis annis magna accessio facta esset, brevi tempore philosophiam plane absolutam fore »³⁵⁹. Et ideo, ut ait ibidem : « dicitur Theophrastus eius discipulus moriens accusasse naturam, quod cervis et cornicibus vitam diuturnam, quarum id nichil interesset, hominibus quorum maxime interfuisset tam exiguum vitam dedisset. Quorum si etas potuisset esse longior, futurum fuisset, ut omnibus perfectis artibus omni doctrina hominum vita erudiretur »³⁶⁰. Hec ille. Nullus ergo se estimet assequi philosophiam suis viribus, sed eam acquirat humiliter, ferventer viget ab illo a quo est omnis sapientia.

Toutes les occurrences textuelles de la deuxième condition (*labor*) : *Didascalicon* III, 17, *Policraticus*, IV, 6 et *Prov.* 2, 4 figurent dans ce chapitre du

³⁵⁸ Aulu Gelle, *Noctes Atticae*, XV, xix, 1, ed. cit.

³⁵⁹ Cicéron, *Tusculanes*, III, 69.

³⁶⁰ *Ibid.*

³⁶⁰ *Ibid.*

Compendiloquium. Les citations de Sénèque (Lettre 88, 33, 35) appuient la nécessité de l'*otium* (ou de son synonyme : *quieta vacatio*) pour acquérir la sagesse³⁶¹. Cette notion primordiale, qui fonde toute la conception de l'organisation sociale de la vie intellectuelle de l'Antiquité grecque et romaine par l'opposition *otium-negotium*, — et qui est l'enjeu de violentes luttes idéologiques et politiques au Moyen Age (conflit des mendiants par exemple), voire même de nos jours en raison de la prégnance de la logique marchande de la société contemporaine³⁶² —, est particulièrement absente du texte d'Holkot. Lié à l'insistante présence du discours économique qui rappelle l'anecdote pythagoricienne des jeux olympiques et qui constitue l'un des thèmes fondamentaux du *Compendiloquium* — le philosophe est pauvre, sans doute comme Job, assurément comme Diogène — l'*otium* est un concept stratégique, une machine de guerre conceptuelle qui vise à asseoir l'autorité intellectuelle des ordres mendiants. Autorité intellectuelle en raison du contexte, mais qu'on ne s'y méprenne pas, il n'est pas question d'une autorité restreinte ; il s'agit au contraire de la plus haute autorité puisque c'est de sagesse dont il est question, a fortiori de sagesse divine. Quand on ratifie l'idée centrale de la philosophie politique de Jean de Salisbury — tout pouvoir et toute sagesse viennent de Dieu ; pour pouvoir gouverner il faut être sage, *rex sapiens* (Polic. IV) —, on comprend aisément la portée politique de ce genre d'autorité. Et Philippe le Bel, à l'instar de Guillaume d'Ockham ou de Marsile de Padoue, ne s'y trompera pas en instruisant le procès à la fois de l'unicité du pouvoir (pouvoir spirituel=pouvoir politique) et de sa descendance immédiate par l'élaboration d'une conception politique de la représentation.

A cet égard, la phrase clé du passage de Jean de Galles : « et ad istam sapientiam divinam hortatur Prov. 2 », dénote de manière suffisamment

³⁶¹ Ainsi le chapitre commence-t-il : « consequenter inspicendum est, quomodo philosophia acquiritur et invenitur, scilicet studii sedulitate, *ocii quieti vacatione* et occupationum exclusione, subtili investigatione et rerum experientia prudenti et sic de aliis que exiguntur ad eius inventionem » (je souligne) f. 176vaS.

³⁶² Par exemple, P. Bourdieu, *Science de la science et réflexivité : cours du Collège de France, 2000-2001*, Paris, Seuil, 2001. Le terme 'économie de la connaissance' subsume fréquemment, dans les réflexions stratégiques de la politique d'éducation, 'éducation', 'université', 'recherche', etc.

explicite la visée du discours sans qu'il soit besoin de l'opposer longuement à la formulation d'Holkot : « et hoc est quod dicitur Prov. 2 ». Le « ista » démontre à l'envi l'orientation déterminante du texte que confirme la conclusion avant l'heure :

Nullus tamen credat attingere sive assequi philosophiam
veram nisi deus eam dederit et revelet, qui archana sapientie
sue revelat parvulis.

Au contraire, Holkot procède par ajout. Ainsi le texte biblique est-il censé corroborer le discours qui le précède. La fin du paragraphe : « sapiencia in scriptura figuratur per aurum quod inter metalla profundius generatur in terra et cum maiori labore effoditur » fait fond sur la citation des Proverbes, elle la précise en reprenant le champ sémantique « pecunia », « thesauri », et va même jusqu'à répéter le verbe 'effodiri'³⁶³. Ce passage se termine donc par un texte qui donne le fin mot de l'effort (*labor*) : si l'homme s'efforce assez, il pourra déterrer des merveilles, comme l'or, c'est-à-dire la sagesse, au plus profond de la terre. Il creuse ainsi une profonde différence avec la pensée inscrite dans le corps du *Compendiloquium*, puisque le texte d'Holkot ne fomente pas un passage *a lo divino*, mais reste centré sur la notion qui l'occupe : l'effort, qui selon la définition cicéronienne pointe un horizon d'action (*applicatio ad aliquid agendum*)³⁶⁴. Au contraire de Jean de Galles, la sagesse n'est pas donnée, mais elle donne lieu à des investigations qui nécessitent de très grands efforts (*cum maiori labore effoditur*). L'enchaînement de citations apparaît rétrospectivement ordonné assez rigoureusement autour du mot 'labor' ou de sa signification, qui inclut l'action ; c'est aussi une manière de rendre compte de la terminologie labile

³⁶³ L'allégorie de l'or, mentionnée comme un lieu commun, se lit dans un sermon de Jacques de Voragine, par exemple : « Per aurum enim, in sacra scriptura diuina sapientia significatur » (cf. Sermo 244, Sabbato tertie hebdomade quadragesime, 2/2 (Schneyer : T21/S). Consultable en ligne (http://thesaurus.sermones.net/voragine/document.xsp?id=sermo_244&clutius=1). Est-il besoin de souligner au passage l'effacement de l'épithète qui borde la sagesse ?

³⁶⁴ Cf. D. Alonso, *Poesía española : ensayo de métodos y límites estilísticos : Garcilaso, Fray Luis de León, San Juan de la Cruz, Góngora, Lope de Vega, Quevedo*, Madrid, Gredos, 1976, 5^e édition.

que manifeste la citation de l'Art de lire focalisée sur la philologie. Dans le même ordre d'idées, le texte invite explicitement à lire la citation des Proverbes. Par l'association de la phrase clé : « thesauros effoditur » à « cum maiori labore effoditur », la mention biblique se voit affecter un sens fort différent de celui de Jean de Galles, qui peut même sembler s'éloigner de son sens propre. Ainsi précisée, le fait essentiel pour le texte du *Compendiloquium* : on accède à la sagesse parce que le Seigneur donne la sagesse (*dominus dat sapienciam*), qu'on l'invoque et qu'on incline son cœur à la sagacité (*prudencia*) importe moins que l'effort de rechercher la sagesse comme un trésor comme le vise le montage citationnel d'Holkot.

L'humilité

Le paragraphe consacré à l'humilité renforce d'abord la visée pédagogique : « cum quidam antiquitus de modo discendi ... ». Il entretient aussi une subtile différence avec le passage cité du *Compendiloquium* de Jean de Galles dans lequel l'humilité revêt une connotation augustinienne : l'homme, par ses propres forces, ne saurait atteindre à la sagesse. Il lui faut donc l'acquérir humblement (*nullus ergo se estimet assequi philosophiam suis viribus, sed eam acquirat humiliter ; nota bene* le quantificateur universel). En effet, l'humilité est ici précisée en « mens humilis ». Le texte d'Holkot cite les six traits de l'apprentissage qu'énonce le *Didascalicon* (III, 12)

Un sage qu'on interrogeait sur la manière et la forme que devait prendre l'étude répondit : un esprit humble, de l'application dans la recherche, une vie tranquille, une investigation silencieuse, la pauvreté, une terre étrangère, voilà ce qui, normalement, rend accessible au grand nombre le domaine obscur de l'étude³⁶⁵.

Ces dispositions sont pour Hugues de saint-Victor des règles de vie (*praecepta vivendi*, p. 61, 15-16). Le savoir, en l'espèce son acquisition, ne saurait être disjoint d'une moralité bien comprise, car non seulement *mores*

³⁶⁵ trad. M. Lemoine, *op. cit.* p. 144. Le sage en question est, selon le *Policraticus* VII, 13 (ed. Webb, p. 144, 12-14), Bernard de Chartres.

ornant scientiam, (ibid., 14-15), mais un savoir que souille une vie indécente n'est pas digne de louange (*illaudabilis est scientia quam vita maculat impudica*, ibid., 17-18). Ainsi en toute rigueur en déduit-on que la manière de vivre couronne le savoir pour le moine victorin, comme pour Pierre Hadot de nos jours³⁶⁶. Cette moralité n'est toutefois pas une condition nécessaire de l'acquisition du savoir, mais son nécessaire complément : littéralement, les règles de vie sont ajoutées aux règles de l'étude (*praeceptis legendi praecepta quoque legendi adiungit*), l'adverbe redoublant judicieusement le sens de l'adjonction. Le sens du texte semble accréditer cette lecture et tranche avec l'intention explicite de l'auteur exprimée dans un chapitre précédent (III, 6)

Tria sunt studentibus necessaria : natura, exercitium, disciplina ... in disciplina <consideratur> ut laudabiliter vivens mores cum scientia componat. (ed. Buttimer, p. 57, 6-10)

Quoi qu'il en soit des conditions nécessaires du savoir, il ne saurait exister de savoir digne de ce nom sans moralité. Jean de Galles, quant à lui, manifeste plus aisément son opinion

nullus ergo se estimet assequi philosophiam suis viribus, sed eam acquirat humiliter (*cf. supra*)

Toutefois, l'humilité que développe le long chapitre du *Didascalicon* ne s'exalte pas seulement en une ascèse de l'affect, mais elle agit également comme le déclencheur d'une véritable apologie de la curiosité scientifique : il faut lire tous les livres, apprendre tous les savoirs :

prudens lector omnes libenter audit, omnia legit, non scripturam, non personam, non doctrinam spernit ... (p. 62, 20-21)

... nullam denique scientiam vilem teneas, quia omnis scientia bona est. nullam, si vacat, scripturam vel saltem legere contemnas (p. 63, 7-10).

³⁶⁶ Cf. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, passim.

L'humilité consiste à n'avoir aucun maître (*Platonem audistis, audiatis et Chrysippum*, p. 62, 16-17), ne pas se croire sage ni savant avant l'heure (p. 62, 1-2). Elle ouvre aussi à une ascèse encyclopédique qui pousse à brocarder l'effervescence des marchands de sornettes

qui tirent d'on ne sait où, matière à se faire valoir ; ils taxent les premiers pères de simplicité et se figurent que la sagesse, née avec eux, mourra de même. Ils prétendent que dans l'Écriture sainte la façon de s'exprimer est tellement simple qu'il n'est pas nécessaire d'écouter les maîtres qui en parlent, et que chacun est capable, grâce à ses capacités personnelles, de pénétrer les arcanes de la vérité (trad. Lemoine, p. 147 ; ed. Buttimer pp. 63-64, 26-3).

Il ne saurait ainsi exister de méthode analytique sans l'humble labeur encyclopédique de la lecture. Cette inlassable recherche entretient quelque lien de parenté avec le plus fameux slogan de l'histoire de la philosophie : « hoc scio me nichil scire » que Jean de Galles érige en témoignage de l'humilité socratique, double pythagoricien du refus de l'assignation philosophique :

Et tamen, licet esset sapientissimus, se nichil scire reputabat, propter quod fuit illud dictum commune socraticum : « hoc scio me nichil scire », ut recitat Hieronymus *Epistola* 35 et in prologo *Biblie*³⁶⁷. Unde Commentator super primum *Ethicorum* : « Socrates gloriosa fugiebat dicebatque semper, se nichil scire »³⁶⁸. Non mirum ergo si fuit sapiens, quia superne illustrationis luminositas, qua ipse fuit illustratus secundum dictos auctores, iugis studiositas, interna humilitas, vite longevitas inducunt sapientiam (*De socrato et*

³⁶⁷ Jérôme, *Lettres*, 53, 9.

³⁶⁸ Albert le Grand, *Super Ethica*, ed. cit. IV, xv, 292 (OO 14, 2)

eius vita, capitulum secundum de eius studiositate et humilitate in addiscendo) ff. 185vbR-186raS³⁶⁹.

L'humilité s'éclaire ainsi à la lumière de l'étude. Entée sur le savoir, elle désigne une façon d'appréhender la vie intellectuelle qui conduit, dans ce contexte, à la sagesse.

L'interprétation de l'humilité proposée à l'instant trouve un appui dans le mouvement textuel. Cherche-t-on un exemple d'humilité ? On se tourne alors vers Platon.

De studio vero et humili voluntate discendi quam habuit Plato, scribit Ieronimus in *Epistola ad Paulinum presbiterum* [53, 1]: <Si Plato Aegyptium et Architam Tarentinum> eandemque horam Italie que quondam Grecia dicebatur laboriosissime peragravit, ut qui Athenis magister erat et potens, cuiusque doctrinas gignasia personabant. Fieret peregrinus atque discipulus malens aliena verecundia addiscere quam sua impudenter ingerere, *Prov. 11* : ubi est humilitas ibi est sapiencia.

Pareillement, Platon a successivement visité, au prix de grandes fatigues, l'Égypte, puis — pour rencontrer Archytas de Tarente — la contrée de l'Italie qu'on nommait jadis la Grande Grèce. Ainsi lui, qui, à Athènes, était un maître et un chef, puisque de son enseignement retentissaient les gymnases, s'est fait voyageur et disciple, préférant avec modestie apprendre d'autrui plutôt qu'imposer effrontément à d'autres ses propres doctrines³⁷⁰.

³⁶⁹ Selon Monique Dixsaut, *Le naturel philosophe*, Paris, Vrin, 2001 (3^{éd.} revue et corrigée), ce mot socratique constitue l'entreprise même de la définition de la philosophia platonicienne qui porte « l'inscience » au cœur même de l'effort de penser, et non comme son préalable. La philosophia est alors proprement définie comme l'inscience, moquant le concept vide et prétentieux de la *sophia* (et non pas humblement consciente de sa propre finitude, s'ouvrant à une transcendance de la sagesse).

³⁷⁰ trad. J. Labourt, *Les Belles Lettres*, Paris 1953, t. 3, p. 56. La traduction est établie sur un texte source légèrement différent.

Or, Platon n'est pas seulement exemple d'humilité. Il est l'incarnation même de la leçon victorienne de l'*Ars legendi* dont le rappel des réquisits de la sagesse, en terme de « discipline » suffit : *mens humilis studium querendi, vita quieta, scrutinium tacitum, paupertas, terra aliena*. Platon se voit donc paré d'un rôle crucial. Par ce jeu de miroir textuel, il devient même une figure prégnante du sage, préfigurant ainsi l'importance exemplaire que lui accorde le *Commentaire au livre de la Sagesse* lors des mentions d'exemples de philosophes.

Stabilitas, perseverantia

A l'instar du Socrate de Jean de Galles dont la qualité de sage n'étonne pas (*non mirum ergo si fuit sapiens*), à l'humilité se joignent la stabilité et la persévérance dans l'apprentissage. Ces dernières constituent le quatrième et dernier réquisit de la sagesse comme le montre l'exemplaire et l'insistante volonté de s'instruire jusqu'à la mort dont font preuve les philosophes (*unde antiquos philosophos usque ad mortem legimus studuisse*). Alors que la longévité se voit discréditée dans ces pages du *Commentaire au Livre de la sagesse* puisqu'il vaut mieux mourir jeune et sauvé que vieux et impie, au contraire de ce que pensent ceux qui font de la mort du jeune innocent un scandale de l'ordre divin, l'âge devient dans ce passage le meilleur allié dans l'acquisition de la sagesse. L'exemple des philosophes anciens suggère ainsi un contraste entre la lettre du texte biblique et le propos que développe ce paragraphe consacré à la pédagogie de la sagesse ; il suggère en outre que davantage que l'âge, c'est ce qu'on en fait qui est déterminant. Il y a une vieillesse studieuse, comme il y a des martyrs du savoir à l'instar d'Archimède dont le sang versé par la soldatesque brouille les formes géométriques que sa main experte avait tracées dans le sable.

Conclusion

En guise de conclusion, il apparaît qu'en présentant la manière d'acquérir la sagesse, le texte d'Holkot développe une pédagogie de la sagesse qui fait de l'étude la pièce centrale. Nous avons souligné l'insistante présence du réseau

sémantique de l'étude, tant pour la première condition, qui se termine sur un distique pédagogique sans équivoque, que pour les autres conditions. Si à première vue, deux conditions sur quatre, *amor* et *humilitas*, semblent davantage relever d'une sphère psychologique qui tend à constituer ces vertus chrétiennes comme préalables à la sagesse (comme cela affleure dans le *Compendiloquium*) elles sont toutefois précisées et définies dans le texte d'Holkot de telle manière qu'elles visent sans conteste l'étude. Le cas de l'humilité est particulièrement frappant. En effet, nous avons souligné l'enjeu qui a présidé à l'interprétation du refus pythagoricien de se dénommer sage en raison de l'arrogance à s'attribuer un tel titre, geste répété par Socrate, comme le rapporte Jean de Galles. L'humilité est ici comprise, à la fois dans la veine de la citation d'Augustin et de l'hypotexte d'Hugues de saint-Victor, comme la qualité qui permet de privilégier l'étude aux louanges et qui autorise la recherche de la sagesse d'une manière studieuse sans céder à l'affiliation à un maître particulier et à l'illusion de pouvoir tout tirer de son propre fond. L'humilité, c'est l'envie perpétuelle de lire tous les livres, d'écouter tous les maîtres ; c'est, dans cette optique, la quête infinie de savoir ; envie perpétuelle dont témoigne précisément l'exemple des philosophes anciens qui s'instruisent jusqu'à leur mort. La philosophie est ainsi amour d'une sagesse qui ne peut s'atteindre sans l'effort perpétuel d'un esprit aux aguets, conscient de sa propre finitude.

L'acquisition de la sagesse dit, en miroir, l'exercice philosophique. Cette pédagogie de la sagesse recourt d'ailleurs progressivement aux figures des philosophes jusqu'à en faire le corps même de la quatrième condition³⁷¹. Cette inclusion commence, subreptice, par l'apparition de Platon, son voyage, et finit par le chapelet de noms propres qu'égrène Valère Maxime : Carnéade, Socrate, Chrysippe, Sophocle, Simonide et Archimède.

³⁷¹ Voir aussi le rôle pédagogique des vertus dans l'*Ysagoge in theologiam*, par exemple, cf. M. Evans, « The Ysagoge in Theologiam and the Commentaries Attributed to Bernard Silvestris », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 54, (1991), pp. 1-42 (ici pp. 18-24 sur la classification des vertus).

Ces quatre conditions dessinent de manière insistante, crescendo, une propédeutique de la sagesse qui se fonde sur des qualités psychiques, amour, humilité, persévérance servant au mieux le dessein de l'étude. Le préalable à la sagesse, c'est d'être en mesure de pouvoir y appliquer son esprit.

Le signe de la sagesse

Approche textuelle

Ces conditions remplies, le sage peut se manifester. Le portrait du sage que promet le prologue (*de alias legitur*) apparaît en effet comme le deuxième attendu de la leçon 55 et prend les traits de la manifestation de la sagesse (*signum sapientiam cognoscendi*). Il est essentiellement tiré de passages d'un traité de Sénèque dont le titre exact est entouré d'incertitude et que l'on désigne habituellement comme *De constantia sapientis* ; toutefois, comme on l'a lu dans le prologue d'Holkot, le « sous-titre » faisait aussi office de référence³⁷². Par commodité, commençons par donner la traduction et le texte, une nouvelle fois.

En second lieu, on s'intéressera au signe qui fait que l'on connaît la sagesse. On notera alors que la *paciencia* constituait pour les stoïciens le signe de la sagesse. C'est pourquoi, Sénèque s'adresse à Serenus dans un livre intitulé : *Que le sage ne subit pas d'injustice* : « Epicure dit que le sage supporte les injustices, mais nous nous disons qu'elles n'existent pas pour le sage. Et ne dis pas que c'est contraire à la nature : nous ne nions pas qu'il soit incommode d'être

³⁷² P. Veyne, *Sénèque*, p. 312 ; en tout état de cause, « De constantia sapientis » paraît être une désignation commode qu'ignore et le codex Ambrosianus C 90 inf. du onzième siècle (cf. L. D. Reynolds, *Dialoguorum libri duodecim*, Oxford 1977, p. IX). Roger Bacon, dont on sait l'importance cruciale pour la transmission des *Dialogues* le désigne tantôt comme « an in sapientem cadant contumelia et iniuria » ou « quomodo in sapientem... » (*Philosophia moralis*, ed. E. Massa, Thesauri mundi, Torino 1953, p. 133, 3-4).

battu, renversé et estropié, mais nous nions que tout cela soit une injustice ; nous ne faisons pas abstraction de la sensation de cette douleur, mais du nom d'injustice qui ne saurait être accepté en gardant sauve la vertu ». C'est pourquoi, toujours selon lui, cette conséquence ne vaut pas : « quelqu'un me cause une injustice, donc moi, je subis cette injustice ». Il illustre cette conséquence par des exemples : « si quelqu'un me dérobe un bien de ma villa et la dépose dans ma maison, il commet un vol, et pourtant je n'ai rien perdu. Si quelqu'un couche avec sa femme comme avec une autre, il sera convaincu d'adultère, bien que celle-là ne le soit pas ; quelqu'un m'a empoisonné, or, mélangé à de la nourriture, le poison a perdu de sa force : il s'est rendu coupable d'un crime, même s'il ne m'a pas nui. Dès lors, tout crime, avant même d'être effectif, est consommé, dans la mesure où la faute est suffisante ». De la même manière, bien que quelqu'un commette une injustice envers le sage, le sage ne la reçoit pas. Il y a en effet beaucoup de choses qui peuvent écarter l'injustice.

Deuxièmement, il persuade que l'offense n'affecte pas le sage. En effet, beaucoup de choses qui paraissent des offenses n'en sont pas. Elles sont le fait d'un vice interprétatif, comme si quelqu'un dit souffrir d'une offense de quelqu'un qui ne lui arrive pas à la cheville. Il propose cet exemple : « les enfants blessent parfois leurs parents, ils griffent leur mère et lui crachent dessus, et pourtant nul ne dit qu'ils commettent des offenses ». Il ajoute ensuite : « l'état d'esprit que nous avons envers les enfants, le sage l'a envers tous ceux qui même passée leur jeunesse et le cheveu canu, restent des enfants ». Et il renchérit : « entre eux et les enfants, il n'y a pas de différences si ce n'est que les grands errent, au gré de leurs plaisirs, leurs comportements n'étant réglés par aucune raison ». Si l'on veut maintenant savoir « pourquoi si le sage ne reçoit aucune injustice ni offense, il en punit quand même

leurs auteurs », Sénèque répond : « il ne se venge pas, mais il les amende. Le médecin ne s'énerve pas non plus du malade. Qui prend en mauvaise part le malade maldisant interdit d'eau froide ? Le sage a envers tous les hommes la même disposition que le médecin envers le malade. Le sage sait que tous ces beaux personnages qui se pavanent dans leur toge et leur pourpre n'ont qu'un faux air de santé et voit en eux autant de malades qui ne savent pas ce qu'ils font. Il ne se demande pas ce que les hommes jugent déshonorant ou pénible, il ne va pas au même pas que la foule, mais comme les astres qui suivent leur route à rebours du ciel, il fraye contre l'opinion commune ». Ici finit le texte de Sénèque. Le signe de la sagesse est donc, selon les stoïciens, de ne pas souffrir d'injustices.

Secundo videndum est de signo sapientiam cognoscendi. Ubi notandum quod apud stoicos signum sapientiae fuit patientia. Unde Seneca ad Serenum in libro qui sic intitulatur *Quod in sapientem non cadit iniuria* dicit sic : « Epicurus ait iniurias tolerabiles esse sapienti, nos autem iniurias non esse. Nec dicas hoc naturae repugnare: non negamus rem incommodam esse verberari et impelli et aliquo membro carere, sed omnia negamus iniurias esse; non sensum illis doloris subtrahimus, sed nomen iniuriae, quod non potest recipi salva virtute » (16, 1-2 ed. L. D. Reynolds *Dialogorum libri duodecim* Oxford 1977). Unde secundum eundem ibidem ista consequentia non valet : « aliquis mihi facit iniuriam, ergo ego accipio iniuriam » (7, 3). Ponit enim instantias per exempla. « Esto quod aliquis rem, quam de villa mea subripuit, in domo mea ponat, ille furtum fecit, ego nihil perdidit. Si quis cum uxore sua tamquam cum aliena concubat, adulter erit, quamvis illa adultera non sit; aliquis mihi venenum dedit, sed vim suam remixtum cibo perdidit: sceleri se obligavit, etsi non nocuit. Omnia scelera etiam ante effectum operis, quantum culpaesatis est, perfecta sunt » (7,

3-5). Eodem modo licet aliquis inferat iniuriam sapienti, sapiens eam non recipit. Multa enim sunt quae iniuriam submovere possunt.

Secundo quod in sapientem non cadit contumelia sic persuadet. Multa enim quae videntur contumeliae non sunt, sed fiunt vicio interpretantis, si aliquis dicat sibi contumeliam fieri ab aliquo qui sibi non assurgit. Ponit ergo tale exemplum : « pueri aliquando feriunt parentes, expuunt matrem et lacerant et tamen nullus dicit eos contumeliam intulisse » (11, 2). Et subdit : « quem animum nos adversus pueros habemus, hunc sapiens adversus omnes, quibus etiam post iuventam canosque puerilitas est » (12, 1). Et addit quod inter eos et pueros non est differentia nisi quod in maioribus errant voluptatem secuti, nulla ratione regulati (12, 2). Si quaeratur ab eo « quare sapiens si non accepit iniuriam nec contumeliam, punit eos qui talia sibi vel aliis inferunt » (12, 3). Respondit : « et non se ulciscitur, sed illos emendat. » (*ibid.*) « Nec tamen aliquis medicus irascitur fronetico. Quis febricitantis et a frigida prohibiti maledicta in malam partem accipit? Hunc affectum adversus omnes habet sapiens quem adversus aegros suos medicus . Scit sapiens omnes hos qui togati purpuratique incedunt valentes, coloratos sed tamen male sanos esse, quos non aliter videt quam aegros quam intemperatos » (13, 1-2). « Non respicit, quid homines turpe iudicent aut miserum, non ita qua populus, sed ut sidera contrarium mundo iter incedunt, ita hic adversus opinionem omnium vadit (14 ,4) ». Haec ille. Signum ergo sapientiae secundum stoicos est non pati ad iniurias.

Tandis que les conditions d'acquisition de la sagesse mêlaient habilement éléments textuels empruntés à Augustin d'Hippone et à Hugues de Saint Victor (pour l'amour et l'humilité) et traits à plus haute teneur intellectuelle (pour l'effort et la persévérance dans l'étude), tout en forçant à démêler cet entrelacement littéraire pour en dégager le propos, le signe de la sagesse se

trouve, de toute évidence, attribué à la *patientia* telle que la concevaient les stoïciens.

L'hypotexte (De constantia sapientis)

En observant de plus près ce long passage, il appert que le texte offre un saisissant condensé du traité sénéquéen consacré au sage. Pour mieux situer la visée de ce passage consacré à la *patientia*, il convient d'en connaître l'hypotextualité par le détail.

Esquissée à larges traits, la structure du *De constantia sapientis* comporte deux parties de différente nature qui font suite à la *captatio benevolentiae* et la position du problème³⁷³. Sénèque vise à persuader Serenus, un haut fonctionnaire impérial, de la supériorité du sage stoïcien qui vit au milieu des hommes sans fuir les outrages du combat, comme un général en territoire ennemi (IV, 3)³⁷⁴. Selon la formule saisissante qui éclaire tout ce livre :

Être invulnérable, ce n'est pas n'être pas frappé, mais n'être pas blessé

inuulnerabile est non quod non feritur, sed quod non laeditur

(III, 3)³⁷⁵.

Le libelle est parcouru de dialogues fictifs qui rendent plus vivante l'entreprise argumentative. Le texte commence toutefois avec le récit d'un entretien passé qui prête à Serenus une indignation profonde³⁷⁶ envers les outrages qu'a subis Caton (I, 3-II, 2)³⁷⁷ et qui se termine avec une formule destinée à devenir un leitmotiv :

³⁷³ P. Grimal propose une analyse détaillée de la composition rhétorique de ce traité, cf. Sénèque, *De constantia sapientis*, commentaire, Paris, Les Belles Lettres 1953, pp. 27-29. Voir aussi, W. Ganss, *Das Bild des Weisen bei Seneca*, Gutenberg, Schaan 1952, p. 34.

³⁷⁴ Ed. cit., p. 22, 3-4.

³⁷⁵ Trad. R. Walz, revue par P. Veyne, Bouquins, Paris 1993 p. 316 ; ed. p. 20, 30-31.

³⁷⁶ « indigne ferebas » I, 3, ed. cit., p. 19, 1.

³⁷⁷ Je rapporte la numérotation des subdivisions textuelles selon l'édition du texte latin. Elle diffère parfois de celle qu'adopte la traduction française.

tutus est sapiens nec ulla adfici aut iniuria aut contumelia potest.

le sage est à l'abri de tout : ni injustice ni offense ne sont capables de l'atteindre³⁷⁸.

La première partie théorique (V-IX) développe plusieurs arguments logiques contre la possibilité que le sage soit affecté d'injustice dont le premier constitue aussi le fondement du raisonnement :

L'injustice se propose de faire du mal, or la sagesse ne laisse pas de place pour le mal, car il n'est pour elle d'autre mal que la vilénie, qui ne peut entrer là où sont déjà vertu et moralité. Si donc il n'existe pas d'injustice sans mal, qu'il n'existe pas de mal qui ne soit vil et que la vilénie ne puisse arriver jusqu'à ceux en qui l'honnêteté a déjà pris place, l'injustice n'arrive pas jusqu'au sage³⁷⁹.

Iniuria propositum hoc habet, aliquem malo adficere ; malo autem sapientia non relinquit locum (unum enim illi malum est turpitude, quae intrare eo ubi iam uirtus honestumque est non potest) ; ergo, si iniuria sine malo nulla est, malum nisi turpe nullum est, turpe autem ad honestis occupatum peruenire non potest, iniuria ad sapientem non paruenit. (V, 3)³⁸⁰.

³⁷⁸ Trad. cit., p. 316 ; *Dialogorum*, p. 20, 1-2. De manière générale, rendre iniuria par injures me pose problème en raison de la polysémie de ce terme. Je vois plutôt dans l'*iniuria* un déni du droit, d'où ma traduction. 'Injure' peut aussi signifier 'injustice', mais pas exclusivement, et de la sorte, il induit, à mon sens, une lecture qui ne le distingue pas assez de 'contumelia', même si leur différence conceptuelle n'est pas, dans le texte de Sénèque, des plus claires (P. Veyne, p. 313). On la saisit toutefois mieux si l'on garde à l'esprit la structure rhétorique de ce traité, qui impose d'articuler une thèse (le sage est à l'abri de tout) en une première partie juridique (« un point de droit », de iure) et une seconde qui s'attache à la « vraisemblance » (*aequitas*), P. Grimal, *op. cit.*, p. 26). Ayant écrit ces lignes, j'ouvre par acquis de conscience la traduction d'Emile Bréhier revue par Louis Bourgey dans : *Les Stoiciens*, Paris, Pléiade, 1994 (dir. P.-M. Schuhl) pp. 632-656 et j'y lis : « première partie de la démonstration : le sage est invulnérable à l'injustice », p. 639.

³⁷⁹ Trad. cit., p. 318.

³⁸⁰ Ed. cit. p. 22, 17-23.

Ce bel exemple de syllogisme composé, et dans ce cas, triplement enchâssé, « sorte de télescopage de syllogismes »³⁸¹, peut s'analyser ainsi, en gardant à l'esprit que pour le stoïcisme tout mal est un mal moral et qu'il n'y a aucune différence entre le sage et la sagesse³⁸² :

L'injustice est un mal

Or, la sagesse est bonne

Donc, elle ne peut l'admettre en elle.

Partant, le sage ne peut pas — à la lettre — être touché par l'injustice, puisque la concomitance du mal et de la sagesse est parfaitement exclue.

Un autre argument retient particulièrement l'attention puisqu'il propose la démonstration de l'invulnérabilité du sage qui peut être frappé mais qui ne saurait être blessé, et qu'il commande, en outre, le raisonnement qu'on retrouve dans le *Commentaire au livre de la Sagesse* :

Ce qui blesse doit être plus fort que ce qui est blessé ;

Or, la perversité n'est pas plus forte que la vertu

Donc le sage ne peut être blessé (VII, 2)³⁸³.

De rares exemples instancient le raisonnement logique de cette première partie. Stilpon et son mot fameux — sa ville détruite, sa famille décimée, ne sauraient entamer son ataraxie ; il se déclare tranquille : *omnia mecum sunt*³⁸⁴ — constitue toutefois un exemple particulièrement frappant et dont les

³⁸¹ P. Veyne, *op. cit.*, n. 1, p. 319.

³⁸² Même si la doctrine des préférables atténue quelque peu cet oukaze négateur du mal physique.

³⁸³ « Ualidius esset quod laedit et non laeditur ; non est autem fortior nequitia uirtute ; non potest ergo laedi sapiens », ed. cit., p. 25, 2-3.

³⁸⁴ V, 6, ed. cit., p. 23, 13-14 ; trad. p. 320.

conséquences sont développées longuement (V, 6-VI, 7)³⁸⁵. Littéralement, l'injustice n'a aucune place dans la vie du sage.

La seconde partie (X-XVIII) tient davantage du genre parénétiq ue et confine à la diatribe, confirmant ainsi au passage l'importance du cynisme dans la constitution de la figure du sage stoïcien. Cette partie se veut logiquement plus persuasive et recourt à l'exemple comme stratégie discursive. En raison de sa thématique, elle touche de plus près la vie quotidienne alors que la première partie s'attache, par un discours en creux, à un élément constitutif du sage : son invulnérabilité.

Le sage stoïcien à la lecture d'Holkot

Le montage d'anthologie stoïcienne proposé par Holkot reprend la bipartition du libelle sénèqueen. Il organise une composition qui s'ouvre avec un passage textuel de la seconde partie. Les éléments qui sont retenus dans la première partie touchent plus particulièrement aux exemples de la vie quotidienne.

Le texte développe trois points cruciaux du dialogue sénèqueen : la différence entre l'épicurisme et le stoïcisme tient au déni ontologique de l'injustice, ou si l'on préfère à la référence vide de l'*iniuria* ; l'injustice est une erreur logique (*consequentia non valet*) ; enfin, l'offense n'est pas plus valable herméneutiquement que l'injustice n'a de validité sémantique (*viciu m interpretantis*). Ainsi, en toute rigueur, affirmer que le sage souffre une offense

³⁸⁵ Je n'ai pas recensé cet exemple dans le *Commentaire au livre de la Sagesse*. Il est toutefois cité sous deux formes dans la littérature médiévale. L'une provient de Sénèque, par exemple Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, VI 25 ou Jean de Galles, *Compendiloquium* f. 213 vbA (dans un chapitre consacrée à la pauvreté du philosophe) qui y voit les effets exemplaires de la pauvreté. L'autre se lit à partir de Valère Maxime VII, 2, 2 sous le nom de Bias, l'un des sept sages. Quant au *Compendiloquium*, il préfère, citant Valère Maxime, choisir Socrate pour héraut (f. 189 raS). Socrate devient ainsi un parfait vertueux, sage stoïcien (si l'on croit le prologue d'Holkot) : « Interrogatus, quid ex bonis suis secum ferret, inquit 'omnia bona mea porto mecum », id est virtutes et sapientiam, bona enim exteriora non reputabat sua ». Sur le rapport de Socrate au sage stoïcien *via la patientia*, voir le développement ci-dessous.

ou une injustice est faux. Cette assertion est en effet dépourvue de fondement. Il ne s'agit pas de dénier le fondement ontologique de la souffrance, la réalité de la douleur, mais de lui attribuer une signification juste. En un certain sens, le sage peut être affecté, éprouver de la douleur (*non sensum illius doloris subtrahimus*), mais en aucun cas ne forme-t-il un jugement moral sur cette douleur autre que « c'est indifférent », en aucune cas ne lui appose-t-il un sens ou ne lui délivre-t-il une valeur particulière (au contraire de l'essence même du christianisme pour qui la douleur a un sens fondamental, comme on l'éprouve à la lecture d'Augustin d'Hippone).

Ce qui agit sur notre être intime pour lui faire sentir le bonheur ou le malheur, ce ne sont pas les choses elles-mêmes, mais les jugements que nous portons sur les choses³⁸⁶.

L'idéal du stoïcisme que le sage figure apparaît dès lors comme une maîtrise rationnelle de soi.

L'offense n'existe pas, car elle ne signifie rien. Ce passage crucial, où chaque occurrence verbale revêt une valeur déterminante, développe de manière explicite, et succincte, le point de vue général de la psychologie stoïcienne. Le texte démontre ainsi une profonde compréhension du dialogue de Sénèque. Aussi fait-il figurer ces quelques lignes dans le préambule de son résumé du *quod in sapientem non cadit iniuriam*. En outre, ce passage traitant de l'injustice concorde, en dernière instance, avec la structuration bipartite de ces lignes où sont développées tour à tour l'*iniuria* puis l'offense³⁸⁷.

Par ailleurs, la sagesse fait partie de la nature (*nec dicas hoc naturae repugnare*). De part en part, le sage fait partie de la nature ; la philosophie

³⁸⁶ E. Bréhier, « Le sage antique » dans : C. Bouglé, E. Bréhier et alii, *Du sage antique au citoyen moderne*, Paris, Armand Colin, 1921, préface de P. Lapie, p. 29.

³⁸⁷ Je les rappelle pour mémoire : « Epicurus ait iniurias tolerabiles esse sapienti, nos autem iniurias non esse. Nec dicas hoc naturae repugnare: non negamus rem incommodam esse verberari et impelli et aliquo membro carere, sed omnia negamus iniurias esse; non sensum illis doloris subtrahimus, sed nomen iniuriae, quod non potest recipi salva virtute ».

grecque — de Platon à Plotin — fait d'ailleurs fond sur un naturalisme moral, selon Émile Bréhier³⁸⁸. C'est sans surprise le trait fondamental de la sagesse telle que la conçoit cette philosophie qui se pense de part en part dans l'immanence où rien n'échappe à la nature. Cette conception naturaliste s'oppose d'ailleurs précisément aux définitions chrétiennes de la sagesse développées dans le premier chapitre³⁸⁹. Dans la perspective du *Commentaire au livre de la Sagesse*, si ce point de doctrine intéresse toutefois moins que la négation de l'injustice et de l'offense, il offre naturellement une image humaine du sage, car

nous ne nions pas qu'il soit incommode d'être battu, renversé et estropié, mais nous nions que tout cela soit une injustice ; nous ne faisons pas abstraction de la sensation de cette douleur mais du nom d'injustice qui ne saurait être accepté en gardant sauve la vertu.

Posée de la sorte en préambule, la thèse stoïcienne, développée en deux temps, concourt à l'évidence. Il existe des événements incommodes — ainsi pourrait-on se proposer de rendre en toute logique, stoïcienne, *res*

³⁸⁸ E. Bréhier, « Le sage antique », *op. cit.* P. Hadot introduit sans cesse la notion de transcendance dans ses études qui évoquent le sage. J'ai tendance à comprendre la transcendance ainsi conçue comme un antinaturalisme qui pousse l'homme à sortir de soi. Si tel était le cas, on en déduirait dans une perspective bréhienne que P. Hadot plie les textes à sa grille interprétative, sans doute néoplatonicienne. Ce point sera proposé au lecteur au lieu où il sera traité de la conception antique du sage.

³⁸⁹ Cette assertion se veut réductionniste : elle ne concerne que la définition de la sagesse évoquée dans le prologue et analysée *in loco*. Elle ne sous-entend pas qu'une pensée nimbée de christianisme — notion elle-même historisée — fût incapable de comprendre et d'élaborer une pensée de la nature (citons pour seul exemple, le *Commentaire au deuxième livre des Sentences* de François de la Marche). D'aucuns ont même décelé dans le raisonnement théologique quelque imagination scientifique, (A. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1986). Il n'est pas sûr que le baron d'Holbach n'ait point souri à cet appariement de l'imagination et de la théologie, même si pour lui, la théologie est « une science profonde, surnaturelle, divine, qui nous apprend à raisonner de tout ce que nous n'entendons point, et à brouiller nos idées sur les choses que nous entendons ; d'où l'on voit que c'est la plus noble et la plus utile des sciences : toutes les autres se bornent à des objets connus, et partant méprisables. Sans la théologie, les empires ne pourraient subsister, l'Eglise serait perdue et le peuple ne saurait à quoi s'en tenir sur la grâce, sur la prédestination gratuite, sur la bulle *Unigenitus*—, dont il est très essentiel qu'il ait des idées précises », *Théologie portative*, s. v. théologie, éd. J.-P. Jackson, Paris, Coda, 2006, pp. 156-157.

incommodas —³⁹⁰, mais ils ne sont pas injustes ; la sensation de douleur (*sensum doloris*) ne saurait être déniée, mais seulement le nom ‘injustice’, comme valeur, interprétation ou encore sens de la douleur. En d’autres termes, l’*input* brut — le *pathos* — est ressenti, mais de là à y attacher un jugement moral, il y a un *passus* inconnu au sage.

A cette thèse qui va du sens général (*omnia negamus iniurias esse*) à la détermination technique (*nomen iniuriae*), fait écho une consécution logique invalide dans son fondement même, en raison précisément de cette thèse, mais aussi en pratique :

quelqu’un me cause une injustice, donc moi, je subis cette injustice.

En effet, d’une part, la chose n’existe pas, mais, d’autre part, même à supposer que ce nom pût recevoir un *common sense*, cette inférence n’en reste pas moins dépourvue de validité, comme le montre la logique des exemples mentionnés dans ce passage et qui insistent tous sur la méprise intentionnelle de l’action. Au fond, l’effort de pensée du stoïcisme est traversé de part en part par cette notion d’erreur ou de méprise sur l’intentionnalité de l’action qui méconnaît le destin, c’est-à-dire la nature, comme le développe si finement V. Goldschmidt³⁹¹. Et c’est pourquoi, même si quelqu’un avait l’intention de porter injustice au sage, il n’y réussirait pas, car son intention ne recouvre pas celle du sage qui comprend son action différemment, notamment en raison de sa saisie du *logos*³⁹².

³⁹⁰ Pour un développement *more proprio*, cf. G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.

³⁹¹ V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l’idée de temps*, Paris, Vrin, 1979 (4^e éd. revue et corrigée).

³⁹² Pour rester dans le même dialogue : « il ne fait à aucun homme l’honneur de croire qu’aucune de ses actions soit dirigée par la raison, laquelle n’appartient qu’au seul sage. Les autres ne savent pas ce qu’est un dessein réfléchi ; tout n’est chez eux qu’illusion, duperie, mouvements déréglés de l’âme, que le sage range au nombre des hasards. Or, ce qui est fortuit n’exerce ses ravages qu’extérieurement à nous : l’injustice comme le reste » (*De constantia sapientis*, IX, 1, ed. cit., p. 27, 17-23 ; trad. cit., p. 324).

Si, dans sa première partie, le dialogue de Sénèque offre plusieurs arguments contre la possibilité que le sage subisse l'injustice, notamment dans un saisissant syllogisme triplement enchâssé (V, 3, ed. cit. p. 22, 17-23), il comporte toutefois peu d'exemples ; le plus frappant reste sans doute celui de Stilpon qui est par ailleurs glosé longuement (VI 1-8). Or, les seuls exemples retenus par la postille biblique sont guidés par le raisonnement décrit plus haut : « il faut nécessairement que ce qui blesse soit plus fort que ce qui est blessé » (VII, 2) et ils monopolisent le propos, atténuant quelque peu l'exquise portée de la réflexion stoïcienne. On se souvient, peut-être, que certains se plaignent de la mort du jeune innocent et érigent cet événement en injustice et que précisément selon le découpage structurel d'Holkot, le *Livre de la sagesse* tente de la justifier d'un point de vue somme toute rationnel. C'est dans ce contexte précis que nous avons situé la leçon 55 dont sont tirées ces quelques lignes consacrées aux conditions, au signe et à la pragmatique de la sagesse. Or, détail piquant, *La constance du sage* propose également une réflexion sur l'injustice et la mort qui n'est pas relevée par le *Commentaire au livre de la Sagesse*. Sans doute l'assimilation du sage à la divinité, sauf pour la mortalité (VIII, 2 ed. cit, p. 26, 30-31) — l'injustice ne trouvant nulle place en lui (VIII, 3 ed. cit, p. 27, 4 : *non habet ubi accipiat iniuriam*) — est-elle un peu périlleuse dans ce contexte, bien que des affirmations comme la sérénité et la tranquillité de l'âme du sage devant la mort, qui n'est pas un mal, eussent pu donner quelque relief aux arguments avancés en faveur de la rationalité, du point de vue divin, de la mort du jeune innocent. Ces assertions eussent aussi renforcé le signe infrangible de la sagesse, selon Robert Holkot : *patientia*.

Le montage textuel qu'opère Robert Holkot semble, en dernière analyse, assez rigoureux. Comme le préambule lui-même le signale avec la force de l'évidence d'une formulation lapidaire, c'est la *patientia* qui intéresse (*secundo videndum est de signo sapienciam cognoscendi. Ubi notandum quod apud stoicos signum sapiencie fuit paciencia*). Dès lors, tout élément de l'hypotexte qui se trouve peu en rapport avec cette notion sera éliminé. Ainsi peut-on sans

doute rendre compte de l'éviction de Stilpon et des développements logiques qui précisent les contours conceptuels du sage dans l'argumentation de ce dialogue.

La seconde partie du texte consacrée à l'offense s'ouvre par une démonstration laconique de l'inexistence des offenses dont le statut ontologique se réduit à une pure illusion qui ne recouvre aucune existence réelle. A l'instar des injustices, les offenses n'existent pas pour le sage. On se trompe en attribuant la qualification d'offenses à des mots, actions, situations censées nous affecter. 'X est une offense' est une assertion fautive, car il ne peut exister de copule entre l'être et le non-être, selon Sénèque, *via* Holkot. La méprise provient d'une erreur d'appréciation de la part du sujet de l'énoncé (*viciū interpretantis*) qui donne une valeur morale à une douleur.

Les exemples, qui suivent cette mise au point, apportent la confirmation que seul le sage est mû par la raison et que partant, tous les autres individus peuvent être considérés comme des enfants, aucune raison ne réglant leurs agissements (*nulla ratione regulati*). De même, la fin du texte, teintée d'une pointe de diatribe, conclut à l'absolue singularité du sage, astre à rebours du ciel, homme qui va à l'encontre de l'opinion de tous. On aurait tort d'y lire un pur mépris du sage envers le commun des mortels ; le mépris constituant une affection psychique qui ne touche pas le sage. Se suffisant à lui-même, le sage stoïcien entretient des rapports épineux avec autrui. A ce titre, le texte d'Holkot offre l'image d'un sage réglant l'appréciation de son rapport aux autres comme un médecin à son malade et totalement à l'écart des opinions de la foule. Spontanément, le lecteur francophone a tendance à entendre : le sage comme médecin de l'âme ; comme si le sage était pris dans un rapport avec le malade, tentant de lui apporter son secours. Or, dans ce dialogue dont « l'orthodoxie stoïcienne est nettement plus marquée que dans le *De*

tranquillitate animi »³⁹³, comme dans le texte de la leçon cinquante cinq, il est moins question de soigner les malades que d'indiquer la santé du sage par opposition à l'état maladif de la foule. Cette caractérisation redouble une fois de plus le propos : le plus faible ne peut atteindre le fort (VII, 2, ed. cit, p. 25, 2-3, cf. *supra*) ; or, comment les propos insanes pourraient-ils atteindre l'homme en pleine santé, le sain sage, puisque ce dernier sait qu'ils sont le fait de la maladie de l'homme ? Le texte ne fait d'ailleurs qu'évoquer la possibilité de la correction — et encore sous le mode *sed contra* : si quaeratur ... respondit —³⁹⁴. Il insiste davantage sur la différence de statut du sage qui ne reçoit ni les injures (*contumelia*), ni les honneurs. A rebours de l'opinion commune, le sage est libre, son âme au-dessus des injustices ; il se fait « tel que les raisons de se réjouir viennent de lui tout seul ».

Non est autem libertas nihil pati, fallimur : libertas est animum superponere iniuriis et eum facere se ex quo solo sibi gaudenda veniant (XIX, 2, ed. cit, p. 38, 8-10).

Ainsi se conclut le dialogue de Sénèque³⁹⁵.

La problématique patientia

Signum ergo sapientie secundum stoicos est non pati ad iniurias.

Selon les stoïciens, le signe de la sagesse consiste à ne pas souffrir des injustices. L'amorce du texte voyait plutôt le « signe de la sagesse » dans la « patientia » (*apud stoicos signum sapientie fuit paciencia*). Or, un verbe précédé d'une négation est-il égal à sa dérivation substantivée sans négation

³⁹³ P. Rodrigo, s.v. Sénèque, de la constance du sage dans : *Encyclopédie universelle de la philosophie, Les œuvres philosophiques*, III, 1, J.-F. Mattéi (dir), 314b.

³⁹⁴ Si quaeratur ab eo « quare sapiens si non accepit iniuriam nec contumeliam, punit eos qui talia sibi vel aliis inferunt » (12, 3). Respondit : « et non se ulciscitur, sed illos emendat. ».

³⁹⁵ Les lignes suivantes proposent une distinction qui constitue la marque distinctive de Sénèque (*via* Panetius, sans doute) entre le *sapiens* et l'*adfectator sapientiae* (ed. cit, p. 38, 14), entre le sage et le prétendant à la sagesse. Cette distinction se décline plus souvent entre le sage et les *proficientes*, ceux qui progressent vers la sagesse (distinction qui fonde les *Lettres à Lucilius*), permettant ainsi une latitude éthique qui inspirera particulièrement les théologiens franciscains dans le débat du lien des vertus entre elles (*connexio virtutum*), cf. *supra* ch. 1.

(*non pati* équivaut-il à '*patientia*')? *Non pati ad iniurias* signifie-t-il faire preuve de *patientia* devant les injures ? Comme de bien entendu, une traduction attentive de ce membre de phrase doit constituer le premier pas de la réflexion. (Il n'y a pas de pensée sans traduction³⁹⁶.)

Non pati : *nihil pati* dans la conclusion du *De constantia sapientis* est rendu soit par « ne rien supporter » (Bréhier, traduction revue par L. Bourgey), soit « ne rien tolérer » (Waltz, traduction revue par P. Veyne)³⁹⁷. J'y vois davantage un écho au propos central du dialogue énoncé dans les pages introductives : *inuuernabile est non quod non feritur, sed quod non laeditur* (III, 3, p. 20, 30-31) dont je propose, à la suite de l'analyse du *De constantia sapientis* et des citations qu'en tirent le *Commentaire au livre de la sagesse*, la traduction paraphrase suivante : le sage est invulnérable non parce qu'il n'est pas affecté, au sens brut du terme, mais parce qu'il n'est pas blessé. Le sage entend le propos offensant, mais il ne l'écoute pas. Les mots affectent son oreille sans qu'il s'en affecte. Ainsi, la liberté ne coïncide-t-elle pas la forclusion des sens (*nihil pati*), mais consiste-t-elle à se rendre supérieur aux injustices et à juger sainement des situations comme des propos reçus. Dès lors, le sage fait-il preuve d'endurance (*patientia*) à l'injustice ou aux offenses, lui qui ne les souffre pas, lui qu'elles n'affectent pas (*pati*) ?

³⁹⁶ Les philosophes analytiques l'attestent par leur méthodologie de base qui consiste à traduire les phrases d'un texte philosophique dans leur langue, technique, logique, voire même en *international english*. *Nihil contra hanc scholam*. Tout philosophe procède de la sorte, la traduction, le recodage —beau concept désuet— est le ressort méthodologique de la philosophie entendue comme commentaire de texte, au Mont Saint-Michel comme ailleurs. Mais aussi de la pensée en tant que telle : et si le saint était la traduction christianisée du sage ? Pour une réflexion philosophique sur ce thème, voir M. Serres, *La traduction*, Paris, Minuit, 1974, mais aussi J. Derrida, Th. Ricklin (*Die "Physica" und der "Liber de causis" im 12. Jahrhundert : zwei Studien*, Fribourg, Universitätsverlag, 1995, préface de R. Imbach) et A. de Libera, *passim* (soit dit avec le comique le plus sérieux, à propos de celui qui a placé sa conception de l'histoire de la philosophie médiévale comme *translatio* — faut-il le rappeler ? Ajouterait-on que *translatio* translittère *metaphorá* ?). Quant à Hobbes, il fait de la traduction un critère de vérité philosophique : « si quelqu'un veut mettre cela à l'épreuve, qu'il s'efforce de traduire un texte de la scolastique dans l'une de nos langues modernes, le français, l'anglais ou tout autre langue aussi riche » Léviathan, IV, 46 . Cette exigence se veut politique de manière à court-circuiter le pouvoir de ceux qui, se drapant dans leur jargon, font accroire que les autres détiennent pas la vérité, décourageant ainsi leurs recherches.

³⁹⁷ Bréhier, p. 665 ; Waltz, p. 334.

Cette question pose l'épineux problème de la traduction des concepts, ou plus simplement, mais aussi plus vaguement, du transfert des conceptions de la philosophie grecque et latine préchrétienne dans un nouvel univers de pensée davantage christianisé. En l'espèce, ce genre de question pointe le cas de la *patientia*. Je me propose de garder le terme latin en raison de son association évidente, en latin, avec *pati*. Sa traduction revêt en effet un enjeu important que manifeste son histoire terminologique. La trancher à ce stade du raisonnement sera prématuré.

La patientia dans le De constantia sapientis

Le *De constantia sapientis* dénombre sept occurrences de la conjugaison du verbe *pati* et six occurrences de *patientia*. Le sens latin de ces expressions est particulièrement riche et varié, comme en témoignent les 21 colonnes *in folio* que le *Thesaurus linguae latinae* consacre à '*patior*' et les 8 autres colonnes décrivant l'usage de '*patientia*' dans la langue latine³⁹⁸. J'en circonscrirai l'usage dans *De la constance du sage*.

Le sage « est de l'espèce de ceux qui, par un long et constant exercice, acquièrent la force de supporter, jusqu'à la fatigue, la violence de tout adversaire » (*De const. sap.* 9, 5)³⁹⁹.

Dans sa traduction, M. Spanneut introduit deux distorsions très intéressantes — cruciales dans une perspective chrétienne —. Comme nous l'avons déjà souligné à propos de la métaphore du médecin, il importe peu à Sénèque, dans ce libelle, que le sage fût un redresseur de torts ou un éducateur des âmes ; l'homme peut continuer à perpétrer des injustices, le propos du dialogue n'est justement pas de supprimer l'injustice, mais d'établir que le sage lui est invulnérable, car il est au-dessus d'elle. Cette position à l'écart (le sage n'est pas de la même planète que ses congénères, dit autre part Sénèque), cette super-position entretient des liens conséquents avec la *patientia*, sans que cette expression se comprenne littéralement : est-ce en

³⁹⁸ *Thesaurus linguae latinae*, X, fasc. 5, Teubner, Leipzig 1990.

³⁹⁹ M. Spanneut, *DS*, s.v. *patientia*, col. 439.

effet la *patientia* qui permet la position dominante du sage ou cette dernière qui s'accompagne de la *patientia*, comme effet ?

Toujours est-il que :

saluis uitiis uestris haec sapienti libertas quaeritur. Non ut uobis facere non liceat iniuriam agimus, sed ut ille omnes inurias in altum demittat patientiaque se ac magnitudine animi defendat. Sic in certaminibus sacris plerique uicerent caedentium manus obstinata patientia fatigando : *ex hoc puta genere sapientem, eorum qui exercitatione longa ac fideli robur perpetiendi lassandique omnem inimicam uim consecuti sunt* (ed. cit., IX, 5, p. 28, 17-24 ; je souligne).

Vos vices restent saufs, c'est pour le sage que nous demandons la liberté ; nous ne voulons pas vous interdire de commettre l'injustice, mais permettre au sage d'éloigner de lui toutes les injustices sans en tirer vengeance, de s'en défendre par son endurance et par sa grandeur d'âme. Ainsi dans les luttes sacrées obtient-on en général la victoire en fatiguant les bras des assaillants par une patience obstinée à supporter les coups. Le sage, crois-le bien, est de l'espèce de ceux qui, par un long et constant exercice, ont acquis la force de supporter la violence de leur ennemi et de les fatiguer (trad. Bréhier, p. 645).

Le sage ne supporte pas, tel le martyr⁴⁰⁰, « jusqu'à la fatigue » selon la traduction de M. Spanneut, la violence de l'ennemi, mais entretient un combat qui épuise son adversaire avec d'autres armes, non violentes⁴⁰¹. Le sage est principe de l'action, au contraire du martyr, principe de réaction. Second point de divergence : le temps du verbe. « Consecuti sunt » est indubitablement conjugué au passé. Or, ce temps dit précisément l'état immobile du sage en

⁴⁰⁰ La *patientia* est en effet une vertu essentielle du martyr spirituel, c'est-à-dire le martyr d'un monde christianisé où l'on ne risque plus sa vie pour témoigner de la foi, orthodoxe bien sûr. Hérétique, on peut cependant y risquer sa peau.

⁴⁰¹ Sur le rapport de la « patience » et de la non-violence et le lien avec les martyrs, cf. M. Spanneut, *op. cit.*

son terme, immobile, alors que l'indicatif présent indique la non-complétude du sage qui acquiert encore une résistance à la violence. L'indicatif présent induit l'idée d'une progression dans la vertu qui, dans sa version sénèqueenne, ne concerne que le « prétendant à la sagesse » (*adfectator sapientiae*, XIX, 3, ed. cit., p. 38, 14). Pour le stoïcisme, on est sage d'un coup et ce qui revient au même, parfaitement sage.

Cette double distorsion, tel un larsen philologique, rend moins audible le propos de Sénèque ; elle s'explique vraisemblablement par une confusion entre le caractère itératif de la *patientia* et un accroissement de cette vertu issue de la répétition, qui, comme l'athlète, développe son endurance, à force d'entraînements. Or, le texte considère cette « *patientia* obstinée » comme un fait avéré, en effet

« par un long et constant exercice, [le sage] a acquis la force de supporter la violence ... » (et non pas « acquiert »).

Dans ce passage qui constitue le terme de la première partie du dialogue consacrée à l'injustice, *patientia* prend son sens avec une éristique de la sagesse ; les métaphores guerrières abondent d'ailleurs dans ce passage⁴⁰². Ainsi,

je ne sais pas si la sagesse ne manifeste pas mieux la puissance de sa tranquillité au milieu des attaques, comme le meilleur signe de la puissance d'un général en armes et en troupes, c'est la sécurité qu'il garde même en territoire ennemi (IV, 3 ed. cit., p. 22, 1-4, trad. Bréhier p. 638).

Cette dimension belliqueuse accrédite la présence de l'injustice et de l'innocuité du sage. Il ne s'agit pas de supprimer l'injustice dans le monde comme le sous-entend l'interlocuteur du dialogue, Serenus, mais de fonder la possibilité pour le sage de ne pas en être atteint, même s'il vit au milieu de

⁴⁰² Pour ce même genre d'images dans la philosophie de Sénèque, cf. M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies. Etudes sur les images de Sénèque*, Paris, Les Belles Lettres 1989, pp. 75-79.

tous. Statut différencié du sage oblige, cette lutte n'est pas symétrique, ni à armes égales ; le sage ne répondant pas aux attaques, il reste au contraire ferme et stable dans l'adversité, infrangible comme un diamant, selon la métaphore même du prologue au *Commentaire du Livre de la sagesse*. Le sens du mot *patientia* souligne dans ce passage la dimension d'adversité (on se souvient de la fin du texte d'Holkot : *adversus opininem omnium*) qui dénote un état de fait : tel est le sage. *Patientia* n'a ici aucune connotation morale. Le sage combat tel un gladiateur « très courageux », qui, sanguinolent, « se retourne vers la foule criante pour lui faire voir que ce n'est rien et qu'il ne veut pas qu'on intercède pour lui » (*intercedi non patitur*, XVI, 2)⁴⁰³. Dans ce contexte éristique, le sage s'arme de *patientia* pour se défendre, nouvelle marque d'une *patientia* active

nous ne voulons pas vous interdire de commettre l'injustice, mais permettre au sage d'éloigner de lui toutes les injustices sans en tirer vengeance, de s'en défendre par son endurance et par sa grandeur d'âme (cit. *supra*)⁴⁰⁴.

Patientia décrit donc dans ce passage une force de résistance. Ce mot dit précisément que le sage peut être touché, mais pas entamé, qu'il reste inébranlable, infrangible au milieu des assauts, presque comme Griselda.

Tu souhaites une chose difficile au genre humain, ne pas avoir l'intention de nuire ; et c'est à ceux qui sont sur le point de nuire qu'il importe de ne point faire de tort, et non à celui qui ne peut en souffrir (*pati*), même si le tort est effectif (IV, ed. cit, pp. 21-22, 32-1, trad. Bréhier p. 639).

Au fond, l'injustice n'importe pas au sage puisqu'il ne peut en souffrir. Cette attitude ne conduit pas toutefois au dédain ni au mépris du monde ; dans la

⁴⁰³ trad. Bréhier, p. 652 ; trad. Waltz : refuse qu'on suspende le combat (trad. Belles Lettres, p. 55)

⁴⁰⁴ R. Waltz corrige en XI, 1 par cette même expression : *magnitudo animi*, la *magnanimitas* des manuscrits. Ce mot est en effet très rare à Rome, cf. L. Gauthier, *Magnanimité...., op. cit.*, p. 169, n. 30 *ibid.*

perspective stoïcienne, elle n'entraîne évidemment aucune connotation psychologique ni moralisante.

A y ajouter les occurrences restantes du verbe *pati*: « patitur rigorem hiemis »(IX, 1, ed. cit. p. 27, 16-17), « iustitia nihil iniustum pati potest » (VIII, 1, p. 26, 19), « adeo fructus contumeliae in sensu et indignatione patientis est » (p. 36, 12-13) — où *patientis* est rendu par les deux traducteurs Bréhier et Waltz par « dont il fait l'objet/celui qui en est l'objet » (p. 652 Bréhier ; p. 332 Waltz)—, on pointe la neutralité axiologique et la réalité physique (la psychologie étant pour les stoïciens une physique de l'esprit) de ce verbe.

Un cas doit toutefois être encore analysé. Il fait particulièrement écho à la réflexion amorcée par le questionnement de l'équivalence entre *non pati* et *patientia*.

Nam si iniuria alicuius mali patientia est, sapiens autem nullius mali est patiens, nulla ad sapientem iniuria pertinent (V, 3 ; ed. cit., p. 22, 23-25).

Si l'injustice consiste à subir un mal, et si le sage ne peut subir le mal, l'injustice n'atteint pas le sage (Bréhier, p. 639).

En effet, si l'injure consiste à faire subir du mal à autrui et si le sage ne subit aucun mal, aucune injure ne peut toucher le sage (Waltz/ Veyne, p. 319).

Comme l'indique la particule de liaison '*nam*', ce syllogisme suit la démonstration de l'invulnérabilité du sage à l'injustice : l'injustice est un mal ; or la sagesse n'a en elle aucune place pour le mal ; etc. (V, 3, ed. cit., p. 22, 18-23). A lire de près ce passage, on remarque en premier lieu que la négation prend la forme d'un adjectif déterminant et que, partant, elle porte sur un substantif, au contraire de la négation adverbiale *nihil* de l'expression *nihil pati*. Ce n'est pas le verbe qui est nié, mais le substantif. A en croire Ludwig Wittgenstein, la grammaire exprimerait ainsi le fin mot de la pensée stoïcienne. Le sage peut être frappé (*feritur*)⁴⁰⁵, mais pas blessé (*laeditur*)

⁴⁰⁵ La voyelle de différence fait rêver — presque patitur.

(*inuelnerabile est non quod non feritur, sed quod non laeditur*, ed. cit., p. 20, 30-31). La distinction peut paraître très fine, et sans doute étique, entre subir aucune chose et ne rien subir. Mais,

non est libertas nihil pati, fallimur ... (XIX, 2, ed. cit., p. 38, 8).

Ce qui est nié dans l'expression '*nullius mali est patiens*', ce n'est pas *pati*, mais le mal, en totale cohérence avec le raisonnement principal qui vise à établir, au-delà, ou, pour faire écho au propos de Sénèque, au-dessus de l'injustice, l'incompatibilité totale du mal et du sage. *A fortiori*, le contraste frappe syntaxiquement davantage si, par la combinaison des deux traductions, on obtient la traduction littérale suivante : subir *un* mal vs. ne subir *aucun* mal ; « si l'injustice consiste à subir un mal, et si le sage ne subit aucun mal, etc. ». L'injustice n'est même pas une forme déterminée de mal, c'en est une forme quelconque. Comment dire mieux, à la fois la banalité de l'injustice et l'invulnérabilité universelle du sage (il n'est pas invulnérable à un mal particulier) ? Un esprit critique aurait pu en effet rétorquer : l'injustice est un mal de tel type (par exemple, un mal moral), or tu dis que le sage est invulnérable au mal, mais tu ne démontres en fait qu'il n'est invulnérable qu'au mal moral et non à la douleur (mal physique), et même, en faisant preuve d'une imagination surprenante, qu'il est invulnérable au mal théologique (le péché originel). Ainsi le sage est-il d'un ordre tel que l'injustice, les injustices, ne pouvant s'étendre jusqu'à lui (*nulla ad sapientem inuiria pertinent*) — comme « Belgae pertinent ad inferiorem partem fluminis Rheni »⁴⁰⁶ —, elles n'atteignent pas au sage⁴⁰⁷.

En conclusion, dans *La constance du sage*, les occurrences relevées montrent que le vocabulaire incline vers le sens physique des termes analysés.

⁴⁰⁶ Jules César, *La guerre des Gaules*, I, 1 ; exemple du dictionnaire Lewis & Short, s. v. *pertineo*.

⁴⁰⁷ « Le pivert a des griffes pour y grimper, et une tête dont les os souples et élastiques se prêtent aux efforts qu'il fait pour atteindre à sa proie, entre les parois des pierres ». Bernardin de Saint-Pierre, *Harmonies de la nature*, 1814, p. 227, cité s. v. atteindre, *Trésor de la langue française*.

Elles font voir toute la rigueur de la conclusion proposée par le texte du *Commentaire au livre de la Sagesse* : « signum ergo sapiencie secundum stoicos est non pati ad iniurias », tout en pointant l'étrange équivalence entre *non pati* et *patientia*. Visiblement, Sénèque, dans ce dialogue, ne ferait pas de la *patientia* le signe du sage ; ou du moins la comprend-il dans son sens physique à l'exemple des gladiateurs⁴⁰⁸. La morale ressortit ainsi au registre de la force :

Nella dottrina di Seneca la dottrina morale è un problema di forza⁴⁰⁹.

Il est toutefois une occurrence où la *patientia* devient une marque exemplaire. Les pages consacrées à l'offense et plus particulièrement à l'injure —au sens propre— mentionnent Socrate comme *exemplum patientiae*, lui qui riait aux plaisanteries des comédies jouées en public, auxquelles il assistait d'ailleurs, et qui se moquaient de lui. Il riait aussi lorsque sa femme Xantippe l'inonda d'eau sale (XVIII, 6, ed. cit., p. 37, 22-26). Ainsi comprise, la *patientia* est la capacité d'endurer les coups portés au point de pouvoir en rire. L'exemple de Socrate offre une concrétion des traits du sage : il est au milieu de la foule (comme le général dans la bataille) ; il fait preuve d'une telle endurance qu'il sait rire des offenses, se montrant ainsi réellement au-dessus d'elles ; il est libre, car *libertas est superponere iniuriis* (XIX, 2, ed. cit., p. 38, 9-10).

D'un mot, la *patientia* témoigne du détachement du sage et le *non pati* atteint à l'absolue indifférence du sage « au-dessus de la *patientia* ». Or, cette définition superpositoire de la liberté encourt le danger de rendre aveugle au mouvement essentiel du concept. Ni *libertas*, ni *iniuria* ne sont importants ; comme toujours dans la philosophie stoïcienne, c'est le verbe qui importe. Le sage n'est pas *extra*, il est *supra*. Il est même tellement *supra* qu'il dépasse la

⁴⁰⁸ Voir aussi XV, 2 ed. cit., p. 34, 4-5. Sénèque y raille ceux qui déduisent de leur propre médiocrité à endurer les limites de l'endurance (*patientia*) du sage.

⁴⁰⁹ C. Marchesi, *Seneca*, G. Principato, Milano/ Messina 1944, p. 404.

patientia dans un passage fondamental : la prosopopée finale du *De providentia*

Mais, dira-t-on, il arrive bien des événements tristes, terribles, insupportables. Parce que je ne pouvais pas vous y soustraire, j'ai armé vos âmes contre eux tous. Supportez-les avec courage ; c'est par quoi vous êtes supérieurs à Dieu ; lui, il est en dehors de la souffrance, vous, vous êtes au-dessus.

... ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam (VI, 6, *Dialogorum libri*, de providentia, ed. cit., p. 16, 13-17 ; trad. Bréhier, p. 772)⁴¹⁰.

Ainsi, comme on l'avait pressenti à la lecture de l'exposition des occurrences *pati-patientia* dans le *De constantia sapientis*, le signe de la sagesse ne réside-t-il pas, pour Sénèque, dans la *patientia*.

Les raisons d'une lecture à contre-sens. L'investissement chrétien de la patientia

La lecture des sources manifeste comme une disruption, une déhiscence. L'unité conceptuelle, la suture lexicale s'ouvre dans le jeu critique du miroir des sources littéraire, cette infime fracture mine l'équivalence conceptuelle qui fonde le paragraphe et le fin mot, la *sententia*, de la leçon cinquante cinq : *patientia = non pati*.

Si le sage ne souffre pas d'injustice, ni d'insulte, il est moins évident que dans le dialogue de Sénèque comme, plus largement, dans la philosophie stoïcienne, la *patientia* signifie la sagesse, qu'elle en soit le signe. Le sage en manifeste parfois. Dans le dialogue *De la constance du sage*, par exemple, Socrate en proie aux moqueries insultantes du théâtre grec et soumis aux

⁴¹⁰ trad. revue par J. Brunschwig (*Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, 1994, Pléiade). Cf. *De providentia*, IV, 13 ed. cit., p. 11, 28-29 : à force de « souffrances » (*patientia*), l'esprit parvient à mépriser la souffrance qu'inflige les maux. On ne saurait mieux dire le caractère itératif de la *patientia* qui débouche sur une *tranquillitas animi* exempte de *patientia*.

effusions glacées de son épouse devient un exemple de *patientia*⁴¹¹. Possédant pleinement cette qualité (*arêtê* en grec), il assiste tranquille aux représentations qui le moquent, en riant même du même rire qui suit son aspersion nuptiale. Cette anecdote témoigne moins de la *patientia* de Socrate que de son rire, le fameux rire du philosophe⁴¹² ; on peut aussi risquer qu'elle témoigne de la *patientia* socratique en son rire. Le rire dénote la *patientia* ; il la manifeste ; sans rire, il n'y aurait pas de *patientia* socratique. C'est pourquoi, cette historiette montre-t-elle, en un sens, moins la *patientia* que le rire. Socrate n'est pas un martyr conjugal, ni d'ailleurs du mariage ou de l'hétérosexualité — les anecdotes des démêlés sentimentaux de Socrate offrent un spectre herméneutique si large qu'il est impossible de s'y étendre⁴¹³.

Les considérations liminaires qui introduisaient la longue citation de ce dialogue : *signum sapientie fuit apud stoicos paciencia* entraînent, au terme de notre analyse, en contradiction avec la conclusion même, la *sententia*, de ces extraits : *signum sapientie est non pati ad iniurias*. L'analyse lexicographique contextuelle des occurrences '*pati*'-'*patientia*' s'est vue ratifiée en dernière analyse par les mots mêmes de Sénèque : le dieu est *extra patientiam*, le sage *supra patientiam* — et c'est là sa supériorité au dieu, ou à « Dieu », selon une graphie parfois adoptée⁴¹⁴.

Cette supposée inattention de lecture marquant l'assimilation de la *patientia* au *non pati* ne débouche pas sur un improbable mépris

⁴¹¹ *De constantia sapientis*, ed. cit., p. 37, 22-26.

⁴¹² Les deux sens du génitif donnent matière à rire. On connaît déjà le rire de la servante thrace ; sans doute moins la sentence vaticane 41 d'Epicure : « il faut à la fois rire, vivre en philosophe » (*Lettres, maximes, sentences*, trad. J.-F. Balaudé, Paris, Le livre de poche, 1994 p. 214). Ainsi s'ouvre enfin un article malicieux de Quentin Skinner : « Nietzsche nous dit, à la fin de *Par delà le bien et le mal* : "J'irais jusqu'à risquer un classement des philosophes suivant le rang de leur rire" », « La philosophie et le rire », *Conférences Marc Bloch*, 2001, [en ligne], mis en ligne le 17 mai 2006 (<http://cmb.ehess.fr/document54.html>). Consulté le 24 juillet 2009. D'autant plus facétieux que chacun sait que Nietzsche est le prince de l'humour philosophique.

⁴¹³ Pour un survol instructif, cf. S. Vecchio, « Les deux épouses de Socrate. Les philosophes et les femmes dans la littérature des *exempla* dans : *Exempla docent*, op. cit., pp. 225-239.

⁴¹⁴ *De providentia*, VI, 6, ed. cit., p. 16, 16-17. La traduction d'E. Bréhier (révision J. Brunschwig *Les stoïciens*, Paris, Gallimard, 1994, Pléiade) apporte une majuscule à 'deus' (p. 772) contrairement à la traduction revue par P. Veyne (p. 307).

herméneutique. La *patientia* fait en effet preuve d'une histoire au long cours dont les épisodes patristiques et scolastiques forment la coloration.

Ce terme enregistre un rapport au monde physique ou humain, *patientia hiemis* (l'une des occurrences du terme dans le *De constantia sapientis*), *patientia* devant l'offense. Il cristallise en outre un rapport à la souffrance. La *patientia* exprime alors la manière juste de vivre en milieu hostile, que ce soit au péril des femmes furieuses de l'Athènes d'Aristophane ou de l'humanité épurée d'un sage philosophe. Il exprime aussi une relation au monde vécu dans l'antagonisme d'une supériorité, assumée dans le meilleur des cas. Ainsi pour les romains, la *patientia*, essence des esclaves, s'anoblit-elle en vertu de sa relation à *constantia*, *moderatio*, *temperantia*, etc.

In this way the problem of *patientia* condensed for the Romans the problem of living in a human society defined by hierarchy and differentials of power⁴¹⁵.

On comprend mieux l'importance du champ sémantique de ce vocable qui dit aussi bien l'effacement de la personne (l'esclave) que l'autonomie de la volonté alliée à la grandeur d'âme⁴¹⁶ dont le christianisme naissant saura faire son miel, c'est-à-dire son florilège, selon la métaphore célèbre.

Une formule augure du changement, éventuellement paradigmatique, dont le christianisme va lester l'histoire de cette notion. « *Deus est extra patientiam* » selon Sénèque⁴¹⁷. Le christianisme exalte au contraire sa divinité comme un *Deus patiens*, la majuscule de personnification ne constituant pas la moindre des différences.

⁴¹⁵ Robert A. Kaster, « The Taxonomy of Patience, or When Is "Patientia" Not A Virtue ? » dans : *Classical Philology*, 97, 2, (2002), pp. 133-144, citation p. 144. « *patientia* could be said to define the essence of slavery », p. 138; cf. La grammaire anonyme (*De differentiis, Gramm. Lat.*) citée dans la même page : « *servitus est sub domino, servi patientia servitium facit* ».

⁴¹⁶ La célèbre définition de Cicéron, *Part. or. 77*, Tusc. 2. 32. Voir aussi R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, *op. cit.* pp. 158 sq.

⁴¹⁷ Sénèque, VI, 6, *Dialogorum libri, de providentia*, ed. cit., p. 16, 13-17 ; trad. Bréhier, p. 772.

Tertullien, suivi en l'occurrence par Lactance, fait de la *patientia* la *summa virtus* (*De patientia* I, 7 ; *Institutiones*, V, 22, 3 p. 473/ VI, 18, 30, p. 552) et « fait [ainsi] figure de novateur »⁴¹⁸. Même si Dieu est *patientiae exemplum* (II, 1, ed. Fredouille, p. 64, 4), cette dernière n'est pas réservée aux chrétiens. Au contraire, le traité de Tertullien empruntant l'essentiel de son propos au stoïcisme, plus précisément à Sénèque, il constitue cette notion comme l'essentiel de l'éthique⁴¹⁹. Élidant la distance entre Dieu et la *patientia* que suppose le ressort de l'exemple, Augustin d'Hippone franchit un pas supplémentaire dans la coloration confessionnelle du concept. Dieu est la *patientia* qui provient elle-même de la *caritas*⁴²⁰. Cette subsomption sourd — évidemment — d'une tournure polémique contre les pélagiens, ou leurs ancêtres, les stoïciens, qui accordent davantage de confiance aux forces humaines qu'à l'aide divine. Dès lors, leur *patientia* est fautive, comme leur sagesse

a quo est autem vera sapientia, ab illo est vera patientia⁴²¹

⁴¹⁸ J.-C. Fredouille dans : Tertullien, *De la patience*, éd., trad. J.-C. Fredouille, Paris, Cerf, 1984 (SC 310), p. 29. Cet auteur marquait plus avant la différence ainsi : « [les païens] ont-ils jamais écrit que la patience était la *summa virtus* ? Il serait imprudent de l'affirmer », « Introduction », p. 25. Le titre et le contenu de l'article d'I. Dionigi, « La *patientia* : Seneca contro i cristiani », *Aevum Antiquum*, 13 (2000), pp. 413-429, vont dans le même sens.

⁴¹⁹ « La patience de Tertullien n'est guère biblique », M. Spanneut, s.v. patience, DS, col. 442. Son style même entretient « maggior consonanza stilistica e lessicale con Seneca che con la Bibbia », I. Dionigi, *art. cit.*, p. 421, notamment par l'usage de « la scansione tricolore delle *sententiae* (13,3 haec aures Dei aperit, severitatem dispergit, clementiam elicit ; ..) », (*ibid.*) L'entame des leçons qui composent le *Commentaire au livre de la Sagesse* offrent la même scansion des phrases, sans doute de manière significative.

⁴²⁰ Augustin d'Hippone, *De patientia*, 17, 44, ed. J. Zycha, 1900 (CSEL 41), p. 679.

⁴²¹ *De patientia*, 12. Voir aussi I. Dionigi, *art. cit.*, pp. 424-425. La position d'Augustin se fonde sur celle de Cyprien, l'enrichissant de son génie propre à distinguer le vrai du faux, cf. J.-C. Fredouille, *op. cit.*, p. 37. Selon E. Gilson, « La vertu de patience selon saint Thomas et saint Augustin », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 15 (1946), pp. 93-104, Thomas d'Aquin souscrit aux thèses du *De patientia*, source de la *Somme théologique*, 2, 2, q. 136. La *patientia* ne peut être obtenue sans l'aide de la grâce. « Il n'existe pas vertu morale du nom de patience », p. 93. L'auteur laisse toutefois de côté la « difficulté redoutable » qui « conduit à s'interroger sur la possibilité d'une morale purement naturelle dans la doctrine de saint Thomas d'Aquin », p. 94, dont Emile Bréhier, on s'en souvient, faisait l'essentiel de la morale antique.

La *patientia* connaît aussi une transmutation temporelle puisque, sous l'influence de son usage biblique, elle s'apparie à l'espérance, lui conférant une finalité eschatologique⁴²².

Ivano Dionigi résume en quatre points les distorsions que fait subir le christianisme à la *patientia* de Sénèque⁴²³. Je les condense à mon tour. Premièrement, le dieu de Sénèque est *extra patientiam*, on s'en souvient (*Prov.* VI, 6) ; la divinité chrétienne est un *deus patiens*, un Dieu de la passion (la *passio Christi* donne l'occasion de développer ce thème). La *patientia* stoïcienne est en second lieu une vertu liée au courage, qui se fonde dans la volonté, la raison (pour Chrysippe), d'un mot, elle marque l'autonomie de l'homme⁴²⁴ ; le fondement de la *patientia* chrétienne est hétéronome, c'est Dieu. Troisièmement, l'horizon d'attente que trace la dimension eschatologique de la *patientia* décrite par les auteurs chrétiens ne se trouve pas chez Sénèque ; mieux,

la *virtus* de la *patientia* e la sua *exercitatio* per il saggio
stoici sono già per se stesse il paradiso⁴²⁵.

Enfin, le suicide.

Caton contemple son épée.

Il lisait dans la nuit.

Après avoir lu le Phédon d'un bout à l'autre, il pose le rouleau près de lui. Il cherche l'épée. Elle est pendue au-dessus de son lit. Il la saisit. Il tire l'épée hors du fourreau. Il

⁴²² C. Spicq, « Hypomonè, Patientia », *Revue des sciences philosophiques et religieuses*, 19 (1930) pp. 95-106, plus particulièrement pp. 100-101. Voir aussi, M. Spanneut, *art. cit.*, coll. 439-442. Cette dimension explicitement absente des oeuvres de Tertullien et de Lactance, se forge à partir de Cyprien, et se trouve popularisée par Augustin d'Hippone.

⁴²³ *art. cit.*, pp. 426-429.

⁴²⁴ J.-C. Fredouille note « l'évolution d'une conception théorétique de la vertu à une conception plus intériorisée et 'volontariste' » dans le stoïcisme ; de Chrysippe à Sénèque en passant par Panétius, *op. cit.*, p. 25, n. 11.

⁴²⁵ I. Dionigi, *art. cit.*, p. 427.

touche la pointe. Il examine le tranchant et dit : « Maintenant je m'appartiens ». Il reprend le livre de Platon et recommence à lire le *Phédon*. Les oiseaux se mettent à chanter. Il plonge brusquement l'épée dans son ventre.

Je m'arrête un instant sur le dernier mot que prononce Caton lors de son suicide. La tradition préfère mettre en avant la virilité, la complétude, l'appartenance : « Maintenant je m'appartiens ». Mais ce que se dit à lui-même Caton, en grec, ou plutôt les mots grecs que le héros romain adresse à son épée avant de mourir, est beaucoup plus simple, beaucoup plus archaïque, beaucoup plus fondamental : *Nun emos eimi*. « Maintenant je suis à moi ». Mot à mot : *Maintenant mien suis*.

Cet *emos* — ce moi qui n'est mien qu'à partir de la mort c'est le *sui* qui est dans le suicide⁴²⁶

Point de rupture de l'intelligence sociale, affirmation définitive d'une singularité irréfragable, le suicide porte en lui, et même en soi, tout le spectre de la différenciation de la *patientia*. Partant, le suicidaire marque son autonomie suprême, son refus de l'attente (maintenant !) et manifeste l'accomplissement de soi *supra patientiam*.

⁴²⁶ P. Quignard, *La barque silencieuse*, Paris, Seuil, 2009, pp. 90-91.

chapitre 4

la consolation des philosophes

Inséré dans la leçon cinquante-cinq, le développement compendieux de la définition du sage initialement proposée par le prologue s'attache à montrer comment on peut acquérir la sagesse, quels sont les traits distinctifs du sage ainsi que les effets de la sagesse et quel bénéfice on en retire. L'analyse de deux premiers considérants s'était fixé comme objectif la compréhension de la lettre du texte par un recours à son inscription dans un réseau signifiant de citations. Cette méthode de circonscription littérale a montré l'insistance du vocabulaire studieux dans l'acquisition de la sagesse qui ne se départit toutefois pas d'une pointe lexicale inclinant au registre de l'émotion ; monter ces registres sémantiques en opposition en les rangeant sous les ascriptions scolaires de l'histoire des idées — école de pensée thomiste vs franciscaine ; aristotélisme vs augustinisme — ne rend pas justice à la lettre du texte qui entremêle, sans souci, citations d'Augustin et admiration de l'opiniâtreté studieuse des philosophes, dans une logique d'intégration et d'adjonction.

L'attention portée au contexte littéraire : rapport entre les citations, analyse détaillée de l'énonciation, a en effet montré la continuité qui anime ces lignes consacrées aux conditions et à la manifestation de la sagesse. La continuité des citations qui s'enchaînent par consécutions logiques (*unde* principalement) dit assez l'intégration des diverses sphères de savoir,

biblique, théologique (Augustin), pédagogique (*Didascalicon*), éclectique (*Policraticus*) et littéraire (Valère Maxime) comme modalité discursive et conceptuelle. Cette intégration témoigne d'une conception de la sagesse qui n'est pas fondée sur des chiasmes, mais sur l'adjonction de sources diverses. De même, la conception de l'accès à la sagesse qui s'y dessine fait preuve de ce mouvement de pensée, qui se permet même un procédé de miniaturisation, incluant les conditions d'accès la sagesse que précise le *Didascalicon* (III, 10) dans la distinction consacrée à l'humilité. La manière de procéder tient dès lors plus de l'encyclopédisme maîtrisé que d'un précis analytique de la sagesse.

Les illustrations qui parsèment cette réflexion offrent aussi matière à analyse. Il est frappant de constater que plus le texte avance dans l'exposition des conditions d'acquisition de la sagesse et plus il recourt à des illustrations, des exemples ou des anecdotes. Ainsi les lignes consacrées à l'amour n'offrent-elles aucun recours à l'exemplification. Le développement portant sur l'effort (*labor*) s'ouvre, quant à lui, par une allégorie qui s'épanouit en une description picturale de la sagesse et d'un *motto* qui la bordait dans l'antiquité romaine. Ce premier recours littéraire contribue à donner du relief et de la couleur à la présentation des réquisits de la sagesse. Puis, les considérations notionnelles s'effacent progressivement au profit d'anecdotes, jusqu'à disparaître peu ou prou dans la quatrième distinction entièrement tirée du recueil d'*exempla* de Valère Maxime. A l'image des autres conditions d'acquisition de la sagesse, ce passage conclut par une citation biblique (Eccl. 6, 18 : *filiis a iuventute tua excipe doctrinam et usque ad canos invenies sapienciam*) qui exprime l'absence de singularité des philosophes mis en exergue et leur réductibilité à un univers de pensée émaillé de citations bibliques.

Par ailleurs, le procédé exemplifiant est explicitement revendiqué dans le passage qui traite de la manifestation de la sagesse (*signum sapiencie*)

ponit enim instancias per exemplaponit ergo tale exemplum

On se souvient aussi des références à des modèles historiques dans le *De constantia sapientis* comme par exemple Stilpon ; ou Socrate qui offrait l'occasion d'un exemple de *patientia* envers les insultes.

Au commencement Socrate

Si la longue citation du dialogue de Sénèque qui constitue le corps du développement consacré à la manifestation de la sagesse ne rapporte pas l'exemple socratique, comme elle ne mentionne d'ailleurs aucun exemple historique, c'est-à-dire marqué du sceau du nom propre, le *Commentaire au livre de la Sagesse* mentionne, en d'autres lieux, plusieurs fois Socrate, notamment à l'occasion de ses déboires conjugaux.

Le verset : « mulieres eorum insensatae sunt » (Sg 3, 12) constitue l'occasion d'une longue et prévisible remarque sur les femmes :

notandum quod familiare consortium malarum mulierum est omni homini detestandum, maxime tamen viris religiosis et personis ecclesiasticis quibuscunque. Sunt enim mulieres libidinosae in alliciendo, maliciosae in convivendo, litigosae in colloquendo, proditiosae in consulendo (leçon 38, p. 134).

La troisième distinction consacrée au caractère supposé querelleur des femmes permet l'évocation de la figure du philosophe aux tourments conjugaux. Ce caractère n'est au fond pas imputable à la femme elle-même, car cette dernière a été façonnée d'une côte courbée ; pour cette raison, elle contrarie toujours « son homme »,

Fuit enim mulier de costa curva formata et ideo semper
contrariatur viro suo.

Cette explication que le texte assigne au « De vilitate conditionis humanae, cap. 16 » d’Innocent allègue que la femme est corrompue par nature et toujours contraire à l’homme⁴²⁷. Ainsi, veut-on s’en débarrasser par noyade, il convient de le faire à contre-courant,

nota de illo qui uxorem submersam quaesivit contra cursum
aquae et cum a quodam quaereretur quare eam sic
quaereret, respondit quia sibi semper contraria fuisset.

La métaphore marine, qui percole avec *maestria* dans cette distinction s’ouvrant avec le verset des *Proverbes* : *tecta iugiter pestillantia litigiosa mulier* (19, 13), infiltre même la vie des illustres philosophes, comme en témoignent les turpitudes dont a souffert Socrate. En effet, comme le rapporte Aulu Gelle,

De Socrate, cum Alcibiades ab eo quaesivisset quare
uxorem suam Xantippem mulierem plenam iurgiis et litigiis,
molestissimam viro non fugaret de domo ? Respondit, cum
talem domi perpetior, assuesco et exercoer ut caeterorum,
quae foris sunt, iniurias facilius feram (p. 136)⁴²⁸.

Socrate semble s’être si bien exercé qu’il eut même deux femmes, marque indubitable de la *patientia* du sage dont l’outrage se double par ailleurs d’une coloration douloureuse. Jérôme de Stridon raconte en effet qu’il eut deux femmes,

⁴²⁷ Lotario dei Segni (Innocent III), *De miseria conditionis humanae*, ed. et trad. R. E. Lewis, University of Georgia, Athens 1978, cap. 16, pp. 119-123. « Tria sunt enim que non sinunt hominem in domo manere : fumus, stillicidium et mala uxor » constitue un écho si direct à ce passage que l’éd. note dans la marge « Salomon », p. 121. Ce traité constitue, à mon goût, un chef d’œuvre d’humour noir.

⁴²⁸ Cf. Aulu Gelle, *Nuits attiques*, I, 17, 1-3, ed. R. Marache, Paris, Les Belles Lettres, 1967, pp. 59-60 : « Xanthippe, Socratis philosophi uxor, morosa admodum fuisse fertur et iurgiosa irarumque et molestiarum muliebrium per diem perque noctem scatebat. (2) Has eius intemperies in maritum Alcibiades demiratus interrogavit Socraten, quaenam ratio esset, cur mulierem tam acerbam *domo non exigeret*. (3) « Quoniam, inquit Socrates, cum illam domi talem perpetior, insuesco et exercoer, ut ceterorum quoque foris petulantiam et iniuriam facilius feram ». Jean de Salisbury rapporte la même histoire en altérant « *domo non exigeret* » par « *domo non abigeret* », cf. *Policraticus*, V, 10 (ed. Webb, p. 327, 16-21).

Quae, cum semel litigarent pro viro, derisit eas, eo quod tam pro foedo homine certarent, statim simul concordatae in tantum ei maledixerunt quod eum a domo fugere compulerunt. Iste semel post infinita litigia ab altera illarum perpessa, perfusus fuit urina proiecta de loco superiori super eum per unam earum ; nec tamen quicquam aliud respondit : sciebam, inquit, post ista tonitrua imbrem secuturum. Et ideo bonum consilium datur *Prov.* 21 [9] : melius est sedere in angulo domatis quam cum muliere litigiosa in domo convivii (*ibid.*)⁴²⁹.

Si la première anecdote est explicitement rapportée à Aulu Gelle (*refert Agelius*)⁴³⁰, elle n'est cependant pas fidèlement citée. Elle s'adapte ainsi mieux au contexte d'énonciation : l'homme doit abandonner sa maison au toit percé (cf. *Prov.* 19, 13). Cette histoire constitue de la sorte une sorte de climax : ce n'est pas l'homme qui doit se résoudre à chasser sa femme, comme dans le cas de la narration antique (*cur mulierem domo non exigeret*), mais au contraire, c'est lui qui pourrait être chassé de son propre toit (*cur de domo fugaret*) — Nietzsche aurait sans doute fait ses délices d'un Socrate littéralement assimilé à une poule mouillée, humain trop chrétien —. De l'histoire source à l'histoire destination, la question que pose l'amant de Socrate se colore d'une subtile teinte de victimisation — propre sans doute à effaroucher plus d'un homme médiéval de sexe masculin — que dénote la seule action envisagée : non pas chasser la femme, mais fuir soi-même. Tel que le *Commentaire au livre de la sagesse* le met en forme, le texte accentue, sans doute par sa nécessité contextuelle (*mulieres insensatae sunt*), la misogynie ; non seulement l'homme

⁴²⁹ *Contra Iovinianum*, I, 48 : « Socrates Xantippen et Myron neptem Aristidis duas habebat uxores. Quae cum crebro inter se iurgarentur, et ille eas irridere esset solitus, quod propter se foedissimum hominem, simis naribus, recalua fronte, pilosis humeris, et repandis cruribus, disceptarent: nouissime uerterunt in eum impetum, et male mulctatum fugientem que diu persecutae sunt. Quodam autem tempore cum infinita conuicia ex superiori loco ingerenti Xantippae restitisset, aqua perfusus immunda, nihil amplius respondit, quam capite deterso: sciebam, inquit, futurum ut ista tonitrua imber sequeretur. » ed. E. Bickel, *Diatribae in Senecae philosophi fragmenta*, Teubner, Leipzig, 1915.

Le texte biblique dit exactement : « quam cum muliere litigiosa et in domo communi » (cf. ed. vulgata)

⁴³⁰ Agilius Z sed corr.

doit s'exiler, mais en plus sa tête ne subit pas l'injure de l'eau sale, mais à la façon du héros picaresque, l'outrage de l'urine. Le mot socratique fait comprendre cette différence d'appréciation :

parce qu'en supportant une telle femme à la maison, je m'habitue et je m'exerce à supporter plus facilement toutes les autres injustices du dehors.

Il s'agit de s'exercer à endurer l'injustice, selon l'expression qui affleure dans le *De constantia sapientis* à propos du même exemple. Cette volonté d'exercice se double dans la seconde anecdote, qui constitue par ailleurs une variante de la première d'une pointe de préscience humoristique : si l'amour commence, sans doute, par un coup de foudre, il peut finir en trombe d'eau⁴³¹.

Comme dans un dialogue de Platon, le contexte d'énonciation influe particulièrement sur l'énoncé de l'anecdote socratique⁴³². Par un retournement particulier au déroulement du propos de l'exégèse biblique, comme nous l'avons relevé ci-dessus, Socrate ne fait pas preuve d'endurance et ne développe pas sa capacité d'entraînement à l'injure et à l'injustice en gardant sa femme à la maison, comme dans la version narrative antique, mais en n'en partant point. Comme nous y contrainst l'introduction à cette histoire, on peut effectivement s'interroger au passage sur les répercussions sociales d'une telle variante narrative qui ne remet pas en cause la pratique de la répudiation. Les démêlés conjugaux d'un Socrate bigame indiquent davantage un champ sémantique de la passivité — victimisation, selon la formulation osée ci-dessus — que de l'action, au contraire du sage stoïcien. Par un effet de

⁴³¹ L'amateur de beauté stylistique aura sans doute noté le « *secuturum* » qui substitue avantageusement le « *sequeretur* » de la citation d'origine, du moins telle qu'elle est éditée. Le Ps Burley atteste aussi de « *sequeretur* » : « *sciebam, inquit, quod ista tonitrua pluvia sequeretur* » et remplaçant « *imbrem* » par « *pluvia* » témoigne d'un niveau de langue moins raffiné, cf. ed. Knust p. 116. Il est *a priori* impossible de trancher entre une citation améliorée par Holkot ou le témoignage d'une tradition manuscrite alternative.

⁴³² *Le naturel philosophe* de Monique Dixsaut s'articule précisément sur la thèse centrale de l'impossibilité de dégager une philosophie systématique des écrits de Platon, à moins de risquer une profonde méprise et un appauvrissement abêtissant, comme le commande la nature même du dialogue (Socrate est-il toujours et partout la masque de Platon ? Où se cache ce dernier ?). Procéder de la sorte, par identification d'un corpus de thèses assignable à Platon constitue la négation même de la *philosophia* selon Platon.

loupe captivant, loin de neutraliser l'action de la femme, le discours misogyne en grossit au contraire les contours jusqu'à rendre l'homme totalement coupé de sa puissance active et ne pouvant réagir que par la fuite. Mais l'homme chrétien ne saurait être totalement impuissant, il adopte alors une stratégie de sublimation de l'impuissance par la *patientia*, comme nous aurons l'occasion de le voir. Dans ces pages du *Commentaire au livre de la Sagesse*, les deux anecdotes socratiques, incluses dans un chapelet de citations, viennent illustrer une distinction opérée par l'exégète (la femme expulse l'homme de la maison). Il ne faut cependant pas y chercher l'exaltation d'une *patientia* quasi chrétienne du sage païen. Elles soulignent que, face à la méchanceté du monde, en l'occurrence des femmes, il ne s'agit pas de se lamenter, mais d'en profiter pour mieux supporter les injustices et d'en rire, comme le suggère au fond la seconde anecdote. Ainsi, par un retournement dialectique savoureux, la femme n'est-elle point mauvaise, car sans sa négativité, comment s'exercer à supporter l'injustice, marque du sage ?

Cette histoire socratique, polymorphe, dit l'exemplarité du philosophe; elle signifie la conception d'un discours moral qui recourt à des exemples, non pas seulement comme illustration, comme le préconise Immanuel Kant⁴³³, mais surtout comme manière d'arguments. Avant d'interroger ce paradigme moral, de Pierre Hadot à la théorie médiévale de l'*exemplum*, il convient d'en circonscrire plus précisément la pratique, à travers la construction dans le *Commentaire au livre de la Sagesse* de la figure du philosophe, ou du sage.

⁴³³ *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry, H. Wismann, Paris, Gallimard, 1985, (Pléiade t. 2), p. 798.

Les philosophes par l'exemple

L'image du philosophe

Vingt trois histoires exemplaires mettent en scène des philosophes ou de la philosophie dans le *Commentaire au livre de la Sagesse*. Elles disent du philosophe principalement la maîtrise, son effort tendu vers la maîtrise. De tous les philosophes que racontent ces historiettes, Platon apparaît le plus cité ; Aristote est à peine mentionné, pour son rôle de précepteur. Cette prégnance dénote l'insistance du propos : les philosophes sont des exemples de vertu. Platon devient alors une déclinaison de sa propre création littéraire ; il porte le masque socratique de l'exemplaire vertueux, selon les mots même du prologue d'Holkot. Derrière Platon se cache Socrate, et derrière Socrate, le comportement exemplaire d'un païen vertueux. Si, dans son traité biographique, Jean de Galles semble accorder une préférence à Diogène, il ne faut oublier ce que le cynisme doit à Socrate, non seulement historiquement, mais aussi dans le corps même du *Compendiloquium* : un rapport aux biens extérieurs caractérisé par l'exaltation de la pauvreté, une attitude philosophique qui donne la priorité aux actes sur les paroles, et la concrétion de ce détachement du monde : *patientia*.

D'un mot, le philosophe maîtrise ; son esprit, ses passions, ses manifestations émotives et son langage, tout à la fois. La philosophie est une discipline de l'esprit qui s'efforce à l'humble labeur de l'étude incessante, selon la leçon des quatre conditions d'accès à la sagesse que développe la postille biblique d'Holkot. Les récits des philosophes mettent en scène la maîtrise exemplaire, *patientia*, mais aussi la maîtrise des affects, comme la colère. Ils mettent en jeu des émotions négatives à leur paroxysme, comme

dans le cas de la médisance de l'ami. Du fait de l'importance cruciale que revêt l'amitié pour la philosophie, la parole mauvaise de l'ami acquiert une valeur de test, à la fois pour la philosophie dans sa conception même, comme dialogue entre amis, et pour le philosophe et sa *patientia* dont la trahison de l'ami constitue précisément l'épreuve maximale. Dans les anecdotes éparses du *Commentaire au livre de la Sagesse*, l'image du philosophe s'ordonne autour de l'effort de dominer ses passions, mais aussi de maîtriser le langage, dans la double direction d'un rapport passif (médisance à propos du philosophe) et actif (juste usage de la parole critique comme du silence, savoir se taire manifeste la modération et l'humilité du philosophe au contraire du faux philosophe). Toutes ces coordonnées se répartissent sur le plan de l'altérité et se concentrent, pour la plupart en une région particulière : l'amitié. Le philosophe n'est jamais seul dans ces pages. Il est aux prises avec le faux philosophe, l'esclave récalcitrant, l'ami fiable, dans son comportement et dans sa critique.

Platon philosophe modèle

A lire ce commentaire biblique, le philosophe qui rassemble ces diverses facettes porte un nom propre : Platon et s'inscrit dans une mouvance philosophique précise : le socratisme. En effet, si les exemples de philosophes ne représentent qu'un 1/8 des 273 *exempla* du *Commentaire*, Platon se trouve pris comme exemple narratif neuf fois, Socrate six, et Aristote n'est mentionné que dans l'ombre de son royal pupille. L'argument quantitatif n'emporte pas la conviction à lui seul ; la prégnance qualitative de Platon socratisé se lira dans la suite.

Maîtriser les passions

Si, selon le proverbe biblique, il vaut mieux habiter dans un coin, sous les toits, que de partager le repas d'une femme querelleuse (*Prov. 21, 9*), il vaut encore mieux être philosophe — *modo socratico* — pour supporter l'hospitalité de Socrate. En effet,

Socrates, cum hospites suos satis tenui coena suscipere pararet, et amicus ei hoc improperaret, respondit : « Si boni sint aequanimiter ferent, si mali turbabuntur ». l. 209, p. 692.

Le foyer est vraiment l'occasion d'exercer sa vertu, que ce soit avec ses épouses ou avec ses amis. L'homme de bien supporte de manière équanime le repas frugal, alors que l'homme mauvais en est affecté. Ainsi la vie quotidienne offre-t-elle une matière incessante à éprouver la qualité — morale (*boni*) — du philosophe qui fait fond sur un lexique stoïcien que marquent les deux verbes contradictoires : *ferre* et *turbare*.

Même si le personnage de Platon n'offre — évidemment — aucun exemple de conduite ménagère vertueuse, il permet de continuer à focaliser la vie vertueuse sur la vie quotidienne. On sait que ce trait devient d'une telle importance pour la conception de l'exemplarité médiévale qu'il éclipse les autres dimensions de l'exemplarité antique. Du même mouvement, cette insistance détrônera le héros antique, tout entier contenu dans la mention de son nom propre, au profit d'un « jederman », d'un « quidam », d'un « everybody is a hero », si l'on en croit la leçon historiographique de l'*exemplum*⁴³⁴.

Platon est le personnage dont l'exemplarité offre le plus de matière à cette exégèse biblique. Or, en l'état actuel de la recherche en histoire de la philosophie médiévale, cette figure philosophique semble moins importer à l'univers de pensée scolastique qu'Aristote⁴³⁵.

⁴³⁴ Cf. avant tout, P. von Moos, *Geschichte als Topik : das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die "historiae" im "Policraticus" Johannis von Salisbury*, Hildesheim/Zürich, Olms-Weidmann, 1996 (2^e éd.), *passim*.

⁴³⁵ J. McEvoy en esquisse les contours dans : « Présence et absence de Platon au Moyen Age », I. Neschke, A. Etienne (éds.), Peteers, Louvain-la-Neuve/ Paris, pp. 79-98.

Une piste de recherche arguant de ce *ranking* et inférant une conséquence sur la philosophie même d'Holkot, ou plus largement sur son univers culturel peut s'avérer intéressante en dépit de sa fragilité et son extrême complexité. On pourrait par exemple relier pêle-mêle la lecture des 24 philosophes à la cour de Richard de Bury, la relation entre le *De causa dei* et la conception holkotienne du païen vertueux (cf. H. A. Oberman, « Facientibus quod in se est Deus non denegat Gratiam: Robert Holcot, O.P. and the Beginnings of Luther's

Pour filer la métaphore ginzburgienne, sur la route du platonisme médiéval anglais des années 1338-1339 (date de ce cours universitaire d'Holkot), la trace ne mène pas forcément à un emblème. Je crois plus simplement que la présence préférentielle de Platon s'explique par la nature vertueusement exemplaire de son personnage médiéval. La religiosité que lui prête Augustin — *verus philosophus est amator Dei* — achève sans doute de consacrer son exemple. Il y a simplement, dans les anecdotes biographiques de Platon ou de philosophe socratique, des traits qui s'adaptent parfaitement au monde culturel des moines mendiants (pauvreté, humilité, piété, etc.). Le darwinisme, même en histoire culturelle des idées, apparaît certainement comme la meilleure source d'explication⁴³⁶.

Platon, philosophe total

Au-delà de l'importance quantitative des exemples platoniciens, ces derniers importent surtout par leur qualité. Ils couvrent en effet tout le champ du portrait du philosophe idéal — du moins tel que le décrivent ces recueils de récits exemplaires médiévaux —, humble, pauvre, maîtrisant ses passions, surtout sa colère, vivant l'amitié comme une école de vie, et pieux.

Dans l'énumération des conditions de la sagesse que prodigue la leçon cinquante cinq, l'humilité de Platon marque un climax. En effet, comme nous l'avons déjà noté, le texte organise une progression dans l'exemplification qui passe d'un distique didactique, à la personnification de la philosophie pour culminer dans cette mention qui constitue le premier nom propre contrastant ainsi avec le degré abstrait des illustrations précédentes. Suite à cette première mention, le reste du texte accumule les exemples de philosophes dans une longue citation de Valère Maxime.

Theology », *Harvard Theological Review*, 55, 4 (1962), pp. 317-342) et enfin le voyage de Berthold de Moosburg à Oxford à cette hypothèse de recherche. On trouve par ailleurs des traces culturelles intéressantes pour étayer les prolégomènes de cette hypothèse. Ainsi une longue citation de l'Asclépios se lit-elle dans la leçon, l. 98, 333-334.

⁴³⁶ Pour une application dans le champ de l'anthropologie, voir, entre autres, D. Sperber, *La contagion des idées : théorie naturaliste de la culture*, O. Jacob, Paris 1996.

Or, Platon n'est pas qu'un exemple d'humilité, mais l'incarnation même de la leçon victorienne de l'*Ars legendi* dont le rappel des réquisits de la sagesse, en terme de « discipline » suffit : *mens humilis studium querendi, vita quieta, scrutinium tacitum, paupertas, terra aliena*. Platon se voit donc paré d'un rôle qui déborde la seule mention de son nom.

Le thème de la maîtrise des passions incline à une pragmatique du discours philosophique. Il désigne un espace discursif qui déploie, pour la théorie, une exigence d'action. Cette action peut être intérieure, comme la maîtrise des passions, ou extérieure, comme l'exigence éthique de témoigner de la vérité par une manifestation exemplaire (la mort du philosophe, par exemple). Il y a là, proprement, un effort de penser. Dans cette façon de concevoir l'activité de l'esprit, penser est strictement une manière de penser ; le contenu de la pensée transparait dans l'activité du sujet de la pensée, dans sa posture. La pensée n'est toutefois pas une disposition du corps, comme dans l'*Éthique* de Spinoza, mais elle se clarifie au fur et à mesure des purgations passionnelles. Une sorte de *double bind* s'exerce alors : la maîtrise des passions autorise une pensée supérieure, puisque débarrassée de troubles, mais dans le même temps, c'est cette même pensée qui permet de domestiquer les passions dans une spirale dont le terme phantasmé est la paix de l'âme, l'esprit tranquille, en total repos, c'est-à-dire sans mouvement.

Au défi de la colère

L'exemple de Platon, dominant ses passions et plus particulièrement sa colère, intervient dans la seconde partie de la postille, au chapitre 12 (leçon 151) qui se situe, dont la structure reproduit par ailleurs fidèlement la bipartition du livre biblique. Cette seconde partie est en effet consacrée à la relecture de l'exode des Hébreux et souligne l'utilité et l'action de la sagesse qui a conduit le peuple de Moïse à travers le désert et a détruit ses adversaires. Les leçons qui commentent le chapitre douze du *Livre de la Sagesse* illustrent plus particulièrement ce rapport à la maîtrise de la colère. La gouvernance de la sagesse a remarquablement libéré et conduit le peuple

Hébreux dans le désert. Il restait à éradiquer les habitants de la terre promise (l. 146). Cette tuerie se fait en douceur, de façon clémentine (l. 147) et par pitié, car elle n'est pas brusque et soudaine, mais lente (l. 148). Il ne faut pas mal interpréter l'action divine, Dieu n'épargne pas des vies par impuissance ou ignorance, ni par peur ou par révérence envers quelqu'un qui lui serait supérieur (l. 149). A cette pitié est conjointe l'équité dans le gouvernement de l'univers (l. 150). Les Hébreux connaissent quelque affliction en vue de leur instruction, car c'est pour eux l'occasion d'avoir de l'espoir en Dieu (l. 151) ; en effet, si l'on professe le culte divin, alors on se sent réconforté et même animé de la punition des idolâtres qui sont des hommes mauvais (l. 152) ; et leur damnation suscite, chez le croyant, au vu du jugement divin de ces pécheurs, l'espoir de la gloire dans la vie future (l. 153). Dieu, comme un père d'un autre âge, est effectivement juste, rigide et sévère avec ceux qui ne se convertissent pas (l. 154).

Plus précisément, la leçon qui cite l'exemple de Platon vise à montrer les conditions d'exercice du jugement divin dont l'une, nécessaire « à n'importe quel juge » (p. 504) consiste en la *sedatio turbationis*, l'apaisement du trouble. Ainsi la prégnance stoïcienne se marque-t-elle jusque dans le lexique. Le texte résume : *turbati recte iudicare non possunt* (ceux qui éprouvent un trouble ne peuvent juger de manière correcte, *ibid.*). Puis vient l'explication littérale du verset biblique dont il est question dans cette leçon : *tu autem dominator virtutis, cum tranquillitate iudicas* (Sg 12, 19), qui donne à Holkot l'occasion de développer l'état d'esprit approprié à un bon jugement, *cum tranquillitate*, c'est-à-dire *non ex passione irae vel offensa, sed sine quacunq̄ turbatione* (*ibid.*). Ce texte, consacré à la justice, se structure en un mouvement processuel de Dieu, au juge, puis à n'importe quel juge.

Sans transition, le texte propose d'illustrer le principe biblique: un jugement équitable demande un juge équanime.

Les philosophes anciens, qui ont tellement appris des comportements et des sciences, ont enseigné aux princes,

tant par des mots que par l'exemple, à ne jamais punir les accusés, l'esprit troublé.

veteres enim philosophi qui tantum moribus et scientiis studuerunt tam verbo quam exemplo principes docuerunt quod numquam turbati in reos anima adverterent (*ibid.*).

Ainsi donc la leçon divine — manifestée par la citation d'Is. 42, 3-4 qui précède immédiatement ce passage : *in veritate educet iudicium, non erit tristis neque turbulentus. Veteres enim ...* — consonne-t-elle, une fois de plus, avec celle des anciens philosophes. La leçon des philosophes est autant logique qu'« éthologique ». Cette association de la parole et du comportement, d'ailleurs parfaitement symétrique dans l'apprentissage et l'enseignement, souligne un modèle de philosophie destiné à la pratique. Le texte fournit trois exemples de philosophes et met en scène Archytas et Platon, opérant ainsi une subtile redondance : le texte procède à l'image des philosophes qui enseignent par des préceptes et des exemples, de même procède le texte. Deux de ces exemples sont tirés de Valère Maxime qui les traite comme exemples de modération ; ils se suivent d'ailleurs dans le texte de Valère Maxime comme dans celui de Robert Holkot. Je passe sur l'exemple d'Archytas qui, rentrant au bercail après avoir rédigé un « solide ouvrage » sur toute la philosophie de Pythagore, trouve ses terres négligées. Plutôt que de châtier son paysan sous le coup de la colère, il le laisse impuni, au grand dam de Valère Maxime qui trouve son comportement trop libéral, par contraste avec Platon qui agit de manière plus mesurée⁴³⁷ :

Unde de Archyta Tarentino scribit Valerius lib. 4, c. 1 :
Architas Tarentinus dum se praeceptis Pythagorae penitus Metaponti immergit, magno labore multoque (longoque ed.) tempore solidum opus doctrinae complexus, postquam in patriam revertitur ac rura sua revisere coepit, animadvertit negligentia villici corrupta et perdita (intuensque male

⁴³⁷ « Nimis liberalis Archytae moderatio, temperantior Platonis », *Faits et dits mémorables*, IV, 1, ext. 2 (ed. R. Combès, Paris, Les Belles Lettres 1997, p. 11). Pour la citation d'Holkot qui suit, je cite le texte en indiquant les variantes de l'ed. Combès entre parenthèses.

meritum : « sumpsissem, inquit, a te supplicium, nisi tibi iratus essem » *add. ed.*). Maluit enim impunitum dimittere quam propter iram iustum gravius punire⁴³⁸.

Idem de Platone scribit sic : Plato cum adversus delictum servi vehementius exarsisset veritus ne ipse vindictae modum despiciere non posset, Speusippo amico suo castigationis modum mandavit, deforme sibi futurum existimans, si commisset, ut parem culpam servi reprehensio et Platonis animadversio mereretur⁴³⁹. De eodem Platone narrat Seneca li. 3 *De ira* quod cum irasceretur servo, iussit tunicam deponere scapulamque praebere verberibus sua manu ipse caesurus. Postquam autem intellexit se irasci, manum suspensam detinebat sicut sustulerat et stabat percussuro similis. Interrogatus ab amico quid intervenerat quid ageret ? Cui respondit : exigo poenas ab homine, tu autem servulum istum verberibus obiurga, nam ego irascor ; propter quod non cecidi. Irascor, inquam, ne plus faciam quam oportet et libentius faciam ne sit ille servus in eius potestate qui in sua non est qualis scilicet ego sum. Plato oblitus servi quia alium quem potius castigaret, invenit, scilicet semetipsum. Et ideo ait Seneca ibidem : nihil tibi liceat cum irasceris. Et hoc ideo : quia <si> vis tibi licere ; pugna tecum ipse⁴⁴⁰.

⁴³⁸ Valère Maxime, *Faits et dits mémorables*, IV, 1 ext. 1 (ed. R. Combès, Paris, Les Belles Lettres 1997, p. 11). R. Combès propose la traduction suivante : « Archytas de Tarente avait vécu à Métaponte entièrement plongé dans l'étude de la philosophie de Pythagore et, à force de travail et de temps, il avait condensé dans un ouvrage tout l'ensemble de son système. De retour dans sa patrie, il alla visiter ses terres et il trouva que la négligence de son fermier les avait laissées dans un fâcheux état d'abandon et de mauvais entretien. Alors, se tournant vers ce serviteur infidèle : "Je te châtierais, lui dit-il, si je n'étais irrité contre toi." Il aime mieux le laisser impuni que de lui infliger sous le coup de la colère un châtement trop rigoureux ».

⁴³⁹ « Nam cum adversus delictum serui uehementius exarsisset, ueritus ne ipse uindictae modum dispiciere non posset, Speusippo amico castigationis arbitrium mandauit, deforme sibi futurum existimans si commisset ut parem reprehensionem culpa serui et animaduersione Platonis mereretur », IV, 1, ext. 2 (pp. 11-12).

⁴⁴⁰ *De ira*, Seneca, *De ira* (Dialogi V, 12, 5-7, ed. cit., p. 104, 9-25) : cum seruo suo irasceretur, sed ponere illum statim tunicam et praebere scapulas uerberibus iussit, sua manu ipse caesurus; postquam intellexit irasci se, sicut sustulerat manum suspensam detinebat et stabat percussuro similis; interrogatus deinde ab amico qui forte interuenerat quid ageret,

Comme il se sentait trop irrité par la faute d'un de ses esclaves et craignait de ne pouvoir lui-même discerner la mesure du châtement mérité, il demanda à son ami Speusippe de fixer la punition du coupable. Il lui paraissait laid de s'exposer à ce qu'un blâme égal pût s'appliquer à la faute de l'esclave et à la réprimande de Platon.

Au sujet de ce même Platon, Sénèque raconte dans son traité *De la colère* que, comme Platon était irrité contre son esclave, il lui ordonna d'enlever sa tunique et d'offrir ses épaules aux coups qu'il allait lui donner de sa propre main. Ayant compris qu'il était irrité, il garda sa main en l'air telle quelle et resta dans l'attitude de quelqu'un qui va frapper. Interrogé par un ami qui venait sur ces entrefaites et qui lui demanda ce qu'il faisait, il lui répondit : « je punis un homme, mais toi corrige cet esclave, car je suis en colère ; c'est pourquoi je ne le fais pas. Je suis en colère et j'irai plus loin qu'il ne faut et trop volontiers ; que cet esclave ne soit pas aux mains d'un maître qui n'est pas maître de lui-même, comme moi ». Platon oublia l'esclave parce qu'il trouva quelqu'un qu'il pourrait mieux le châtier, à savoir lui-même. C'est pourquoi Sénèque ajoute : que rien ne te soit permis pendant que tu es irrité, parce que si tu veux te permettre quelque chose, lutte avec toi-même !⁴⁴¹

'exigo' inquit 'poenas ab homine iracundo.' Velut stupens gestum illum saeuituri deformem sapienti uiro seruabat, oblitus iam serui, quia alium quem potius castigaret inuenerat. Itaque abstulit sibi in suos potestatem et ob peccatum quoddam commotior 'tu,' inquit 'Speusippe, seruulum istum uerberibus obiurga; nam ego irascor.' Ob hoc non cecidit propter quod alius cecidisset. 'Irascor' inquit; 'plus faciam quam oportet, libentius faciam: non sit iste seruus in eius potestate qui in sua non est.' Aliquis vult irato committi ulitionem, cum Plato sibi ipse imperium abrogauerit? Nihil tibi liceat dum irasceris. Quare? quia uis omnia licere. 13 Pugna tecum ipse: si <uis> uincere iram, non potest te illa.

On note une confusion dans le texte que rapporte l'éd. Basel et le texte de Sénèque entre 12, 7 et 13, 1 : le 'si vis' étant importé de 13, 1.

⁴⁴¹ Sénèque, *De ira*, III, 12, 5-7, trad. Waltz, revue par P. Veyne, corrigée, p. 162.

Ce texte présente une image de Platon quelque peu différente du sage stoïcien. Si les coups (même ceux du sort) et les injustices n'éprouvent pas le sage stoïcien et offrent à Socrate matière à s'exercer, comme le général au milieu de la bataille, les récits concordants de Valère Maxime et de Sénèque donnent à voir un Platon éprouvé, mais parvenant à se dominer, de justesse, pour maîtriser les passions mauvaises qui l'affectent. L'exemple témoigne ainsi moins d'une maîtrise accomplie que d'une maîtrise s'accomplissant, devant lutter avec soi, pour ne pas succomber aux accès de colère ; à l'exact opposé de la description du sage que proposait le *De constantia sapientis*. En ce sens, dans le *De ira*, l'un des premiers *Dialogues* d'un Sénèque qui ne maîtrisait pas parfaitement son stoïcisme⁴⁴², cette différenciation ne saurait étonner et par retour, on ne saurait trop s'attarder sur le crédit que donne ce texte à la thèse aristotélicienne du juste dosage des affects.

Par ailleurs, l'illustration du propos, anecdotique, n'apparaît pas d'une précision exemplaire. En effet, la question de jugement apparaît secondaire dans l'historiette de Platon et fait ainsi venir au premier plan la question de l'excellence personnelle du juge. La justice n'est pas l'affaire d'une justice légale, d'une codification abstraite — impersonnelle — de normes, de procédures. Elle est l'œuvre d'un juge. Elle résulte d'un individu, elle est personnelle. Dans ce genre de raisonnement, les dispositions psychiques du juge l'emportent sur le concept de justice. C'est pourquoi, l'accent porte plutôt sur la capacité de modération du maître qui se doit d'agir avec justice. Le *Compendiloquium* de Jean de Galles corrobore par ailleurs cette lecture. Dans sa vie de Platon, il range en effet cette anecdote dans la rubrique : « *de edomatione passionum suarum interiorum* » dont le contenu tient

⁴⁴² Veyne, P., « Préface » dans : Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, Paris, Bouquins, 1993, pp. CIII-CV.

exclusivement à ce passage du traité de Sénèque et qui se conclut de manière élogieuse : « *maluit se ipsum castigare quam alium* » (f. 193rabDE)⁴⁴³.

A vrai dire, il est frappant de noter dans cette histoire supposément alléguée à la gloire du fondateur de l'Académie des éléments équivoques, et quelque peu incertains. Un certain flou entoure la situation de départ du récit. Platon est irrité contre un esclave et veut le châtier. Il refuse ensuite de porter la main sur cet être — inférieur selon les grecs, réduit à une chose selon le droit romain —, laissant Speusippe effectuer la besogne, de peur que sa colère l'entraînât à commettre quelque acte disproportionné, injuste. Or, si un lecteur antique ou médiéval ne saurait douter de la *correctio morum* de Platon, et, partant, ne chercherait point à s'interroger sur les motifs du courroux platonicien, le destinataire contemporain de ce texte se demande, avec une pointe de curiosité sceptique, si par hasard la passion n'emporte pas Platon au début du récit déjà et ne le pousse pas à déformer l'acte de l'esclave. Ainsi le propos de la leçon (juger *cum tranquillitate*) serait-il paradoxalement ratifié et un peu amplifié : la *tranquillitas* est certes requise dans l'exercice du jugement, or son début n'est pas le commencement de l'acte de juger, mais l'instruction. En outre, l'exemple de Platon enseigne, par la pointe sceptique suggérée, que la personne qui subit un préjudice (on aimerait bien rétrotraduire *iniuria*) ne saurait être un bon juge ; d'où la nécessité pour bien juger, i. e. *cum tranquillitate animi*, de *non pati ad iniurias*. A aucun moment du récit, Platon ne revient néanmoins sur sa décision et cette constance pourrait passer, au vu des motivations incertaines de l'impulsion platonicienne, comme la marque typique de l'arrogance aristocratique d'un maître athénien. Le premier récit, tiré des *Faits et dits mémorables*, entretient dès lors l'image d'un

⁴⁴³ Ailleurs, le disciple se nomme Speusippe : « De Speusippo discipulo Platonis non leguntur alia communiter nisi quae dicta sunt, scilicet quod Platoni in scola successit, ut dictum est, et sicut ait Magister in *Historiis super Hester*. Et quod castigationem servi contumacis comisit ei Plato quando se sensit iratum », c. 21 « de aliis discipulis Platonis », f. 202vabG). Le Ps Burley raconte l'histoire en entier, qui est une déclinaison de l'anecdote de Valère Maxime cité dans ce même passage (cf. *ed. cit.*, pp. 220-222). Ces anecdotes sont censées illustrer que Platon « fut par-dessus tout vertueux dans la mortification des désirs » (*insuper fuit Plato virtuosus in mortificatione libidinum*) p. 220. Passage parallèle dans J. de Galles, *Breviloquium de virtutibus*, IV, 3 (Knust, trad. catalane, pp. 139-140).

Platon les nerfs à vif dont les fautes de ses esclaves l'entraînent dans les affres de la perte de maîtrise de soi. On comprend ainsi beaucoup mieux la fonction sociale de telles anecdotes. Elles visent à provoquer l'identification du récipiendaire, un seigneur médiéval, par exemple. Elles font voir que ce n'est pas la correction discrétionnaire qui fait problème, mais la proportionnalité de la peine. Elles participent de la sorte au contexte énonciatif. Au cours de la seconde partie de son commentaire biblique (d'où provient cette anecdote), Robert Holkot n'aura en effet cessé d'insister sur la proportionnalité et donc la rationalité des tourments encourus par les Égyptiens qu'une conscience contemporaine (et pas forcément *politically correct*) jugerait certainement parfaitement odieux ; par exemple le massacre des premiers-nés perpétré par Dieu, la suprême plaie d'Égypte (Ex. 12, 29-36, Sg. 18, 5-13)⁴⁴⁴. Le problème de la justice tient moins à la toute-puissance qu'à une certaine rationalité de la peine⁴⁴⁵. Comme le texte de Robert Holkot envisage ici la justice sous un angle personnel, l'insistance sur la fiabilité du justicier se comprend aisément.

Au péril de l'ami

Si Platon fait somme toute montre d'une volonté de modération à l'égard de ses passions, il en va de même à l'encontre de ses amis, comme le démontre une autre anecdote mettant en scène Platon dans la leçon 151. A suivre le mouvement du commentaire d'Holkot, cette manière d'agir vertueuse est particulièrement remarquable. En effet, la mention du comportement exemplaire de Platon vient illustrer une manière juste de considérer les péchés d'autrui. Moins que le péché en lui-même, le texte s'intéresse à la peine, à ce que serait une juste condamnation ; après avoir présenté 3 éléments qui rendent inexcusable le péché humain et le condamnent : un haut

⁴⁴⁴ La spiritualisation du réjouissant sens littéral n'est pas qu'une technique médiévale, cf. A. de Souzenelle, *L'Égypte intérieure ou les dix plaies de l'âme*, Paris, Albin Michel, 1997.

⁴⁴⁵ On connaît par ailleurs les résonances sociales et politiques des élaborations théologiques de ces concepts, cf. W. J. Courtenay, *Capacity and Volition : a History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo, P. Lubrina, 1990, A. Boureau, *La loi du royaume : les moines, le droit et la construction de la nation anglaise (XIe-XIIIe siècles)*, Paris, Les Belles Lettres, 2001 et surtout, R. W. Kaeuper, *Guerre, justice et ordre public : l'Angleterre et la France à la fin du Moyen Âge*, trad. N. Genet et J.-Ph. Genet, Paris, Aubier, 1994.

niveau de connaissance, une faute semblable chez le juge et enfin un argument de défense inepte, comme un mensonge par exemple ; cette leçon énonce ensuite les quatre excuses que se trouve le genre humain pour se disculper du péché. C'est la faute à la société : *mala societas compulit me ad hoc malum* (p. 583) ; une manière de inch'allah : dieu le savait ou le voulait : *quorum aliqui dicunt deum eos scivisse peccaturos* (p. 583), ou sa variante : c'était inscrit dans les astres ; la chair est faible (*se excusant per carnalem fragilitatem*, p. 584) ; enfin, la fin justifie les moyens (*per finalem utilitatem*, p. 584). Cette longue présentation de divers recours qu'a le genre humain « pour se défendre contre Dieu des péchés » (*contra deum de peccatis defendunt*, *ibid.*) débouche sur une *pars construens* qui présente les éléments positifs à prendre en compte lors du jugement des péchés d'autrui :

Sicut autem impium est peccata quae commisimus nos pertinaciter excusare, ita virtuosum est valde proximum non faciliter iudicare, sed compatiendo aliquantulum excusare, considerantes communis fragilitatis conditionem, sinceram familiaritatis communionem et verae pietatis exercitationem (p. 584).

Comme il est impie de rechercher obstinément des excuses aux péchés commis, de même il est tout à fait vertueux de ne pas juger le prochain avec facilité, mais de tenter en quelque manière de lui trouver une excuse en compatissant, en considérant la condition de l'humaine fragilité, ou encore en faisant preuve d'une sincère communauté fraternelle et de l'exercice d'une vraie piété.

Loin d'élaborer des règles rationnelles, universalisables, qui caractérisent d'habitude la philosophie du droit, le texte développe à nouveau une psychologie du jugement. Il insiste sur les considérants comportementaux, sur les paramètres de justification vertueuse d'un jugement. Le balancement antithétique de la proposition, qui oppose les termes « impie » et « vertueux »,

illustre, dans le corps même du texte, le mouvement de la leçon, et, par corollaire, l'insistance sur la corrélation entre vertu et jugement. Ce dernier aspect pointe une dimension conceptuelle supplémentaire, après celles déjà mentionnées ci-dessus (corps-esprit dans la maîtrise rationnelle des passions, etc.). Il désigne la pièce conceptuelle maîtresse de cette manière de penser : la vertu. On pourrait sans doute, par une divagation impromptue, songer à un poète contemporain comme Pétrarque et s'étonner, soudain, de voir affleurer le fameux thème de la vertu et de la piété.

Avant de juger — puisqu'il s'agit ici non de péché, mais des conditions qui permettent de déterminer une peine juste pour un péché donné —, le juge doit exercer sa faculté de compréhension (ainsi que l'on pourrait rendre *compatiens*), prenant en considération la fragilité humaine, l'exigence d'être pieux et les liens familiers qui peuvent unir le juge et le justicié.

Même si la fragilité de la chair constituait l'une des quatre excuses que le pécheur allègue sans qu'il puisse lui en être fait crédit, cette donnée apparaît de nouveau, mais toutefois à son crédit, sans entraîner de contradiction puisque c'est le point de vue qui change, du pécheur au justicier. Dans une perspective chrétienne, les liens de familiarité englobent non seulement les amis, mais aussi évidemment les prochains. Il s'agit dès lors d'une condition universelle de l'exercice du jugement. Dans le développement de ces trois conditions (fragilité, liens familiers, exigence de piété), Platon représente la seule occurrence païenne et son exemple vient appuyer la nécessité de liens sincèrement familiers comme condition d'un bon jugement.

De amico etiam suo Xenocrate, cum quidam Platoni dixisset quod dixerat de eo malum, respondit non esse sibi credibile quod ille quem tantum amabat eum non diligeret. Cunque narrans dictum suum se probaturum assereret, respondit Platon numquam Xenocratem talia dixisse, nisi expedire iudicasset (*ibid.*)

Comme un tel disait à Platon que son ami Xénocrate avait dit du mal de lui, il répondit qu'il ne croyait pas que celui qu'il avait tant aimé ne l'aimât en retour. Comme celui qui rapportait ces dires assurait qu'ils étaient prouvés, Platon répondit que jamais Xénocrate n'aurait affirmé de telles choses, s'il ne l'avait jugé expédient.

La distinction qui porte sur les liens familiaux commence par recommander de ne pas « croire facilement de mauvaises choses de ses amis, ni d'ailleurs des prochains » (*ut de amicis faciliter mala non credamus, nec etiam de proximis*).

A vrai dire, cette historiette pourrait paraître quelque peu hors de propos, si l'on ne la rapportait à celle que raconte Valère Maxime. En effet, dans les *Faits et dits mémorables*, l'anecdote déploie très clairement un réseau sémantique juridique. Cette connotation particulière étonne moins à se rendre compte que ce récit suite immédiatement l'épisode précédent (Platon refusant de châtier un esclave sous le coup de la colère) et qu'il témoigne de la modération de Platon.

Ce qui fait que je m'étonne moins qu'à propos de son disciple Xénocrate il ait montré tant de constance dans sa modération. Il avait appris que celui-ci parlait souvent de lui dans des termes irrespectueux : sans hésiter, il rejeta l'accusation. Il avait devant lui, affichant sa certitude sur son visage, celui qui l'avait informé et qui demandait pourquoi il ne lui accordait pas sa confiance : Platon ajouta qu'il n'était pas croyable qu'une personne qu'il aimait tant n'eût en retour aucune affection pour lui. Finalement, comme celui qui cherchait à faire naître l'inimitié en était venu, dans sa malice à donner sa parole, Platon, pour ne pas avoir à discuter avec lui de ce faux serment, affirma que jamais

Xénocrate n'aurait prononcé les paroles qu'on lui prêtait s'il n'avait pas pensé qu'il gagnerait à le faire⁴⁴⁶.

La modération antique de Platon devient parfois dans le latin médiéval « modestie » et connote bien l'humilité platonicienne, le philosophe apparaissant être le digne héritier de l'humble geste fondatrice de la philosophie que promeut Pythagore, selon le Platon d'Augustin d'Hippone. L'histoire passe une génération et Xénocrate se substitue à Platon, et Metellus à Xénocrate :

Unde de eo Valerius libro de ipso, quod cum « quidam discipulus sibi diceret, Metellium multa mala dixisse de eo, non credit et querenti quare non crederet ei, respondit non esse credibile, ut quem tantopere amaret ab eo invicem non amaretur. At illo iurante affirmavit nunquam Metellum illa dixisse nisi ea dici expedire iudicasset » *Compendiloquium*, f. 203raIK.

Cette fascinante transformation laisse inchangée la *sententia*, l'essence même du propos que ratifie la remarque de l'exégèse biblique : ne pas croire facilement que les amis disent du mal de nous. L'anecdote dans la forme brève que rapporte le *Commentaire au livre de la Sagesse* élide le rapport maître-disciple, renforçant ainsi, dans la ligne du contexte d'énonciation, le côté familial de la relation entre les deux protagonistes. Elle se déroule par ailleurs en deux temps et illustre ainsi autant de traits fondamentaux de l'amitié. L'amitié est réciproque; un ami ne dit pas de mal de son ami, par corollaire celui qui croit le contraire n'est plus ami de son ami. La concentration narrative fait fi de la dimension du faux serment et de l'intentionnalité du

⁴⁴⁶ « Quo minus miror quod in Xenocrate discipulo suo tam constanter moderatus fuit. Audierat eum de se multa inpie locutum: sine ulla cunctatione criminationem respuit. Instabat certo uultu index causam quaerens, cur sibi fides non haberetur: adiecit non esse credibile ut, quem tantopere amaret, ab eo inuicem non diligeretur. Postremo, cum ad ius iurandum inimicitias serentis malignitas confugisset, ne de periurio eius disputaret, adfirmavit numquam Xenocratem illa dicturum fuisse, nisi ea dici expedire sibi iudicasset », Valère Maxime, *Dits et faits mémorables*, ed. cit., IV, 1, ext. 2, p. 12.

rapporteur que met en scène le texte de Valère Maxime : « finalement, comme celui qui cherchait à faire naître l'inimitié ... ». Il s'agit bien d'une mise à l'épreuve de l'amitié par sa contre-épreuve : *inimicitas*. Le double négatif, ennemi de l'amitié, hante cette anecdote et porte significativement avec lui des soupçons juridiques puisqu'il jette le doute sur l'un des fondements du processus judiciaire : la *bona fides*. On sait par ailleurs l'ampleur que prendra précisément cette thématique, ainsi nouée, avec ces coordonnées précises (ami-ennemi-juridique), dans l'œuvre de Carl Schmitt et dans son interprétation magistralement critique⁴⁴⁷. Cette interprétation force sans doute un peu le trait holkotéen qui insère cette historiette dans un contexte déterminé d'énonciation : s'il n'y a pas d'excuses pour le pécheur, il est toutefois vertueux de compatir, plus spécialement dans le cas où notre capacité judiciaire doit porter sur une personne qui nous est liée.⁴⁴⁸

Toutefois, pour l'instant, c'est moins le substrat juridique de l'amitié qui intéresse et que le rapport au langage qu'implique l'amitié. L'amitié exclut la médisance et la *murmuratio* que stigmatise la leçon 9 (pp. 32-35 du *Commentaire* d'Holkot). La langue de l'ami est impeccable ; pour un esprit médiéval, elle ne souffre aucun péché de la langue⁴⁴⁹. L'amitié se définit par une mise en rapport horizontal, au contraire de la relation maître-disciple. Elle estompe la relation de pouvoir, ou si l'on préfère, elle ne postule pas une circularité du pouvoir basée sur l'égalité radicale, elle met en pratique cette dernière. Le dialogue, non pédagogique, est son espace philosophique, peut-être sans Dieu, en tout cas sans maître, Socrate-Platon son exemple historique, le *De magistro*, sa sainte horreur. En effet, l'ami offre l'occasion au philosophe de dévoiler une leçon de vie philosophique, comme par exemple Alcibiade

⁴⁴⁷ Cf. J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.

⁴⁴⁸ Une lecture du *Commentaire au livre de la Sagesse* pourrait toutefois suivre le fil juridique d'un livre qui commence ainsi : *diligite iustitiam* (Sg. I, 1) et dont l'interprète affirme dès l'amorce avec force : *non est sapientia sine iustitia*. La clé de lecture consisterait alors à considérer les réflexions sur la justice divine, dont nous avons déjà relevé les exigences de rationalité, même lorsqu'elle s'applique à l'éradication des Cananéens, comme une sorte d'idéal-type, à l'image des développements consacrés au déroulement précis du jugement dernier (cf. ch. 4-5).

⁴⁴⁹ Voir le livre classique de C. Casagrande et S. Vecchio, *Les péchés de la langue*, trad. F. Baillet, Paris, Cerf, 1991.

questionnant Socrate⁴⁵⁰ ; ce questionnement recouvre une autre dimension capitale d'une certaine pratique de la philosophie : le dialogue. Il existe sans doute des dialogues sans amitié ; ils seront certainement éristiques. Mais les dialogues menés dans l'amitié — dont la conversation emersonnienne constitue une déclinaison contemporaine⁴⁵¹ — peuvent sans aucun doute se désigner comme le propre de la philosophie, du moins quand la philosophie est conçue une recherche commune de la vérité dans un scepticisme assumé, ou inscience pour reprendre l'expression de M. Dixsaut⁴⁵². La relation amicale se subordonne ainsi, dans le dialogue, à la vérité comme valeur supérieure, mais dérobée.

L'amitié est un amour réciproque — première *sententia* du récit platonicien.

L'amitié manifeste également une égalité dans la parole qui implique un comportement approprié. Ce dernier sera animé, pour un esprit médiéval, par quelque chose de l'ordre de la « modestie », comme dans le récit qu'offre la version du *Compendiloquium*, ou plus largement par l'humilité. Dès lors, on ne cesse d'être fasciné par le travail paradoxal du concept qui finit par miner de l'intérieur le discours vertueux chrétien fondé sur l'effort (la nature est déçue) ; on sait en effet que l'humilité n'est pas une vertu philosophique⁴⁵³ et qu'elle est d'autre part la vertu de l'effort. En effet, les histoires que nous racontent ce corpus médiéval montrent un très grand philosophe — au prisme de ses limites passionnelles dans les différentes déclinaisons du cas de

⁴⁵⁰ Dans la version de Sénèque de la colère platonicienne, c'est l'interrogation d'un ami qui dévoile le fin mot du comportement de Platon : « interrogatus ab amico quid ageret.... » (12, 5, *ed. cit.*, p. 104, 13-14).

⁴⁵¹ S. Cavell, *Qu'est-ce que la philosophie américaine ?*, trad. S. Laugier, Paris, Folio, 2009. S. Laugier, « Conversation et démocratie, Emerson, Thoreau, Rawls », *Futur antérieur*, 21 (1994).

⁴⁵² *Le naturel philosophe*, *op. cit.*, plus particulièrement, le premier chapitre « Sophia et Philosophia », pp. 41-83 .

⁴⁵³ M. Dixsaut, *Le naturel philosophe*, *op. cit.* : « le philosophe ne se nomme pas philosophe par humilité », p. 54. Dans une perspective inverse, mais avec un constat identique, R.-A. Gauthier, *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, Vrin, 1951, pp. 375-488.

l'esclave — se remettre en question sous le coup de l'amitié. En effet, si Xénocrate a dit du mal de Platon, c'est qu'il a pensé qu'il serait utile de le faire. On peut imaginer que Xénocrate y trouve une quelconque aide pour se débarrasser de cette personne qui cherche l'inimitié, mais, selon une interprétation charitable, il est aussi loisible de penser qu'il a agi de la sorte pour se rendre utile à Platon. Ainsi l'anecdote du Platon colérique illustre-t-elle la leçon de l'amitié. S'il tire de son propre fond la maîtrise de ses impulsions, ses amis disciples lui permettent de mener à bien sa tâche et d'illustrer sa modération. L'amitié affirme ainsi la réversibilité des positions. En effet, la conversation amicale autorise un jeu où il n'y a ni maître ni disciple, l'un pouvant contredire l'autre pour le seul plaisir de la vérité, dans une sorte de correction fraternelle avant l'heure. L'amitié profonde des philosophes acquiert ainsi un rôle essentiel dans l'exercice de la pensée. Un homme seul ne peut réussir à parfaire sa vie. Un adage façonné par la postille biblique le confirme : « *Nemo enim est quantumcumque sapiens qui omnes defectus suos videre possit* » (leçon 59, p. 209). En effet,

revera opus charitatis maximae est praemunire hominem
de suis defectibus moderate (ibid.)

Le philosophe, ou le sage, sait que la critique de l'ami est une critique amicale qui ne remet en cause en aucune manière l'amitié ; bien au contraire, l'ami devient occasion de correction. L'ami offre ainsi un miroir des défauts⁴⁵⁴. *Amicitas speculum philosophorum.*

Une autre manière de concevoir cette situation inclinerait à faire de l'ami un ennemi. En effet, pour un moment, l'ami devient l'ennemi des défauts de son ami — « ami, il n'y a nul ami » —, et la contradiction peut être perçue — à

⁴⁵⁴ Cette même leçon 59, commentant *videntes turbabuntur timore* (Sg 5, 2), ouvre le paragraphe par la métaphore du miroir : les pécheurs agissent ainsi parce qu'ils ne voient pas leurs vices ; « les prélats et les docteurs sont ou doivent être les miroirs des laïcs (*specula laicorum*) *vivendo, docendo et corripiendo* », p. 209.

tort — comme une inimitié, comme le manifeste la pensée platonicienne qui illustre la leçon biblique :

Plato dicit sic : Homines (inquit) magis ex inimicis quam ex amicis proficiunt : quia dum inimici errores eis impropertant, inde corriguntur. Dum vero amici sui eis non annunciant errores, sed tolerant et occultant, ipsi eorum errores augmentant et continuant (l. 59, p. 209).

Platon dit ceci : les êtres humains profitent plus des ennemis que de leurs amis ; les ennemis leur signalent les erreurs et leur permettent de se corriger, tandis que leurs amis ne leur annoncent pas les erreurs, mais les tolèrent et les occultent ; ils persévèrent ainsi dans des erreurs qui vont en nombre croissant.

Socrate ne procédait-il pas de la sorte en invitant ses amis à un repas frugal ?

Or, cette interprétation néglige le fait que le philosophe, ennemi de l'erreur de son ami, n'est jamais un ennemi personnel, mais un ami de la vérité.

Veritas est adquirenda cum studio, defendenda cum odio et praeponenda cum socio (l. 86, p. 295).

La vérité engendre la haine, les cadeaux des amis (*veritas parit odium, obsequium amicos*), selon le mot de Térence (*ibid.*). Le rapport entre la haine et la vérité se lit dès lors comme un combat que doit mener le porteur de vérité face au monde. La postille biblique cite Jonas (III. Reg. 17), mais on pourrait aussi rappeler simplement l'*iniuria* et la *contumelia* auxquels doit faire face le sage. La vérité est au fond une affaire d'élus, car c'est un combat que ne veut pas mener le commun des mortels :

Sed est vulgare exemplum quod homines se habet ad veritatem audiendam, sicut se habent ad recipiendam aquam benedictam, quand sacerdos incipit aquam benedictam

aspergere, populus totus applaudet et occurrit approximando ad sacerdotem, deponunt capucia et inclinat capita et manus elevat ut aquam benedictam recipiant. Sed si sacerdos sit liberalis de aqua sua et dat eis abundanter in facie, statim se avertunt et fugiunt, ve se ab aqua defendunt. Isto modo contingit communiter inter homines de veritate. Multum enim tam nobiles quam simplices cum audiunt de aliquo praelato vel praedicatore quod dicit hominibus veritatem, libenter mirabiliter applaudunt et talem commendant et eum audire desiderant. Sed si contingit quod ad eos declinet et dat eis abundanter de aqua sua benedicta, id est arguit, increpet et corripiat vitia in quibus iacent, statim murmurant, faciem auertunt et peccata sua defendunt et 2 ad Timotheum 4 : *a veritate quidem auditum auertent, ad fabulas autem conuertuntur* (l. 86, p. 296).

Après cette anecdote rafraîchissante, le texte enchaîne :

Tertio veritas est praeponenda cum socio quia amico Socrate et amica veritate sanctum est prae honorare ueritatem. Ambobus enim existentibus amicis, sanctum est prae honorare ueritatem, I. Ethic. Dicit enim Andronicus peripateticus quod sanctitas est quae facit fideles et seruantes ea quae sunt ad Deum iusta. Hoc autem est prae honorare ueritatem, amicis destruere familiaritatem pro salute ueritatis. Est etiam adeo necessarium ad bonos mores quod impossibile est sine hoc uirtutem conseruari, nisi homo praeferat ueritatem familiaribus suis. Posset enim homo adducere falsa testimonia et falsa media ad defensionem amicorum suorum contra ueritatem; quod ratio non permittit. Maxime autem hoc philosophis congruit, qui sunt possessores sapientiae; quae quidam sapientia est cognitio ueritatis. Et ideo specialiter astringuntur ad defensionem ueritatis. Quod autem magis debemus amare ueritatem quam hominem, probatur per hoc quod amamus hominem, nisi propter uirtutem et ueritatem. Ergo magis amanda est

ueritas. Unde Plato reprobando opinionem Socratis dilecti magistri sui, dicit quod oportet magis curare de ueritate quam de aliquo alio. Christus autem uolens nos ueritatem amare et honorare, dicit se esse ipsam ueritatem, Io. 14 : *ego sum via, ueritas et uita (ibid.)*

La vérité ne se révèle pas. Il faut la gagner au prix d'un combat dont le moindre effort n'est pas de l'acquérir au prix de l'amitié. Le mot platonicien, qui soulignait qu'on profite davantage de ses ennemis pour s'améliorer, avait déjà dessiné un espace de pensée où la vérité se distancie du plan de l'amitié. La critique de Socrate s'inscrit dans un contexte où la vérité doit primer (*praeponere*) sur l'amitié. Une disjonction s'opère, subreptice. Si les liens familiers, l'amitié incluse, constituaient une juste condition d'empathie (une excuse valable), désormais, la vérité, comme une déesse jalouse, presque comme le dieu Baal de Michel Serres, exige des sacrifices⁴⁵⁵ ; le cas échéant, elle détruira les liens familiers, amis, pour le salut de la vérité (*amicis destruere familiaritatem pro salute ueritatis*). Le lexique dit bien le combat pour la vérité ; cette dernière n'est pas acquise, il se peut qu'elle dût être sauvée. L'amitié cesserait d'être philosophique, elle enfreindrait les règles de la raison (*quod ratio non permittit*), ravalée au rang d'un simple instinct clanique qui sacrifie à la préservation du familial. La tension entre les deux manières de comprendre l'amitié qu'organisent les deux anecdotes platoniciennes, celle de Xénocrate et la dernière, demeure patente. Au contraire de la manière socratique, la vérité n'entre plus dans les rapports d'amitié.

Ainsi la leçon exégétique le veut-elle, dans l'absolue évidence de l'intitulé de sa distinction et du début du paragraphe (*ueritas est praeponenda cum socio*). Cependant, l'anecdote platonicienne enrôlée sous cette bannière ne dit peut-

⁴⁵⁵ Cf. M. Serres, *Statues : le second livre des fondations*, Paris, F. Bourin, 1987.

être pas tout à fait la même chose. Elle énonce de fait une situation facilement transposable aux colloques du *smaller world* : Platon critique une opinion de Socrate, quelqu'un lui s'en étonne, en raison du lien de familiarité qui les unit (viendrait-il à l'idée de quelqu'un de critiquer son collègue ou pire, son maître, dans une prise de parole publique ?) et Platon délivre la sentence finale (*magis oportet..*). Or, cette dernière ne dit pas qu'il faut se consacrer (*curare*) à la vérité plus qu'à l'amitié ; elle généralise le propos : il faut s'y attacher « plus que toute autre chose » (*quam de aliquo alio*). La disparition de l'amitié alliée au changement de registre verbal (*praeponere*, verbe simple à *magis curare*, verbe optatif) peut marquer une sorte de nuance dans la belle univocité du discours didactique. Davantage se soucier de la vérité que de toute autre chose, n'est-ce pas là l'entreprise même du dialogue socratique ? Les rapports d'amitié qui s'y nouent, la conception de la philosophie qui s'y joue affirment justement la recherche de la vérité. La différence demeure, cependant, à considérer le rapport même à la vérité. D'un côté la recherche de la vérité en tant que plaisir du dialogue et du cheminement commun (que de déambulations Socrate n'effectue-t-il dans les *Dialogues* !), de l'autre la connaissance de la vérité qui rend les philosophes *possessores sapientiae* ; une double possession qui se recouvre, vérité, sagesse, mais en dans le même mouvement, une déprise et une mise à distance — faut-il rappeler l'*Apologie*, le refus de l'oracle divin ? —.

Cette option préférentielle pour la vérité peut former un schème explicatif, justifiant les critiques des élèves envers leurs maîtres, comme l'illustre par exemple la vie d'Aristote dans le *Compendiloquium* de Jean de Galles. Ainsi Speusippe que nous avons rencontré sous les traits de « l'ami » chargé par Platon en colère de châtier un esclave, justifie-t-il ses propos critiques envers le fondateur de l'Académie :

Speusippo autem nepote Platonis mortuo discipulos suos suscipiunt Xenocrates et Aristones sapientissimi <viri>. Et Aristotiles quidem regebat in Licio, Xenocrates in Achademia,

ubi et Plato studebat. Non enim, sicut et Aristosenus et Aristides posterius dicunt, Platone vivente et in Achademia docente Aristotiles edificavit contra eum Licium. Et hoc temptant quidam dicere propter id quod in pluribus contradicit Platoni. Contra quos dicendum, quod non simpliciter contradicit Platoni, sed non intelligentibus ea, que sunt Platonis. Si autem et Platoni contradicit, non est inconveniens, et in his enim ea que sunt Platonis sapit. Platonis enim est sermo, quod magis oportet curare de veritate quam de aliquo alio. Et alibi dicit: « Amicus quidem Socrates, sed magis amica veritas ». Et in alio loco: « De Socrate quidem est parum curandum, de veritate vero multum ». Hoc igitur et Aristotiles fecit et destruxit dicta Platonis, quamvis consona sibi fecit, nolens despiciere veritatem. Habuit autem multam dilectionem erga Platonem, ut patet ex eo, quod aram consecravit ei in qua scripsit ita :

Aram Aristotiles hanc fundavit Platonis, /quem non est conveniens malis laudare. (d. 5 de vita Aristotelis, c. quantum qualiter contradixit Platoni et quare in quibusdam, 197vbQ-198raS)

Le souci de la vérité rend nécessaire la critique des amis, *a fortiori* des maîtres. A l'inverse, il n'y a pas d'amitié sans critique. La chute du récit, nimbée d'une aura sacrée, quasiment stellaire, fait la lumière sur cette marque particulière de l'amitié : seule la louange forgée au fil de la contradiction s'avère digne de la mémoire de l'ami.

L'amitié met donc le langage au défi de la vérité. L'amitié restreinte aux liens familiers représente un danger pour un usage droit du langage ; la tentation de la couardise est grande, cette tentation de tordre le langage à la satisfaction de l'ami, abdiquant le courage de la vérité.

Une dernière anecdote mettant en scène Platon mourant montre ce rapport juste au langage qui caractérise la critique amie de la vérité, en distinguant la parole écrite de la parole orale.

Plato in morte sua dicitur docuisse discipulos quod libentius magistros audirent quam scripturas eorum inspicerent, adiugens quod litera unica facie se offert insipienti, magister autem sub faciebus pluribus eam offert audienti (l. 116, p. 388)

L'histoire vient de Jean de Galles et vaut la peine d'être contée *in extenso* :

A propos du conseil magistral que, mourant, il donna à ses disciples, Isaac dit dans le traité *Des éléments* : « La raison apporte des choses que n'apportent pas les livres ». Et il donne l'exemple de Platon.

« Comme son trépas s'approchait, il appela ses disciples et leur ordonna de lui faire voir les pensées qu'il leur avait enseignées. Ce faisant, il leur dit : « il vous reste à apprendre quelque chose que vous ne connaissez pas ». Comme ses disciples lui demandaient de le leur apprendre, il leur demanda de revenir le voir dans trois jours et de ne pas revenir s'ils n'en avaient formulé la requête. Ainsi firent-ils. Quand ils revinrent et que le messenger lui annonça que ses disciples le priaient qu'ils puissent entrer, Platon tourna son visage vers le mur et ne donna aucune réponse. Ainsi une deuxième fois, mais quand pour la troisième fois le messenger leur dit avec indignation et avec un visage triste signifiant la colère, ils entrèrent. Le messenger parti, il leur demanda ce qu'ils avaient fait. Or, ceux-ci étaient entrés attristés et comme ils étaient entrés, Platon s'assit et les regarda d'un visage plaisant, indulgent, il se réjouit avec eux. Ils les interrogea alors à propos de leur demande. Il leur plut qu'il fût apparu en personne. Se retournant alors vers le messenger, ils lui reprochèrent vivement son action. Platon leur dit :

qu'avez-vous et que réprimandez-vous le messager ? Ils lui dirent : « Quand il venait vers nous, il nous faisait peur et nous annonçait des messages différents de ce que pour notre part nous voyions. Platon : Ne le réprimandez pas, puisqu'il ne rapportait rien d'autre que ce qu'il voyait. Et c'est cela même qu'il vous a dit au sujet de la sagesse. En effet, toute parole sort d'un seul lieu, mais ses formes se différencient comme ses intentions de sa propre différence formelle. En effet, entre la parole qui sort légère et subtile prononcée avec un visage plaisant et souriant et celle qui sort avec colère et d'un visage triste, la différence est grande. C'est pourquoi, écouter ceci ou un maître colle davantage aux intentions des choses et aux vérités que les apprendre dans les livres. Le livre n'apporte en effet la chose si ce n'est avec une forme et répond d'un seul côté. Le maître apporte plusieurs formes et répond de plusieurs côtés. » Ainsi finit le texte. A l'aide de celui-ci, Platon a voulu enseigner à ses disciples qu'on profite plus d'écouter un maître que d'étudier dans les livres et qu'il reste une impression plus durable dans les esprits des auditeurs par la vue du docteur et son écoute que de l'étude des livres. Cela concorde avec le mot de saint Jérôme, Lettre 53, 2.

De consilio suo doctrinali consilio, quod dedit moriturus discipulis Isaac in tractatu *De elemosynis*⁴⁵⁶ : « Ratio, inquit, affert quidam quod non afferunt libri ». Et ponit exemplum de Platone : « Cum enim aporinquasset obitus eius vocavit discipulos suos et precepit eis, ut ostenderent ei sapientias suas. Quod cum fecissent dixit eis: Remanserunt apud nos, qui non narravistis, existimo quod non cognovistis. At illi rogaverunt, ut doceret eos illud. Et ille : Venite post tres dies, cum [195va] ad me tamen non redeatis nisi licentiam impetraveritis. Et sic fecerunt. Et cum redirent et nuncius diceret ei discipuli rogant te, ut intrent, convertit faciem ad

⁴⁵⁶ La transcription de Thomas Ricklin faite sur le ms. Assisi xxx donne : *de helementis*.

parietem, nec dedit eis responsum. Sic secunda vice, tertia vero cum indignatione dixit et facie tristi significante iram, inrent. Reversus nuncius dixit eis, quid fecerat. Illi autem contristati intraverunt, et cum intrassent assedit Plato et respexit eos placido vultu et blando et gavisus est cum eis. Et interrogavit eos de propositione eorum. Placuit ergo eis quod apparuit in eo. Et conversi ad nuncium increpaverunt eum vituperantes factum est. Et dixit Plato: Quid habetis et reprehenditis nuncium. Dixerunt ei: Quando venit ad nos, terruit nos et nunciavit nobis diversum ab eo, quod vidimus de parte nostra. Et ille: Non ipsum reprehendatis, quoniam non narravit nisi quod vidit. Et hoc est quidem, quod dixit vobis de sapientia. Totus enim sermo ab uno loco egreditur, sed ipsius forme diversificantur, eiusque intentiones diversificantur secundum diversitatem formalem ipsius. Inter sermonem enim qui egreditur leviter et subtiliter et vultu placido ac arridente et inter ipsum, qui egreditur cum ira et tristi vultu differentia longa existit. Et propter hoc auditus vel audire a magistro magis applicat intentionibus rerum et veritatibus quam consideratio in libris. Liber enim [195vb] non affert rem nisi cum forma una et respondet ex parte una. Magister affert plures formas et ex partibus diversis respondet»; hec ille. Per hoc enim voluit Plato imprimere discipulis quod plus profert audire docentem quam studere in libris et vehementior impressio fit in mentibus audientium ex visu et auditu doctoris quam ex studio in libro. Et concordat cum dicto beati Hieronymi ad Paulinum 16 *Epistola* [53, 2]: «Habet nescio quid latentis energie viva vox et in aures discipuli de auditoris ore transfusa fortius sonant»⁴⁵⁷. (Jean de Galles, *Compendiloquium*, de vita Platonis, d. 4, c. 15: de eius salubri consilio et documento in morte, ed. cit., ff. 195rb-vb).

⁴⁵⁷ Jérôme, Ep. 53, 2: habet nescio quid latentis g-energeias uiua uox et in aures discipuli de auctoris ore transfusa fortius insonat.

A l'épreuve du silence

Le registre de l'anecdote philosophique déploie l'image d'un philosophe qui non seulement distille des leçons admirables, mais aussi fait preuve d'un comportement exemplaire. Cette double exemplarité indique que, pour cette manière de concevoir la philosophie, l'étude intellectuelle ne suffit pas à devenir philosophe si elle n'est doublée d'un comportement vertueux. Ainsi les récits de la colère de Platon, que nous venons de lire, étaient-ils introduits par ces lignes :

Les philosophes anciens qui ont tellement appris des comportements et des sciences, ont enseigné aux princes, tant par des mots que par l'exemple, à ne jamais punir les accusés, l'esprit troublé.

veteres enim philosophi qui tantum moribus et scientiis studuerunt tam verbo quam exemplo principes docuerunt quod numquam turbati in reos anima adverterent (l. 151, p. 504).

La double étude des philosophes entraîne un dédoublement du registre éducatif — redoublé encore par le registre verbal, *studuerunt, docuerunt*. Tant les mots que l'exemple donnent à comprendre. Cette insistance sur l'aspect comportemental est cohérente avec une philosophie qui se conçoit, à la manière de Sénèque, comme une *ars vitae*. Les diverses citations du *Commentaire au livre de la Sagesse* que nous venons de lire contiennent une trace de cette image de la philosophie. Elles relèvent tantôt la nécessité de l'exemple, tantôt mettent en scène une situation qui voit le philosophe agir de manière signifiante : Socrate et son hospitalité frugale ; ailleurs, c'est par exemple la métaphore du miroir qui indique l'exigence d'enseigner par la vie qu'on mène. Le comportement apparaît dès lors comme le substrat de la parole, d'une langue philosophique dont la vérité est garantie par la conformité des actes et des discours, de surcroît à l'épreuve de l'amitié. La pensée est comprise comme un phénomène du comportement ; elle en est la trace. Le comportement d'un philosophe est plus qu'une simple manière

d'agir ; conçue dans sa phénoménalité, c'est un acte philosophique, c'est la pensée en action, c'est le mouvement même de la pensée. On comprend mieux l'importance fondamentale de l'action par rapport au langage ; ainsi peut-on envisager la conclusion du paragraphe consacré à la manifestation de la sagesse et goûter au silence du philosophe.

Signum ergo sapiencie secundum stoicos est non pati ad iniurias. Unde Boethius, 2 *De consolatione* prosa 7, narrat de quodam qui false assumpsit sibi nomen philosophi. Ad istum casu accessit quidam et dixit se velle experiri an vere esset philosophus si illatas iniurias leviter patienterque sustineret. Ille ergo paulisper patientiam assumpsit, acceptaque contumelia velut insultans : « iam tandem, inquit, intelligis me esse philosophum ». Cui ille nimium mordaciter : intellexeram, inquit, si tacuisses, quasi diceret : si tacuisses, putassem te philosophum. Nunc autem quin de tua patientia quaeris vanam gloriam, scio quia philosophus non es. Et inde accipitur hoc vulgare proverbium : si tacuisses, philosophus fuisses. Eccles. 20 [16] : Homo sapiens tacebit usque ad temps, lascivus autem et imprudens non servabit tempus⁴⁵⁸.

La conclusion apporte une nuance importante. Il ne suffit pas de supporter toutes les injustices et les injures les plus blessantes pour être sage, il s'agit de le faire non comme une performance, mais naturellement, en somme. La différence entre le fanfaron, faux philosophe, et le sage, vrai philosophe, tient à la nature de leurs actions. Le sage, *a fortiori* stoïcien, agit naturellement lorsque les injustices et les injures ne l'atteignent pas ; par sa nature même,

⁴⁵⁸ La source se lit dans *Anicii Manlii Severini Boethii philosophiae consolatio*, 2, p. 7, ed. L. Bieler, Turhout, Brepols, 1984 (CCSL 94), p. 155sq : « accipe in huius modi arrogantiae leuitate quam festiue aliquis illuserit. nam cum quidam adortus esset hominem contumeliis, qui non ad uerae uirtutis usum sed ad superbam gloriam falsum sibi philosophi nomen inderat, adiecisset que iam se sciturum an ille philosophus esset si quidem inlatas iniurias leniter patienter que tolerasset, ille patientiam paulisper assumpsit accepta que contumelia uelut insultans: iam tandem, inquit, intelligis me esse philosophum? tum ille nimium mordaciter: intellexeram, inquit, si tacuisses. quid autem est quod ad praecipuos uiros de his enim sermo est, qui uirtute gloriam petunt, quid, inquam, est quod ad hos de fama post resolutum morte suprema corpus attineat? ». La traduction se trouve aux pp. 97-98 (cf. *Consolation de la philosophie* trad. C. Lazam, Paris/ Marseille, Rivages, 1991).

elles ne peuvent le toucher ; le faux philosophe s'y efforce, faisant mine de ne pas y toucher, affectant la pose du sage. Or, le langage le trahit et signale ainsi une triple conséquence : le comportement est le substrat du langage, ce dernier porte la trace de l'acte philosophique, enfin, le faux philosophe se trahit par l'usage de la langue qui agit toujours comme un révélateur. Ainsi le signale une réflexion sur la langue que cristallise un horizon éthique en *parrhesia*, péchés de la langue, etc.

Le silence peut ainsi devenir le symptôme du sage. Or, le silence n'est pas défini négativement comme l'absence continue de parole, mais positivement. Le silence n'est pas une privation, mais une action particulière de langage. Ainsi défini par rapport — dans ce rapport — au langage, le silence reste dans l'orbite du langage, accomplit sa destination satellitaire, témoin irréfutable de l'impossible au-delà du langage. Savoir se taire, tel est le silence que propose la leçon de Boèce. Se taire fait partie d'un usage maîtrisé du langage au contraire du silence érémitique qui signe un refus de la parole, dans la droite ligne d'ailleurs de cette façon de vivre le monde, narcissique, sur le mode du refus absolu, du langage, de la sexualité ; de l'altérité, en somme. Les pages du *De constantia*, comme par ailleurs la philosophie de Sénèque, ne cessent au contraire de manifester la présence du sage dans le monde et son mode particulier d'interaction avec lui et avec ses semblables, par une amitié cosmopolite⁴⁵⁹.

Les bases de données électroniques ont ce charme qu'elles permettent de saisir, à l'improviste, le fond même de ce genre de pensée et de faire voir, au hasard des textes, la cohérence de cette configuration intellectuelle qui lie l'usage de la parole à un comportement vertueux. Ainsi de l'intrigant *motto* qui

⁴⁵⁹ « C'est une position constamment réaffirmée des stoïciens que le sage doit participer à la vie sociale — se marier, avoir des enfants ..— et politique. Le sage épicurien, au contraire, se retire du monde », P. Pellegrin, « Présentation », dans : Sénèque, *La vie heureuse. La brièveté de la vie*, trad. J. Kany-Turpin, P. Pellegrin, Paris, GF, 2005, p. 25. Le lecture littéralisante du *De constantia* qu'on peut lire dans les pages précédentes avait abouti, par une analyse des métaphores, au même résultat.

dit la coïncidence du silence, c'est-à-dire de l'usage de la parole et du philosophe (*si tacuisses..*) :

Si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir. Nota exemplum de Secundo philosopho, ex cuius verbo obiit mater eius. Et penitentia ductus usque ad diem mortis sue silentium tenuit. Cui vere potest dici : « Si tacuisses, philosophus fuisses »⁴⁶⁰.

Hic est perfectus vir. L'homme parfait offre d'inespérées résurgences, laissant deviner son insistance. La pure contingence de la recherche électronique incline à saisir les fils, disparates, ténus et insistants qui, rassemblés selon une logique quelconque, dessineraient l'ébauche du portrait invoqué dès l'amorce de ce travail dans la précautionneuse lecture toute littérale du texte : *et isto modo, sapiens idem est quod perfecte virtuosus*. La déclinaison en mode mineur, le vertueux devenant un simple *quidam*, qu'offre ce passage donne, par sa simple lecture, la raison la plus rigoureuse, l'argument le plus irréfutable à la logique du texte d'Holkot qui, sitôt récapitulée la signalétique de la sagesse (*signum sapientiae*), parvient, mû par la nécessité infrangible de la culture, à ce développement filant la thématique du silence. Ainsi, mieux qu'avec autre méthodologie, par ce précipité de sources, peut-on saisir à vif le texte, une strate, un invariant du discours du sage.

L'exemple négatif d'un certain Secundus chargé d'une oppressante contrition, sourd d'une immémoriale culpabilité, porte à son climax existentiel un proverbe, à première écoute inoffensif, au point d'ailleurs d'être récité par la bouche du commun des mortels (*vulgare proverbium* dit le texte

⁴⁶⁰ Salimbene de Adam, *Cronica*, LLT-A pag. : 113, linea : 14 (fol. ms. : 240, col. : d). Cf. la déjà citée, jamais à son insu au demeurant, scrupule méthodologique oblige, base de donnée du *corpus christianorum*, www.brepolis.net.

d'Holkot)⁴⁶¹. Le silence, conçu dans le récit comme un usage vertueux de la parole, devient un enjeu éthique de vie ou de mort. Plus que par mille mots, cette simple phrase de l'historien franciscain parmesan, Salimbene de Adam, montre l'importance essentielle de l'usage du langage, du silence comme mode de vie vertueux, ainsi que l'enseigne la règle monastique.

Un dialogue dans le style plaisant des années 30 raconte l'histoire de Secundus à sa manière⁴⁶² :

... Comment Freud, qui a dû étudier les légendes antiques sur le cas d'Œdipe et de Jocaste, n'a-t-il pas médité la variante qu'est l'aventure de Secundus ?

Néophyte — Je ne me rappelle pas ce nom.

Ali. — Vous vous expliquerez ma profonde répulsion de voir entrer la philosophie dans la médecine, car la médecine de Freud est devenue, pour moi, indissolublement liée à la philosophie de Secundus. Voici l'affaire. Secundus, encore aujourd'hui admiré et même révérend en Orient, était une sorte de Levantin syrien qui philosofa à Athènes au temps de l'empereur Adrien. Dans un Livre de la Sagesse, ne lut-il pas un jour que toutes les femmes sont corrompues et corruptibles, qu'il n'y en a point d'honnêtes, etc. Secundus philosophant, désira vérifier cette « sagesse ». Puis, raisonnant philosophiquement sur le mot toutes, il se souvint de sa mère veuve qu'il avait quittée dès l'enfance. Il retourne donc au pays, déguisé en riche voyageur, et entreprend de séduire sa mère. Il finit pas réussir. Alors, il se fait reconnaître, sermonne la malheureuse qui, désespérée, plante là sermonneur et sermon pour, comme Jocaste, courir se pendre. Ensuite, enfilant une série de spécieux

⁴⁶¹ Ce proverbe est d'ailleurs tellement répandu qu'on en lit une déclinaison drôlement ironique dans les *Libelli de lite*, cf. *Dialogus de pontificatu romanae ecclesiae*, Libelli de lite, III, p. 533, l. 5 (ed. H. Boehmer, Leipzig 1897). A la fin d'une controverse, l'interlocuteur conclut, péremptoire : « In quo puncto, si tacuisses philosophus esses ».

⁴⁶² « Dialogue familial sur le Freudisme », *Annales médico-psychologiques*, Paris, L. Masson, 1929, pp. 129-148.

raisonnements qui le disculpent entièrement, Secundus s'en retourne paisiblement à Athènes, où l'aventure connue, évidemment par lui-même, consacre pour des siècles sa célébrité avantageuse !⁴⁶³

Or, l'histoire ne s'arrête pas là. Elle décrit dans un second temps le silence auquel s'était voué Secundus et qui l'a rendu fameux. L'empereur Hadrien de passage à Athènes décide de le mettre à l'épreuve jusqu'à la mort pour le punir de son silence effronté et Secundus répond à ses questions par écrit⁴⁶⁴.

Au silence traumatique de Secundus, à son silence coupable que montre très bien le récit de Salimbene, s'oppose un silence réfléchi, enté sur une maîtrise des passions que figure le philosophe.

⁴⁶³ Cette version de l'histoire de Secundus dépend étroitement de la version grecque que suit d'ailleurs de près la version arabe qu'on peut lire dans B. E. Perry, *Secundus The Silent Philosopher. The Greek Life of Secundus*, éd. critique et traductions, s. l., The American Philological Association, 1964 pp. 119-127, au contraire des versions latines moins expansives sur la sagesse de Secundus qui le motive à tenter sa mère.

⁴⁶⁴ Cf. *Secundus The Silent Philosopher*. Voir par exemple la version de Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, I, 11, 70, transcrite pp. 101-103. Et aussi Ps Burley, *De vita et moribus philosophorum*, c. 122, pp. 372-386. La longueur même de la notice consacrée à ce philosophe indique son importance. L'appart critique de cette édition restitue la pluralité des sources « occidentales ». Pour la tradition « orientale », éthiopienne, syrienne, arabe, *ibidem*. A. K. Cassell fait de ce récit l'une des sources du *Corbaccio*, cf. « *Il Corbaccio and the Secundus Tradition* », *Comparative Literature* 25 (1973), pp. 355 sq. La charge misogyne que contient l'histoire de ce philosophe exemplaire explique vraisemblablement sa fortune historique, connue même au Mont Sinaï, cf. S. P. Brock « *Stomathalassa, Dandamis and Secundus in a Syriac Monastic Anthology* », *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers*, éd. G.J. Reinink, A.C. Klugikst, Leuven, Peeters, 1999, pp. 35-50 (décrit MS. Mount Sinai, St. Catherine's Monastery, syr.14).

Conclusion

Un philosophe sait se taire. Un philosophe, ou un sage, ne souffre pas d'injustice, il se manifeste à ce trait particulier de la maîtrise de soi qui implique une maîtrise des passions que couronne, *excelse*, une maîtrise du langage. Le faux philosophe, l'usurpateur du nom — qui pourrait tout aussi bien se trouver dans le soliloque jérémiadant de l'Augustin finissant, ce philosophe arrogant, s'arrogeant présomptueux un titre factice⁴⁶⁵ — se démasque dans le texte de Boèce par sa langue défaillante :

Unde Boethius, 2 *De consolatione* prosa 7, narrat de quodam qui false assumpsit sibi nomen philosophi. Ad istum casu accessit quidam et dixit se velle experiri an vere esset philosophus si illatas iniurias leviter patienterque sustineret. Ille ergo paulisper patientiam assumpsit, acceptaque contumelia velut insultans : « iam tandem, inquit, intelligis me esse philosophum ». Cui ille nimium mordaciter: intellexeram, inquit, si tacuisses, quasi diceret : si tacuisses, putassem te philosophum. Nunc autem quin de tua patientia quaeris vanam gloriam, scio quia philosophus non es.

Par le redoublement du même verbe, Boèce signifie en une subtile anaphore l'association intime du philosophe et de la *patientia*, comme consolation de la philosophie. Par la philosophie, la *patientia* comme sublimation de la douleur ; comme une souffrance exaucée, assumée dans la consolation de la philosophie ; comme un calme vertigineux exhaussé au sommet de la roche tarpéienne. Ainsi, le même verbe, *assumere*, qui dit bien la sagesse populaire d'une certaine manière de sagesse : savoir prendre sur soi, régite tantôt la méprise nominale (*falsus philosophus*), tantôt un rapport à la

⁴⁶⁵ Cf. ch. 2.

souffrance — au demeurant passager, *paulisper*, adverbe préventif, comme si le rédacteur avait eu quelque scrupule à effacer la distance au simulacre, ce faux philosophe n'est même pas un simulacre de philosophe —. L'adverbe démasque le faussaire, subtil écueil aux vertiges de la *mimesis* : on ne saurait supporter la souffrance, l'offense et l'insulte (*contumelia velut insultans*), quasiment la triade du *De constantia* — autre cause impeccable de la logique textuelle —, sans être philosophe. La *patientia* philosophique, de la souffrance sublimée en souffrance assumée dans l'assomption de son impassibilité, offre comme signalement indubitable son silence.

Comme les grandes douleurs, les philosophes gardent le silence sur leur *patientia*. La *patientia* des philosophes ne souffre aucun mot. Et c'est sans doute pourquoi, dans les pages de Sénèque, dans les historiettes philosophiques qui portent mémoire de Socrate, le sage ne parle pas, mais agit, signifie par son action ; au mieux rit-il. La parole vient toujours après-coup, comme subséquent de l'action (déjà le texte de Boèce illustre, par son déroulé narratif, cette consécution). Selon cette leçon, on ne reconnaît pas un philosophe à ses cours de philosophie, mais au cours de sa vie⁴⁶⁶.

Cette précellence de l'action se lit dans le conseil qu'un philosophe donna à quelqu'un qui l'interrogeait sur la manière de plaire aux hommes. La réponse, fusa, évidente : « Tu leur plairas en agissant de manière optimale et en parlant de même, c'est-à-dire peu ». Ou plus précisément, dans le phrasé du *Commentaire au livre de la Sagesse* :

Unde quidam philosophus interrogatus fuit a quodam :
« Quomodo inquit hominibus placere possum ». Cui
philosophus respondit : « Si inquit gesseris optima et locutus
fueris pauca » (l. 98, p. 332).

Le *Policraticus* ajoute, après avoir précisé le *quidam* philosophe en Socrate :

⁴⁶⁶ Voir aussi la charge de Pierre Hadot contre les professeurs de philosophie, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, infra.

Hoc est quod uir iustus et ueritus delinquere in sermone dicit stillasse eloquium suum; qui enim non delinquit in uerbo, hic perfectus est uir (ed. Webb, V, 6, p. 315, l. 28)⁴⁶⁷.

Ainsi celui qui ne pèche pas dans l'usage de la parole est-il un homme parfait. Considéré au prisme de cette nouvelle coordonnée, langagière, le sage acquiert une consistance déterminée. Non seulement agit-il mû par la *patientia*, mais encore le fait-il en maîtrisant sa langue. L'homme parfait est un *perfectus virtuosus* par une qualité suprême : *patientia* qu'un usage raisonné du langage, perçant à travers sa contre-épreuve (le silence) révèle. Le philosophe maîtrise, en effet.

Le développement sur la sagesse contenue dans la leçon cinquante-cinq du *Commentaire au livre de la Sagesse* pratique un mélange de citations et d'exemples. A se consacrer de près à l'analyse des auteurs cités et des exemples invoqués, il appert que le texte développe une conception de la sagesse que figure le sage. Ce texte conçoit le sage comme quelqu'un qui a réalisé des efforts pour atteindre à une certaine sérénité sentimentale, ou psychologique (*patientia* et maîtrise des passions) et qui le démontre par son comportement dans les situations tendues et pénibles pour quelqu'un de moins sage, en proie à la vindicte ou même à la médisance suprême, celle de l'ami.

Ainsi, selon ce texte, acquiert-on la sagesse en vertu de quatre qualités, l'amour, l'effort (*labor*), l'humilité et l'assiduité ; elle se dénote en outre par l'endurance à l'outrage et à l'injustice que le sage supporte sans broncher et sans que son comportement ne s'en trouve altéré. La sagesse dont traite ce texte apparaît en conséquence en syntonie profonde avec la troisième définition du prologue. Le sage est parfaitement vertueux, non seulement dans ses actes, mais aussi en raison des vertus qu'il a manifestées pour atteindre à

⁴⁶⁷ Unde Socrates quaerenti quo modo quis famam optimam compararet: Si gesserit, inquit, optima et loquutus fuerit pauca.

la sagesse. La sagesse n'est alors plus définie par un contenu, comme une connaissance exceptionnelle, par exemple, mais coïncide avec une attitude que ratifie la valorisation du silence, à la fois signe d'une parole raisonnée et éloge de la suprématie de l'action sur le langage. La posture fait la sagesse, et c'est pourquoi le sage prime la sagesse en tant que telle⁴⁶⁸. Par le recours à des figures exemplaires et à des situations (narratives) riches d'enseignements, le sage, se parant de qualités propres, acquiert une figure déterminée. La *patientia* dit effectivement un certain type de sage, dont les passages textuels invoqués organisent la reconnaissance, et qui, passant ses affects au crible de l'indifférence de la raison, ne se laisse emporter en rien. Alors, moins que l'épineuse difficulté que met à jour la *Quellenforschung* : la déhiscence symptomatique entre *non pati* et *patientia*, la construction littéraire que guide l'élaboration conceptuelle du sage dans ce passage du *Commentaire au livre de la Sagesse*, met en valeur une figure d'homme parvenu à un certain état (la sagesse) qu'il s'est efforcé par sa raison d'atteindre (les quatre conditions) et qui manifeste, par ses actes forgés au gré de la *patientia*, force sagesse ; sa sagesse comme force.

⁴⁶⁸ Voir les chapitres 1 et 2.

chapitre 5

l'imitation du philosophe

Le sage que le philosophe décrit ou imite
P. Hadot

Le sage fait figure de modèle, de cas exemplaire. *De la constance du sage* l'utilise pour marquer la possibilité de réaliser l'idéal de sagesse. Il est un marqueur historique, il appelle une vision du réel. Si, dans le libelle de Sénèque, il n'est pas question d'imiter à proprement parler le sage, mais de fonder en raison les contours d'une telle figure et d'en offrir les virtualités d'existence, ce personnage peut revêtir une fonction paradigmatique et, se confondant avec un modèle, appeler à l'imitation. Le sage dessine alors un idéal de vie philosophique solidaire d'une morale reposant sur l'imitation des actes. Ce genre d'attitude philosophique, que nous détaillerons ci-dessous, pose ainsi une figure d'autorité (le sage, le saint, le héros, le roi, etc.) dont les ressorts conceptuels contiennent une exigence normative.

Comparaison n'est pas raison

L'article « exemple » du *Dictionnaire de spiritualité* contient un *post scriptum* particulièrement significatif qui vise à enrôler la philosophie antique au projet chrétien⁴⁶⁹. La citation qui l'ouvre résume de manière remarquable notre propos sur l'homonymie secrète de ces mots qui semblent les mêmes, comme par exemple 'contemplation', mais dont le sens divers organise l'écart à l'univoque signifié, ouvrant dans le corps même du mot — le signifiant — un passage à la différence, signifiant ainsi l'insistance du singulier⁴⁷⁰.

Ce qui fait une mentalité religieuse, ce qui la domine et lui donne sa forme, c'est l'idée de personne, c'est la connaissance, la considération, la vision perpétuelle d'un être vivant et personnel, de Dieu. Au contraire, ce qui fait une mentalité philosophique, c'est l'idée d'universalité, la notion de quelque chose de commun, de pareil, de tiré à *n* exemplaires (Kant). Ainsi la conduite d'un être religieux, même lorsqu'elle lui ressemble par les actes, diffère dans sa racine de celui qui ne l'est pas. Il fait tout par imitation, par désir de ressembler à quelqu'un qu'il aime, de la même façon que nous copions instinctivement ceux qui ont fait de l'impression sur nous⁴⁷¹.

⁴⁶⁹ P. Adnès, s.v. « exemple », *Dictionnaire de spiritualité mystique et ascétique*, Paris, Beauchesne, col. 1876-1889. Cet article se démarque de manière allusive, mais très claire, de la critique kantienne de l'usage des exemples en philosophie morale et revendique par le terme clef de « valeurs » l'héritage schélierien cf. col. 1883, et aussi col. 1878.

⁴⁷⁰ Ainsi, disions-nous, la contemplation de Platon et celle d'Aristote, ou celle de Bonaventure de Bagnoreggio sont-elles prises dans un régime de sens dissemblable, au point que parler d'une contemplation paraît illusoire. Le pluriel ne vaut, paraît-il, rien à l'homme, mais sans doute beaucoup au philosophe et à l'historien des idées philosophiques, au péril de la *reductio ad unum* ; et par le pluriel, l'affirmation de la singularité.

⁴⁷¹ J. Rivière, *A trace de Dieu*, Paris, 1925, p. 129, cité col. 1885.

Ainsi l'être religieux fait-il tout par imitation, par désir, par amour, comme un enfant⁴⁷². On ne saurait paradoxalement être plus kantien à affirmer (vu le rejet kantien de la morale par l'exemple)⁴⁷³ :

Ainsi la conduite d'un être religieux, même lorsqu'elle lui ressemble par les actes, diffère <-t-elle> dans sa racine de celui qui ne l'est pas.

Le point névralgique de la critique kantienne de l'imitation et de l'exemple comme modèle (*Exempel*) porte précisément sur les motivations des actes qualifiés de moraux. L'opposition entre morale extrinsèque et intrinsèque en découle ; dans le passage rappelé ci-dessus, l'auteur préfère par contre élaborer morale extérieure qui tient sa consistance d'une contemplation, intrinsèque.

Les traits mêmes de l'exemple médiéval, que d'autres préfèrent nommer de son nom latin (« exemplum ») dessinent précisément les coordonnées d'une « mentalité » qui appelle à l'imitation, à l'identification, à la persuasion (opposée au sens rhétorique à l'argumentation), en bref à la raison subjuguée d'émotion par la pragmatique exemplaire. L'exemple est littéralement plus pratique qu'un raisonnement, forcément long.

Sermo quidem vivus et efficax, exemplum operis est, plurimum faciens suadibile quod dicitur, dum monstrat factibile quod suadetur⁴⁷⁴.

⁴⁷² Cf. D. Stern, *Le monde interpersonnel du nourrisson : une perspective psychoanalytique et développementale*, trad. A. Lazartigues, D. Pérard, Paris, PUF, 1989 ; M. Dornes, *Psychanalyse et psychologie du premier âge*, trad. C. Vincent, Paris, PUF, 2002.

⁴⁷³ Voir ci-dessous.

⁴⁷⁴ Bernard de Clairvaux, *De s. Benedicto sermo*, 7, PL 183, col. 379. Sur l'aspect efficace, voir J. Berlioz, « Le récit efficace : l'exemplum au service de la prédication (XIIIe-XVe siècles) » dans : *Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*, J. Berlioz, J.-M. David (dirs.), Rome, Mélanges de l'Ecole française de Rome 92, 1, 1980, pp. 113-146.

L'exemple offre de surcroît l'avantage de captiver un auditoire, sous une forme narrative et, par l'appel à l'émotion, d'emporter la décision sans délibération.

Rhétorique de l'exemple

La citation de Bernard de Clairvaux recèle, dans toute sa rigueur lexicale, les traits de la rhétorique antique et elle en pointe la transformation médiévale⁴⁷⁵. En dénouer l'écheveau sémantique pour en tisser, *more critico*, le réseau conceptuel signifié (une morale qui, par le ressort de l'exemplarité, vise à la conversion existentielle par imitation, c'est-à-dire par identification, et qui postule une négation de la vie actuelle au profit d'une vie future, meilleure) constitue l'ambition de ces pages finales.

L'exemple antique se distingue formellement par l'inscription du nom propre dans le corps de l'exemple⁴⁷⁶. Dans l'Antiquité, il n'y pas d'exemple rhétorique, sans nom propre. Plus encore, le nom propre est l'exemple⁴⁷⁷. Il suffit à un romain d'évoquer le nom de Caton, par exemple. La *Rhétorique à Herennius* en donne la définition classique qui seule résiste à tout, selon l'admirable prose ironique de Peter von Moos :

Was übrig bleibt ist die klassische Definition aus der *Rhet. ad Her.* IV 49 62, die einzige, die dank theoretischer Allgemeinheit Schendas m. E. völlig berechtigter

⁴⁷⁵ Cf. A. Vitale-Brovarone « Persuasione e narrazione : l'*exemplum* tra due retoriche (VI-XII sec.) » dans : J. Berlioz, J.-M. David (dirs.), *Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*, Rome, Mélanges de l'Ecole française de Rome 92, 1, 1980, pp. 87-112. Cet article contient nombre de suggestions très précieuses sur la conception médiévale de l'« exemplum ».

⁴⁷⁶ Cf. F. Dornseiff, « Literarische Verwendungen des Beispiels » dans : *Vorträge der Bibliothek Warburg* 4 (1924-1925), pp. 206-228. J.-M. Michel, « Maiorum exempla sequi : l'exemplum historique dans les discours judiciaires de Cicéron », dans : *Rhétorique et histoire, op. cit.*, pp. 9-14, 67-86.

⁴⁷⁷ « Der Name meint nichts mehr als diese Anekdote », P. von Moos, *Die Geschichte als Topik*, p. 67.

Generalabrechnung mit den bestehenden spezialistischen
Mauselochperspektiven der Exemplarforschung standhält⁴⁷⁸.

A en distordre légèrement l'implication conceptuelle, cette définition couvre effectivement la signification complète de l'exemple :

exemplum est alicuius facti vel dicti praeteriti cum certi
auctoris nomine proposito⁴⁷⁹.

Avant de mesurer les effets d'une remodulation possible (l'exemple est un acte d'autorité culturelle qui institue l'imitation comme un devoir moral), cette formulation offre le mérite de la clarté et contient l'expression exacte de l'exemple au sens de la rhétorique antique.

*L'exemple médiéval comme « exemplum ».
Brève situation historiographique*

L'exemple, en principe

L'exemple persuade, fonction rhétorique essentielle. Il persuade d'un principe moral implicite dont l'identification et l'imitation forment les ressorts.

Ce que l'exemple implique, c'est un principe moral⁴⁸⁰.

Toutefois, l'exemple se reconnaît plus à sa fonction qu'à son contenu,

L'exemplum n'est pas un contenu, c'est une fonction⁴⁸¹.

⁴⁷⁸ P. von Moos, *Geschichte*, n. 96, p. 40. L'auteur fait référence à R. Schenda, « Stand und Aufgaben der Exemplarforschung », *Fabula*, 10 (1969), pp. 69-85, qui identifie dix-neuf traits de l'exemple médiéval.

⁴⁷⁹ *Rhétorique à Herennius*, ed. G. Achard, Les Belles Lettres, 1997, 2^e éd. corrigée. La traduction d'H. Caplan (Loeb, W. Heinemann/ Harvard University Press, London/ Cambridge 1958) est agrémentée de notes particulièrement utiles.

⁴⁸⁰ K. Stierle, « L'Histoire comme Exemple, l'Exemple comme Histoire. Contribution à la pragmatique et à la poétique des textes narratifs », *Poétique*, 10 (1972), p. 182.

⁴⁸¹ J.-Y. Tilliette, « *L'exemplum* rhétorique : question de définition » dans : J. Berlioz, M.-A. Polo de Beaulieu (dir.), *Les exempla médiévaux : nouvelles perspectives*, Paris, Honoré Champion, 1998, p. 65.

Cette tension entre l'implication formelle (le contenu moral de l'exemple) et son évidence rhétorique (fonction de persuasion) forme le cercle historiographique de l'interprétation de ce phénomène rhétorique et littéraire (l'« *exemplum* »). Ce cercle produit, à l'occasion, un paradoxe qui nourrit une approche historique et philosophique, critique, de cette fonction rhétorique. En effet, si l'exemple pointe « un principe moral », ce dernier n'est jamais déterminé avec précision. Ainsi à utiliser un exemple pour persuader d'un principe moral, on en vient à l'effacer et à le dissimuler derrière l'apparence d'argument que constitue l'« *exemplum* ». Avant de développer les implications de ce cercle tortueux — puisqu'il porte un tort à une morale conçue comme argumentation rationnelle —, il convient, selon la méthode proposée, de saisir les développements historiographiques consacrés à l'« *exemplum* » ; il se pourrait bien, en effet, que le raisonnement critique soit comme entremêlé de données historiographiques, comme autant de bribes intercalaires, la raison pure ne pouvant s'exempter du parasitage des strates interprétatives.

Une partie des contributions de la communauté scientifique est consacrée à l'aspect rhétorique de l'exemple, l'autre partie, importante, traite de son contenu ou de sa forme, et elle porte sur l'« *exemplum* »⁴⁸². Une part plus restreinte contribue à l'étude de la « mentalité » religieuse proprement dite, pétrie du désir d'imiter, en se posant la question banale : l'exemple persuade, oui mais de quoi ?⁴⁸³ L'exemple est alors considéré comme la pièce maîtresse d'un processus civilisateur, d'un programme de société, imposé par une autorité culturelle. Dans cette perspective, il revendique la définition, critique, suivante :

⁴⁸² Il en sera question ci-dessous.

⁴⁸³ Cf. L. Scanlon, *Narrative, Authority and Power: the Medieval Exemplum and the Chaucerian Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007 ; J. D. Lyons, *Exemplum: the Rhetoric of Example in Early Modern France and Italy*, Princeton, Princeton University, 1989 ; P. von Moos, *Die Geschichte als Topik*, *op. cit.*, embrassant tous les versants de l'exemple dans une introduction délicieusement labyrinthique, fait figure de somme.

An example is a narrative enactment of a cultural authority⁴⁸⁴.

Par un dédoublement subversif et critique, l'autorité personnelle du fait historique de la définition que rapporte la *Rhétorique à Herennius* se mue en autorité culturelle se mettant en scène narrativement ou en pouvoir qui promulgue son autorité par des récits, selon la traduction choisie. La langue anglaise autorise l'ambiguïté qui dit exactement le pouvoir de l'exemple au Moyen Age⁴⁸⁵.

Du côté francophone, la tradition historiographique commence par *L'exemplum' dans la littérature religieuse et didactique du Moyen âge* de Jean-Théobald Welter⁴⁸⁶. La première page de ce livre d'une érudition rare marque durablement l'histoire de la recherche en langue française :

Dans nos études sur la littérature latine du Moyen Age, il nous a été donné de constater maintes fois que les maîtres de la pensée de cette époque, orateurs, moralistes, mystiques, professeurs, avaient l'habitude d'illustrer et d'agrémenter leurs enseignements de curieuses anecdotes et descriptions, qu'on appelait dans le langage du temps exempla. Par le mot exemplum, on entendait, au sens large du terme, un récit ou une historiette, une fable ou une parabole, une moralité ou une description pouvant servir de preuve à l'appui d'un exposé doctrinal, religieux ou moral (p. 1).

⁴⁸⁴ L. Scanlon, *op. cit.*, p. 33.

⁴⁸⁵ Voir dans une perspective descriptive conforme à une certaine conception de l'histoire, l'exploration de cette idée pour les ordres dominicains et franciscains que trace M. Schürer, *Das Exemplum oder die erzählte Institution. Studien zum Beispielgebrauch bei den Dominikanern und Franziskanern des 13. Jahrhunderts*, Berlin, Lit, 2005. Selon l'habitude propre à certaines thèses, la première partie de l'ouvrage contient un précieux survol de l'historiographie médiévistique, principalement allemande, de l'« exemplum », pp. 15-102.

⁴⁸⁶ J.-Th. Welter, *L'exemplum' dans la littérature religieuse et didactique du Moyen âge*, Toulouse, Occitania, 1927.

Le mouvement du texte dénote une méthodologie historique particulière. A la fin de son avant-propos dont sont extraites ces lignes, l'abbé Welter rend d'ailleurs un hommage appuyé à son maître Henri Langlois. L'intérêt de l'auteur se situe dans un constat, à tout le moins involontaire, (« il nous a été donné de constater ») qui indique assez sa manière de procéder. On comprend d'emblée que l'auteur va s'effacer derrière ces textes et qu'il tentera de traquer les traces de la « mentalité » — un mot déjà à la mode — de cette époque au travers de ce qui s'appelait « exemplum ». Il ajoute en effet

aussi, en raison du rôle important qu'il a joué dans l'éducation et l'instruction religieuse et morale de nos ancêtres et de l'intérêt qu'il nous offre pour la connaissance de la vie, des mœurs et des conceptions du passé, nous nous sommes déterminés à lui consacrer une étude spéciale (p. 3).

Aussi constate-t-on que ce mot (« exemplum ») semble ouvrir bien des perspectives pour appréhender la connaissance du passé. En documentant son usage et ses diverses phases (qui sont bien évidemment au nombre du trois, « développement », « épanouissement », « déclin », pp. 3-4), l'historien espère produire une connaissance nouvelle sur la « vie, les mœurs et les conceptions du passé ». Par l'analyse de sources littéraires, on postule ainsi une connaissance de la vie d'êtres humains d'une époque révolue.

Si le projet de ce livre part d'un constat de lecture, la définition du terme étudié « exemplum », se veut une reprise de la définition qu'en auraient donné les esprits médiévaux.

Par le mot exemplum, on entendait, au sens large du terme, un récit ou une historiette, une fable ou une parabole, une moralité ou une description pouvant servir de preuve à l'appui d'un exposé doctrinal, religieux ou moral (p. 1).

Le registre lexical de cette proposition donne à penser⁴⁸⁷. Le sujet du verbe, « on », puis le verbe lui-même « entendait » pointe une dimension particulièrement impersonnelle, au point de devenir une sorte de code culturel. L'usage du régime verbal confirme par ailleurs cette impression. Quant au sens de verbe, il achève de renforcer cette sensation de flou. En effet, il n'indique pas une intention de saisir précisément le sens du mot, comme le voudrait une définition.

Quant au *definiens* lui-même, il est composé d'un contenu multigénérique, du point de vue littéraire, d'une intention et d'un contexte d'énonciation tendant à l'universalisation. L'« exemplum » devient ainsi une notion passe-partout. C'est un récit qui peut se retrouver dans tous les textes « argumentatifs » du Moyen Age. La dénomination (« exposé doctrinal, religieux ou moral ») vise enfin à inclure tout texte qui articule « des preuves ».

L'aspect narratif forme donc le cœur de l'« exemplum ». Ce terme est foncièrement pensé en des termes choisis au prisme de la narration. Le type de preuve qu'il propose, voire qu'il induit, n'intéresse pas, et encore moins ses spécificités, comme par exemple les déterminations entraînées par le contexte d'énonciation (un « exemplum » de sermonnaire est-il semblable à un « exemplum » tiré d'un autre genre littéraire ?).

Definitio vulgata

Ce primat inaugural du récit va entraîner d'importantes conséquences pour l'historiographie du sujet en France.

Ainsi J. le Goff centrera-t-il tout son effort « définitionnel » sur l'aspect narratif de l'exemple qu'il préfère désigner, en latin, sous le terme d'« exemplum ». Dès la première page de son texte publié dans la *Typologie des sources du Moyen Age*, il prend soin d'opposer l'« exemplum » antique et l'« exemplum » médiéval afin d'éviter « une erreur » (p. 27) qui consisterait à

⁴⁸⁷ L'usage du terme « exemplum » dans la langue française renforce ce phénomène vague. En toute logique, ce refus de traduire est solidaire d'une difficulté de définir le terme.

occulter la spécificité de l'« exemplum » médiéval. Pour le dire en toute rigueur, cette confusion consisterait à traduire « exemplum » par 'exemple', déniait ainsi la nature essentiellement narrative du terme.

« Il faut dire que l'exemplum, au sens où nous l'entendons, ne désigne jamais un homme mais un récit, une histoire à prendre dans son ensemble comme un objet, un instrument d'enseignement et/ou d'édification » (p. 28).

Bref l'« exemplum » est plus qu'une exemplification (*ibid.*), l'illustration d'une théorie. Il devient un « argument narratif » (*ibid.*). Au final, et après avoir critiqué moult définitions dont la plupart se lit par ailleurs à la n. 2, pp. 1-2 du livre de J.-Th. Welter, il appert que le critère définitionnel déterminant se résume à « l'efficacité de l'exemplum au service d'un endoctrinement »⁴⁸⁸. Si le récit vise l'efficace, l'exemple en constitue une fin particulièrement appropriée. En effet,

Longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla⁴⁸⁹.

Censé être efficace, il est surtout ordonné aux fins dernières de l'homme, à son salut. L'eschatologie constitue précisément la fin de ce récit. Le caractère essentiellement religieux de l'usage de l'« exemplum » autorise la critique des approches historiographiques qui font ressortir l'« exemplum » à une fonction de persuasion morale et/ou didactique. L'introduction subreptice de cet élément religieux vient jeter une autre lumière sur l'opposition entre exemple antique et médiéval, citée tantôt :

il faut dire que l'exemplum, au sens où nous l'entendons, ne désigne jamais un homme mais un récit, une histoire à

⁴⁸⁸ *Op. cit.* p. 36. Je note pour l'anecdote la graphie étonnante de cette citation qui confine au refoulement. En effet, dans un recueil collectif qu'il cite trois fois en quatre pages, on lit un article consacré à l'« exemplum » de Jacques Berlioz, qui s'intitule précisément « Le récit efficace », *op. cit.* Peut-être n'est-il toujours facile pour les maîtres de citer le travail de leurs élèves qui innove dans leur domaine de prédilection.

⁴⁸⁹ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, I, 6, 5.

prendre dans son ensemble comme un objet, un instrument d'enseignement et/ou d'édification⁴⁹⁰.

Le primat du récit façonne une définition appelée à devenir le lieu commun des recherches sur l'« exemplum » :

nous proposons donc comme définition de l'exemplum médiéval : un récit bref donné comme véridique et destiné à être inséré dans un discours (en général un sermon) pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire (p. 35).

Alors que pour J.-Th. Welter, l'« exemplum » est « un récit ou une historiette », le texte préfère insister sur le caractère bref du récit, pensant sans doute mieux cerner ainsi l'« exemplum » et, par ce critère extérieur, le distinguer d'autres types de narrations⁴⁹¹.

Une précision ajoutée à la suite immédiate ajourne la clarté de cette définition, divulguant au passage les vertiges de l'insistance narrative :

cette définition est ouverte et provisoire — dans l'attente d'une meilleure connaissance de l'exemplum. Dès maintenant, elle éveille en nous au moins un doute : son caractère « religieux » n'est peut-être pas aussi net que nous le pensons d'après les textes que nous avons étudiés. Certains exempla, dès le XIII^e siècle, semblent purement didactiques ou moraux (p. 38).

Le trouble du lecteur croît d'autant que les circonvolutions de la pensée legoffienne donnent immédiatement un exemple de cette assertion, qui, à son tour, contredit son « doute » : le *De disciplina scholarium*. En effet, ce « manuel de bonne conduite » répond « à cette attention de mise en garde salutaire, d'admonestation en vue du salut, où nous voyons la finalité de l'exemplum » (*ibid.*). Cet ordonnancement eschatologique de l'« exemplum » ratifie la primauté de l'exemple homilétique sur l'exemple « purement didactique ou

⁴⁹⁰ *loc. cit.*

⁴⁹¹ Ce critère est sans doute inspiré de A. Jolles, *Formes simples*, trad. A.-M. Buguet, Paris, Seuil, 1972.

moral », pourtant attesté au Moyen Age, et autorise l'auteur à l'expulser dans la marge de l'histoire. Ainsi est-il loisible de faire du salut l'horizon de tout effort intellectuel médiéval et soutenir qu'en dernière analyse, tout y est ordonné. Outre les difficultés téléologiques et réductibilistes que suscite ce genre de raisonnement, le propos développé en ressort passablement affadi.

Les pages dans lesquelles Jacques le Goff tente de cerner l'exemple manifestent un parti pris de la distinction (exemple antique vs exemple médiéval), qui ne rend malheureusement pas exactement justice aux définitions médiévales de l'exemple, comme nous l'avons déjà aperçu. Le genre de sources auxquelles s'intéresse l'historien, plus particulièrement les anecdotes qui émaillent les sermons détermine cette optique. Ainsi dans l'un de ses premiers textes consacrés à ce phénomène définit-il l'exemple de la manière suivante :

une historiette dont on truffe un sermon pour faire passer auprès d'un auditoire une leçon morale, une vérité religieuse, en l'amusant⁴⁹².

Par sa formulation directe, cet essai de définition indique précisément la visée de l'entreprise. L'insistance sur la « vérité religieuse », « le caractère religieux » donne lieu à l'inscription finale de ces anecdotes dans un horizon eschatologique, mais trahit aussi la volonté de distinguer l'exemple antique et médiéval. Procédant ainsi, Jacques le Goff élide la dimension rhétorique de l'exemple et par son axe de lecture privilégiant les linéaments de contenu indissociable d'une forme littéraire particulière (en charge de J.-C. Schmitt et de C. Brémond, respectivement), ce fascicule marque durablement les études francophones, comme en témoignent les recherches du groupe *exempla* de l'EHESS⁴⁹³ et se pose donc aux antipodes de la formule profondément judicieuse de Jean-Yves Tilliette :

⁴⁹² J. le Goff, « Préface », *Les propos de saint Louis*, Paris, Gallimard/Julliard, 1974, p. 17.

⁴⁹³ cf. gahom.ehess.fr

L'*exemplum* n'est pas un contenu, c'est une fonction⁴⁹⁴.

Conclusion

Faisant fond sur une distinction sémantique propre au génie de la langue allemande et particulièrement significative pour I. Kant (Exempel, Beispiel), Peter von Moos propose une distinction historique et conceptuelle entre exemple inductif et exemple empirico-pratique qu'il décline au gré des pages du chapitre de *Geschichte als Topik* consacré à l'historiographie et à la recherche d'une définition de l'« exemplum » (ch. 2 pp. 22-143)⁴⁹⁵. Cette distinction éclaire la lecture critique de la distinction entre exemple antique et médiéval. Elle aboutit au congédiement de la prégnance homilétique qui informent les études consacrées à l'« exemplum » d'une certaine école historique (pp. 40 sq.). En effet,

Das Exemplum ist sowohl exemplarisches Ereignis als auch dessen Erzählung, sowohl moralisches Vorbild (bzw. abschreckendes Warnbild) als auch Beleg und Beweis für einen Gedanken, sowohl ein vorbildlicher Mensch als auch eine mustergültige Tat.

Cette volonté de penser tout ensemble manifeste le refus d'une technique intellectuelle fondée sur des emblèmes lexicaux comme Trennung, Abgrenzung, Spannungsfeld, Grenzwissen. Plus fondamentalement, elle signale une attention sans relâche à la fonction de l'exemple à travers ses diverses formes littéraires : *fabula*, *similitudo*, *parabolè*, *muthos*, etc.⁴⁹⁶ que la

⁴⁹⁴ J.-Y. Tilliette, « L'*exemplum* rhétorique », *op. cit.*, p. 65. Voir aussi la critique de la définition de J. Le Goff par P. von Moos, *op. cit.*, n. 100, pp. 41-43. M. Schürer, *Das Exemplum oder die erzählte Institution*, *op. cit.*, entreprend une exposition et une discussion de la critique absolument fondée (« die sicherlich fundierteste Kritik ») de P. von Moos, pp. 61sq.

⁴⁹⁵ Pour la distinction, cf *op. cit.*, p. 22sq. cf. *Métaphysique des mœurs*, II, § 52 (*Doctrine de la vertu*, trad. A. Renaut, Paris, GF, 1994, pp. 356-357), cité par P. von Moos p. 28.

⁴⁹⁶ *op. cit.*, particulièrement pp. 51-69. Voir la critique d'un article de J. Berlioz consacré à Virgile (« Virgile dans la littérature des exempla (XIIIe-XVe siècles) » dans : *Lectures médiévales de Virgile*, Rome, Ecole française de Rome, 1985, pp. 65-120), dont je ne cite que le point fort : « Der Ereignisbericht zähle allein, nicht der modelhafte Charakter des Heldens », pp. XXV. Tel est effectivement le risque des études consacrées à une figure marquante dont les multiples narrations ébauchent les traits. Nous espérons avoir mis en lumière l'enjeu rhétorique et philosophique de Pythagore au-delà des divers récits qui investissent sa figure.

définition proposée à l'avant-propos de la seconde édition du livre rend manifeste :

Ein Beispiel ist (auch im Mittelalter) eine rhetorische Funktion, mit der vergangenes Geschehen in persuasiver Absicht auf einen gegenwärtigen Problemfall bezogen wird⁴⁹⁷.

Cette définition, qui restera dans les annales, laisse transparâître l'essentiel d'une entreprise critique, historiographique, tenant à l'inclusion du Moyen Age dans une affirmation ironique de l'évidence textuelle et historique. Une parenthèse anéantit les prétentions séparatistes et révoque l'embarras, nécessaire, qui étreint ce courant historique, à faire l'économie d'une réflexion sur la fonction de l'exemple (on s'étonnait ci-dessus des circonvolutions de l'effort définitionnel de J. le Goff). Le refus de traduire « exemplum », *a priori*, inexplicable, en constitue le symptôme ; il en manifeste la tache aveugle.

⁴⁹⁷ *op. cit.* p. XXV.

L'envers d'une morale de l'imitation

Sans doute, la fascination pour ce terme réside-t-elle dans une négation de la traduction. Un 'exemplum' n'est pas un *exemplum*, c'est un exemple ; dans la plus totale acception du mot, du moins dans la langue française. L'exemple est certainement protéiforme : illustration, argument d'autorité, singularisation, mise en jeu narrative, mais replacé dans son devenir historique, il constitue avant tout une stratégie rhétorique destinée à fonder la structure du réel⁴⁹⁸. Il crée des liens avec le réel, exprimant ainsi la double ambition du discours moral qui l'anime : mettre en accord les paroles et les actions (*dicta* et *facta*) et par cet empire rhétorique, exercer une emprise sur la vie. L'inscription historique fait d'ailleurs l'exemple dans l'Antiquité. Pénétré de cet effet de réel, l'exemple peut décider d'une délibération.

Si un texte de philosophie témoigne d'une image de la pensée, qu'il exprime une philosophie de l'histoire et qu'il signale une lignée historiographique, les éléments conceptuels qu'il recèle n'échappent pas à cette triple part⁴⁹⁹.

Selon une lecture classique, l'exemple exprime ainsi une philosophie de l'histoire comme répétition du passé dans le présent. Un acte passé qui a réussi dans une situation donnée peut produire des effets semblables. Il manifeste une conception de l'histoire dont le temps étale confine à l'anachronisme, ou plutôt dont la coïncidence des temps constitue le postulat implicite⁵⁰⁰. Ce trait de la « mentalité » médiévale inscrit les anecdotes des

⁴⁹⁸ Cf. C. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Traité d'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1988.

⁴⁹⁹ P. von Moos (inspiré de G. Deleuze ?) mentionne l'exemple comme « Denkbild », *Die Geschichte als Topik*, p. XXV.

⁵⁰⁰ « Ce trait inhérent de l'historiographie médiévale — l'anachronisme » (A. Gourevitch, cité par J. Baschet, *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris,

héros antiques dans un *continuum* temporel autorisant toutes les curiosités érudites⁵⁰¹.

Déjà Quintilien définit la charge mémorielle de l'exemple :

rei gestae aut ut gestae utilis ad persuadendum id, quod intenderis, commemoratio⁵⁰².

P. von Moos résume parfaitement :

Exempla sind im wesentlichen auf menschliche Tätigkeit in einer bestimmten geschichtlichen Situation bezogen; sie gehen von der Annahme aus, dass dem Tätigen Erfahrungen anderer eher weiterhelfen als allgemeine Prinzipien⁵⁰³.

Ainsi la répétition pourrait-elle bien constituer le genre de l'exemple et subsumer de la même manière les trois traits énoncés plus haut. Elle formerait en effet une image de la pensée ; elle informe de fait une conception de l'histoire ; l'historiographie atteste enfin, aux yeux du lecteur vorace, de l'itération des points de vue.

L'exemple sècrète l'imitation ; l'exemple moral le devoir d'imiter. Il s'agit dans cette veine de pensée morale de s'exercer à reproduire les actions d'un modèle de comportement (le héros, le sage, le saint) pour acquérir la vertu. Loin de la reconstruction historiographique d'un généalogiste qui s'entête sur la fonction exemplaire, des textes médiévaux ont l'avantage de proposer une

Aubier, 2004, p. 308). Dans son magistral *English Friars*, B. Smalley consacre un chapitre intitulé « The English Public » (pp. 9-27) à exposer la fascination pour l'Antiquité qui conduit, par exemple, les chevaliers à vénérer les « chevaliers » troyens. Il convient toutefois de nuancer ce jugement par la mention de Nicolas Trevet et Thomas Waleys, entre autres, qui dans leur *Commentaire de la Cité de Dieu*, font preuve d'un sens historique ; par ailleurs, N. Trevet commente Tite-Live avant que Pétrarque n'en revendique l'usage (cf. R. Dean, « The Earliest Known Commentary on Livy is by Nicholas Trevet », *Medievalia et Humanistica*, 3 (1945), pp. 86-98 et E. Babey « Du côté de Trevet... », *op. cit.*, pp. 242-243).

⁵⁰¹ « The mentality described in the last chapter... », B. Smalley, *op. cit.*, p. 28.

⁵⁰² *Institutions oratoires*, V, 11, 6, ed. cit., p. 164.

⁵⁰³ P. von Moos, *Die Geschichte als Topik*, *op. cit.*, pp. 37-38.

conception identique. Leur citation pêle-mêle témoigne d'une réjouissante profusion des genres (littéraires) et offre l'évidence d'une conclusion :

- a) exemplum est dictum aut factum alicuius vel aliquarum personarum introducto simile negotio. Et ad hoc in causa introducitur, ut id, de quo agitur, faciendum vel non faciendum adstruatur⁵⁰⁴.
- b) exemplum est dictum vel factum alicuius autentice persone dignum imitatione⁵⁰⁵.
- c) SIMILITUDO, omiosis, paradigma : « Paradigma est positio exempli dum tamen deterreat vel hortetur »⁵⁰⁶.
- d) exemplum est quando gestum morale precedentium proponitur ut ad invitationem eiusdem vel detestationem animus excitetur⁵⁰⁷.

Ces textes médiévaux constituent l'exemple comme la clef de voûte d'une pensée morale fondée sur le comportement — allure, posture — solidaire d'une morale entée sur le bien et le mal que déclinent des règles de comportements solidaires d'un catalogue des vertus et des vices (choses à faire et à éviter)⁵⁰⁸.

Partant, deux niveaux de discours sont en jeu dans les recherches consacrées à l'exemple. Il y a d'un côté un niveau descriptif qui se propose de cerner les contours de la manifestation de ce terme parfois utilisé en latin (« exemplum »), qui en analyse les sources, en précise le contenu et ses

⁵⁰⁴ *Rhetorica ecclesiastica*, cité par P. von Moos, *op. cit.* n. 8, p. 6.

⁵⁰⁵ Jean de Garlande, « Poetria magistri Johannis anglici de arte prosayca metrica et rithmica », G. Mari (éd.) dans : *Romanische Forschungen*, 13 (1902), p. 888.

⁵⁰⁶ Gervais de Melkley, *Ars poetica*, ed. H.-J. Gräbener, Aschendorff, Münster 1965, p. 150.

⁵⁰⁷ Hugh de Sneyth, Londres, BL, Harley 635, f. 16r, cité par F. Morenzoni, « *Exempla* et prédication : l'exemple de Jourdain de Saxe » dans : J. Berlioz, M.-A. Polo de Beaulieu (dirs.), *Les exempla médiévaux : nouvelles perspectives*, Paris, Honoré Champion, 1998, n. 23, p. 274.

⁵⁰⁸ Pour le médiéviste, ce catalogue existe en plusieurs versions que détaille R. Newhauser, *The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular*, Turnhout, Brepols, 1993 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 68). Pour l'anecdote, il attribue un texte à Holkot qui n'est pas de lui.

variations⁵⁰⁹. Le plan évaluatif rend possible une lecture transversale qui s'attache à la fonction de l'exemple (illustration, exemplarité, etc). Loin d'opposer exemple antique et médiéval, puis renaissant et baroque, la lecture évaluative s'attache à reconstituer une logique de l'exemple qui tient à la formulation d'une exigence morale d'exemplarité. Elle s'intéresse à la mise en place d'un réseau persuasif basé sur l'imitation et qui vise à ce qu'on se conforme à des modèles de vie autorisés. Elle essaie de mettre en lumière l'image de la pensée qui perce au travers du primat exemplaire.

Le problème exemplaire

L'exemple embrasse ainsi une problématique philosophique qui recouvre, *crescendo*, trois strates dont l'exploration nous conduit au terme de ce travail.

La première couche touche à la technique conceptuelle du recours à l'exemplarité. Faire de l'exemple le ressort de la pensée morale implique une personnalisation du concept, l'universalisation d'une situation singulière et un procédé de comparaison dénué d'équivocité.

Ce discours moral exemplaire enveloppe à son tour une conception de la morale fondée sur la conversion existentielle par l'ascèse et l'imitation, dont la persuasion constitue le registre argumentatif. L'enjeu devient crucial, puisqu'il s'agit de faire le bonheur des autres; ainsi conçu, le discours moral vise à persuader ses destinataires de changer de vie. Cette veine de pensée, exprimée dans une morale exemplaire, suppose la disqualification de la morale comme espace rationnel d'argumentation et elle pose l'affirmation de l'imitation comme acquisition de la vertu. Elle institue le primat moral du comportement sur l'intention.

En dernier lieu, ce genre discursif pointe une conception du raisonnement humain enté sur des valeurs transcendantes, bien et mal en l'occurrence, dont découlent des règles de comportement.

⁵⁰⁹ Cf. F. C. Tubach, *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, Suomalainen tiedeakatemia, Helsinki 1969. On peut songer aussi à l'article paradigmatique de J. Berlioz consacré à Virgile évoqué ci-dessus.

L'exemple n'est pas universalisable

De l'identification de ces trois strates perce une triple mise en perspective, qui en constitue l'envers. En premier lieu, l'universalisation du cas qu'induit la stratégie exemplaire repose sur un déni de la singularité irréfragable de l'exemple particulier. De manière à accomplir son but, ce processus doit produire trois sortes de généralisations comme autant de règles de validité : de l'individu à l'humanité (l'effacement du nom propre, l'avènement du *quidam*, la parousie du « on ») ; d'un contexte donné, historique, énonciatif, philosophique, à son abstraction ; d'un sens précis à un sens itératif. Le principe moral qu'est censé renfermer l'exemple et qui rend ce processus nécessaire se trouve en proie aux doutes singuliers qui entourent les prétentions de l'universel. Ainsi, par exemple, à l'appui d'un principal moral quelconque, citerai-je un exemple pour décourager d'un vice. Or cet exemple pourrait être utilisé par un autre texte dans un autre contexte et dans un autre sens.

Le nom propre fait l'autorité d'un exemple dans l'Antiquité. Le christianisme la démocratise — ruse de l'histoire — rendant ainsi, de son point de vue, l'universalisation de la leçon plus aisée. Cette irruption historique du « quidam » dans le corpus exemplaire participe d'un processus d'anhistoricisation (l'exemple n'est plus essentiellement historique) et d'un recours croissant à la fiction et à l'expérience personnelle ; nombre d'exemples médiévaux commencent ainsi par *sicut vidi, audivi* — on aura noté la comparaison —. L'héroïsme des temps anciens fait place à la vie quotidienne, la noblesse morale comme aristocratie de l'esprit crucifiée sur l'autel du progrès ; tout un chacun peut devenir un héros grâce l'action de la grâce⁵¹⁰.

Partant, cet effacement de l'individu exemplaire semble faire droit à cette critique, mais toutefois de manière paradoxale. L'exemple « chrétien » aurait

⁵¹⁰ Cf. P. von Moos, *Die Geschichte*, op. cit., p. 100.

en effet reconnu la difficile universalisation de l'exemple signé par un nom propre, mais en retour, en raison de la volonté d'universel manifestée par le message chrétien, ce genre d'exemples humbles a fait florès⁵¹¹. Or, cette dénégation du héros ne nie que la forme de l'exemple, son suppôt, et, ruse de l'histoire oblige, laisse intacte la fonction de l'exemple. C'est pourquoi, une séparation entre exemple antique et médiéval est non seulement une « supposition absurde »⁵¹², mais ne constitue en aucune manière une dissolution du problème de l'universalisation. Le destinataire demeure, en effet, une personne déterminée. Or, même si l'abstraction des traits singuliers de l'exemple était possible, il faudrait encore postuler l'universalité du sentiment humain, puisque l'exemple s'adresse, par sa technique persuasive, à l'intelligence émotive du destinataire. L'universalité de la raison, sans doute ; l'universalité des sentiments, j'en doute, autant que les *Essais*.

Enfin, plus fondamentalement, la forme rhétorique de l'exemple comme force de conviction immédiate, c'est-à-dire comme argument *ad hominem* souligne l'impossible universalisation⁵¹³. Tel est finalement le problème d'une définition de la sagesse que nous avons caractérisée comme stratégie de référence *ad personam*. Personnaliser les concepts signifie une suspension de l'exercice rationnel⁵¹⁴.

⁵¹¹ Pour le *sermo humilis*, cf. P. von Moos, *op. cit.*, p. 127. La note 280 p. 116 fournit les références qui étayent l'idée l'« Ablösung des Helden durch *quidam*-Menschen ».

⁵¹² « blosse Annahme », P. von Moos, *op. cit.*, p. 28.

⁵¹³ « Das Exemplum erlangte so gewissermaßen die unmittelbare Ueberzeugungskraft eines *argumentum ad hominem* », P. von Moos, *op. cit.*, p. 71. On se souvient par ailleurs que pour Quintilien, l'exemple est une comparaison de deux cas individuels ; ce procédé empêche de tirer une règle générale. La production d'exemple est soumise à l'ingéniosité infinie du rhéteur.

⁵¹⁴ « Le personnage conceptuel » de G.-F. Deleuze-Guattari en constitue l'envers exact. « Le personnage conceptuel n'a rien à voir avec une personnification abstraite, un symbole ou une allégorie, car il vit, il insiste ... C'est le destin du philosophe de devenir son ou ses personnages conceptuels, en même temps que ces personnages deviennent eux-mêmes autre chose que ce qu'ils sont historiquement, mythologiquement ou couramment (le Socrate de Platon, le Dionysos de Nietzsche, l'Idiot de Cuse) », *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, pp. 62-63. Cette citation met en jeu l'essentiel du lexique deleuzien : vie, insister, devenir, dépersonnalisation du philosophe, le masque du philosophe. La commenter en toute justice excéderait ces pages ; 'insister' forme par exemple la trame obstinée tant de *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968 et persiste dans *Logique du sens*, *op. cit.*, par exemple. Ainsi faire

Éviter le nom propre n'absout pas la tentation de l'universel. De surcroît, la volonté de s'affranchir de cette signature qui leste l'exemplaire signale le problème de l'impossible généralisation. En effet, abstraction faite de la référence nominative, le contexte énonciatif, historique, philosophique, institutionnel, littéraire persiste. Le singulier insiste. Il subsiste, sans aucune ruse, comme la tache aveugle de la pure universalité.

En effet, l'exemple pris en lui-même n'est d'ailleurs ni bon, ni mauvais⁵¹⁵. Il reçoit son sens de son usage. D'une part, Le genre littéraire influe particulièrement sur la sélection de l'exemple et sa diction : qu'ont de commun un exemple de sermonnaire et l'exemple du *Disciplina clericalis* ?⁵¹⁶ Le public visé guide de même le choix des exemples et manifeste ainsi la précellence du contexte. L'apparition médiévale d'exemples moralisés atteste d'autre part à l'envi la détermination significative de l'usage. Doublé d'une interprétation autorisée, l'exemple est ainsi recodé dans l'univers spirituel propre au Moyen Age occidental et latin (le christianisme)⁵¹⁷. Ce phénomène d'addition concourt à une passionnante stratification du sens dont deux exemples montrent le vertige herméneutique :

Sicut enim parvus latrunculus per fenestram immittitur, ut maioribus latronibus feras aperiat, ita diabolus parvas cogitationes immittit et si ille per negligentiam admittantur, trahunt mentem ad consensum.

Unde cum enim Pompeius cum suspectos haberet Thaucenses vel Cretenses, et veretur ne praesidium

du sage, de Pythagore ou d'un autre *quidam*, un personnage conceptuel en se réclamant de G.-F. Deleuze-Guattari serait sans doute abusif.

⁵¹⁵ Cf. J. D. Lyons, *Exemplum : the Rhetoric of Example in Early Modern France and Italy*, Princeton, Princeton University, 1989, p. 119.

⁵¹⁶ P. von Moos relève la distorsion conceptuelle que font subir les sources choisies à certains historiens. Il en fait ainsi un facteur explicatif de leur distinction temporelle de l'« exemplum », cf. p. XXV, par exemple.

⁵¹⁷ « et latin » ne peut souffrir les foudres de la périphrase dès lors que l'Espagne appartient à l'Occident. On aurait pu s'amuser à ajouter « et grec ».

reciperent, petit ab eis ut aegros interim apud se refici paterentur. Fortissimis deinde habitu languentim missis, civitatem occupavit, contigitque. Isto modo Diabolus perpendens aliquos viros sanctos nolle recipere suggestiones in grossa materia ...⁵¹⁸

Cum regio sua et civitas ingenti hostium bello debellata esset, humani auxilii diffidentia ad oraculum Apollonis confugit ac per legatos sciscitatus est quomodo tam grave bellum discuti posset. Respondit Apollo ita finem ei fore, si ipse hostium manu cecidisset et occubisset. Quod cum ad hostium castra pervenisset, ordinaverunt quod nullo modo regem Atheniensorum occiderent. Videns ergo Codrus quod civitas sua nullo modo pacem habere posset nisi ipse manu hostili occumberet, deposuit regis insignia et habitum pauperis induit, casta hostium ingressus est, ubi quendam ad pugnam provocans interfectus, occubuit, sicque patriam liberavit propter quod apud suos inter deos deputatus est. Adaptatio plane patet quod Christus rex est Ecclesiae militantis. Adversarii sunt Diaboli ex daemonibus et malis hominibus congregati. Prophetatum enim fuit et a Deo praeordinatum quod Ecclesia, id est electi de genere humano, aliter non possent pacem habere nisi rex eorum interficeretur. Christus ergo Dei filius hoc videns qui cum in forma Dei esset, exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, in similitudine homine factus et habitu inventus ut homo. Humiliavit se factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis.⁵¹⁹

⁵¹⁸ Leçon 5, p. 19. Source : Fronton, *Stratagemata*, III, 11, 2 ed. R.I. Ireland, Stuttgart, Teubner, 1990, p. 65, ll. 909-911 : « Pompeius, cum suspectos haberet Chaucenses et vereretur, ne praesidium non reciperent, petit ab eis, ut aegros interim apud se refici paterentur: fortissimis deinde habitu languentium missis civitatem occupavit continuitque. »

⁵¹⁹ Leçon 129, pp. 436-437. Sources : Augustin, *De la cité de Dieu*, XVIII ; 19, ed. cit. (CCSL 49) ; Valère Maxime, *Faits et dits mémorables*, V, 6, ext.1, ed. cit., t. 2, pp. 122-124 : « Rex Atheniensium Codrus, cum ingenti hostium exercitu Attica regio debilitata ferro ignique uastaretur, diffidentia humani auxilii ad Apollinis Delphici oraculum confugit perque legatos

A un niveau général, la neutralité morale de l'exemple pris en lui-même demande un effort de translation vers un contexte donné. Elle montre que l'exemple est affecté de sens selon l'usage du locuteur et/ou du destinataire. Ne renfermant ainsi aucun principe moral déterminé, il arbore plus secrètement son emprise par la théorie qui le sous-tend⁵²⁰. La disjonction qui s'opère entre l'absence de sens donné et la production du sens affirme la singularité du propos.

(b) Toutes choses se tiennent par quelque similitude. Tout exemple cloche⁵²¹.

L'exemple implique une rapport de convenance qui se disjoint dans l'affirmation de la singularité : toute leçon morale est irréductible d'une vie à une autre. L'universalité ainsi révoquée, le corpus historique de l'exemple devient un territoire de liberté et de possibilités de vie multiples. Cette affirmation de la singularité dans l'essai réfracte d'ailleurs la leçon médiévale : « toute autorité a un nez de cire »⁵²².

L'imitation du sage

Le discours moral exemplaire implique à un deuxième niveau une précellence de la vie philosophique sur la raison pratique. Ainsi est-ce par l'existence paradigmatique du sage que se manifeste la vérité. La vie philosophique d'un individu qu'une tradition consacre comme sage ou qu'un discours théorique construit comme un idéal abstrait (*sapiens*), son attrait

sciscitatus est quonam modo tam graue illud bellum discuti posset. respondit deus ita finem ei fore, si ipse hostili manu occidisset. quod quidem non solum totis Athenis, sed in castris etiam contrariis percebruit, eoque factum est ut ediceretur ne quis Codri corpus uulneraret. id postquam cognouit, depositis insignibus imperii famularem cultum induit ac pabulantium hostium globo se obiecit unumque ex his falce percussus in caedem suam conpulit. cuius interitu ne Athenae occiderent effectum est ».

⁵²⁰ « Examples viewed as illustrative are theory-dependent », comme le montre O. O'Neill, « The Power of Example » *Philosophy*, 61, 235 (1986), p. 9. Les exemples paradigmatiques, sans doute aussi.

⁵²¹ Montaigne, *Essais*, III. 13 De l'expérience, ed. A. Tournon, Paris, Imprimerie nationale, 1998, p. 432-433. Le passage cité a été ajouté à l'édition originale entre 1580 et 1588, d'où (b).

⁵²² Par exemple, dans : Alain de Lille, *De fide catholica*, I, 30 (PL 210, col. 333).

magnétique, son appel à l'imitation, consacrent ainsi le pouvoir d'un régime de vérité.

Cette thématique du sage et de la vie exemplaire de la sagesse que le philosophe ou la philosophie se doit d'imiter trouve une résonance singulière dans l'œuvre de Pierre Hadot, particulièrement dans son manuel de philosophie antique intitulé *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*. Étant donné la proximité de cette œuvre avec le sujet de ce travail, tant au niveau historiographique que philosophique, un bref *excursus* destiné à retracer l'effort de réhabilitation de la vie philosophique comme horizon propre de la philosophie nous apparaît expédient.

Qu'est-ce que la philosophie antique ? déploie une ambition concordiste qui fonde un plan unique d'intelligibilité auxquels se ramènent les divers courants de pensée de l'Antiquité⁵²³. Leurs différences sont ainsi réduites à une forme explicative totale : la « vie philosophique ». Même si les contours et la substance en restent indéfinis, mais peuvent sans doute s'assimiler à la philosophie comme manière de vivre, l'union « mystique », « cosmique » en constitue toutefois la fin. Dans cette manière d'écrire l'histoire de la philosophie antique, toutes les écoles de pensées antiques convergent et sont animées par la même intention essentielle : mettre le discours philosophique au service d'une « vie philosophique ». Ainsi, dans l'écriture de cette ambition herméneutique structurale, les différences s'estompent-elles, ne constituent-elles que des variations d'expression autour d'un même thème unificateur.

La figure du sage marque un point de cristallisation de cette manière d'envisager la philosophie. Elle représenterait en effet un modèle de vie constitutif de l'horizon du discours philosophique. Dans le livre de Pierre Hadot, la première page du développement consacré au sage, intitulé « le sage et le choix de vie » entrelace ces thèmes. Ce texte forme significativement la conclusion du chapitre neuf « Philosophie et discours philosophique » de la deuxième partie de *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* dont le titre indique

⁵²³ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.

le programme du livre : « La philosophie comme mode de vie ». A ce point, une petite parenthèse d'analyse statistique structurelle permet de situer efficacement le propos : ce livre contient trois parties dont les intitulés respectifs indiquent exactement la visée intellectuelle, c'est-à-dire l'école interprétative qui forme la démarche de Pierre Hadot : (1) « La définition platonicienne du philosophe et ses antécédents » ; (2) « La philosophie comme mode de vie » ; (3) « Rupture et continuité. Le moyen âge et les temps modernes ». La première partie compte 59 pages, la deuxième occupe 259 pages, et la troisième s'étend sur 69 pages. Cette structure constitue une sorte de triptyque, légèrement difforme.

Cette première page s'énonce ainsi :

La sagesse est considérée dans toute l'Antiquité comme un mode d'être, comme un état dans lequel l'homme *est* de manière radicalement différente des autres hommes, dans lequel il est une sorte de surhomme. Si la philosophie est l'activité par laquelle le philosophe s'exerce à la sagesse, cet exercice consistera nécessairement non pas seulement à parler et à discourir d'une certaine manière, mais à être, agir et voir le monde d'une certaine manière. Si donc la philosophie n'est pas seulement un discours, mais un choix de vie, une option existentielle et un exercice vécu, c'est parce qu'elle est désir de sagesse. Il est vrai que, dans la notion de sagesse, est incluse l'idée d'un savoir parfait. Pourtant, comme nous l'avons vu à propos de Platon et d'Aristote, ce savoir ne consiste pas dans la possession d'informations sur la réalité, mais il est lui aussi un mode de vie qui correspond à l'activité la plus haute que l'homme puisse exercer et il est étroitement lié à l'excellence, à la vertu de l'âme.

Dans chaque école, la figure du sage est donc la norme transcendante qui détermine le mode de vie du philosophe. Et l'on doit constater que, dans la description de cette norme,

il y a, au-delà des différences qui apparaissent dans les diverses écoles, des accords profonds, des tendances communes que l'on peut déceler. Nous retrouvons ici le même phénomène que nous avons décrit à propos des exercices spirituels (*op. cit.* pp. 334-335).

Outre les deux dernières phrases qui, dans leur volonté d'évidence (« on doit constater », « apparaissent », « nous retrouvons »), ratifient l'analyse précédente des présupposés herméneutiques (au passage, on notera que, par l'usage du verbe « déceler » qui connote la mise à jour d'un sens caché, Pierre Hadot se décèle), ces lignes reprennent l'essentiel du propos et forment une conclusion admirable de l'entreprise intellectuelle de *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*

Le passage s'organise sous la forme d'une dérivation d'idées triple, qui procède par double enchâssement : le passage de la sagesse comme « mode d'être » à la philosophie comme mode de vie contient la dérivation de la sagesse à la philosophie et celle du mode d'être au mode de vie ; de la sagesse à l'homme, c'est-à-dire de la sagesse à la figure du sage, mais aussi du sage au philosophe. La philosophie est prise dans un rapport à la sagesse que l'auteur qualifie d'« exercice », à la fois au sens d'« exercice spirituel », mais aussi, tout ensemble, dans les sens réflexif de « s'exercer à.. » et direct d'« exercer » une activité, pour signifier l'action. La sagesse n'est pas réductible à un « savoir parfait », mais se concrétise dans un « mode de vie qui correspond à l'activité la plus haute que l'homme puisse exercer ». Il n'y a pas de science sans conscience, le savoir parfait n'est rien sans un comportement adapté. L'éthique est sa raison d'être, selon Pierre Hadot.

Cette thèse s'applique à toutes les « écoles » philosophiques de l'Antiquité : « dans chaque école, la figure du sage est [donc] la norme transcendante qui détermine le mode de vie du philosophe ». Chaque courant philosophique a donc élaboré sa propre définition normative du sage, transcendante, sur

laquelle le philosophe calquait sa manière de vivre. On est dès lors peu surpris que le sage soit qualifié de « sorte de surhomme », marquant, dans le lexique, la transcendance. Décrire le sage, en constituer la figure, contient donc des éléments normatifs qui, à en croire le texte, trouvent un accord fondamental entre les diverses tendances philosophiques antiques. Une hypothèque, double et passablement contraignante, s'impose cependant aux amateurs de sage stoïcien. En effet, comment situer la transcendance dans la philosophie stoïcienne et surtout comment concilier la thèse claire et distincte selon laquelle le sage ne saurait être un surhomme pour une double raison, historique : le sage a existé, et philosophique : le sage n'est pas au-dessus de la nature ? Partant, l'énoncé en question (« dans chaque école.. ») ne doit pas se comprendre comme une assertion descriptive (« c'est le cas que » dans l'Antiquité, les écoles philosophiques ont forgé la figure du sage comme norme transcendante), mais comme une reconstruction de l'auteur qui interprète ainsi les rares textes antiques consacrés au sage.

Un autre texte, « la figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine » formule la quintessence historique et philosophique de la démarche de cet auteur⁵²⁴. Une tension binaire et une mise en opposition fondamentale transparaissent à la lecture de cet article. Ainsi, l'antagonisme entre « homme quotidien » et le sage, pièce de touche structurale, se décline-t-il dès l'ouverture de ce texte en une opposition entre science et sagesse dont la parenté fait écho à certaines catégories philosophiques de l'après-guerre : l'homme de la technique vs l'homme authentique.

Nous vivons dans une civilisation où l'ordre de la science est totalement autonome, totalement indépendant, des valeurs éthiques et existentielles. Et c'est précisément le problème, sinon le drame de notre époque, comme l'a bien

⁵²⁴ P. Hadot, « La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine » dans : *Les sagesses du monde*, G. Gadoffre (dir.), Paris, Ed. Universitaires, 1991, pp. 9-26 ; repris, à l'identique, Idem, *Etudes de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, pp. 233-254.

montré G. Friedmann, dans son livre *La puissance et la sagesse*. Comment le monde moderne retrouvera-t-il une sagesse, c'est-à-dire un savoir, une conscience qui ne porte pas seulement sur des objets de connaissance, mais qui porte sur la vie elle-même prise dans son vécu quotidien, qui porte sur la manière de vivre et d'exister ?

Cette séparation entre science et sagesse n'existait pas dans l'Antiquité gréco-latine (*op. cit.*, p. 9).

Ce texte ne se propose pas seulement de décrire ou d'organiser cet empilement antagoniste. Il le double aussi d'une valorisation affective que dénote l'usage du terme « drame » et du recours, usuel sous la plume de Pierre Hadot, à la détermination hyperbolique, qualifiante ou quantifiante. En l'occurrence, dans ce passage, le procédé anaphorique confinant au vertige de l'hyperbole, marque le souci : « totalement autonome, totalement indépendant ». Si l'un des traits du sage stoïcien est d'être sans affect, le contraire peut également être affirmé du propos d'Hadot dont la conclusion de l'article constitue un chef d'œuvre d'évidence :

Cette figure du sage est, me semble-t-il, en quelque sorte inéluctable. Elle est l'expression nécessaire de la tension, de la polarité, de la dualité qui est inhérente à la condition humaine. D'une part, en effet, l'homme a besoin, pour supporter sa condition, de s'insérer dans le tissu de l'organisation sociale et politique et dans le monde rassurant, familial et confortable du quotidien. Mais cette sphère du quotidien ne le protège pas entièrement : il est confronté de manière inévitable à ce qu'on pourrait appeler l'indicible, à l'énigme terrifiante de son être-là, ici et maintenant, livré à la mort, dans l'immensité du cosmos : prendre connaissance de soi et de l'existence du monde est une révélation qui rompt la sécurité de l'habituel et du quotidien. L'homme quotidien cherche à éluder cette expérience de l'indicible, qui lui

semble vide, absurde, ou terrifiante. Certains hommes osent l'affronter ; pour eux, c'est au contraire la vie quotidienne qui semble alors vide et anormale. La figure du sage répond donc à un besoin indispensable : celui d'unifier la vie intérieure de l'homme. Le sage serait ainsi l'homme capable de vivre sur les deux plans : inséré parfaitement dans la vie quotidienne, comme Pyrrhon, et pourtant plongé dans le cosmos ; voué au service des hommes, et pourtant parfaitement libre en sa vie intérieure ; conscient et pourtant paisible ; n'oubliant jamais l'unique essentiel ; et finalement, et par dessus tout, fidèle jusqu'à l'héroïsme, à la pureté de la conscience morale, sans laquelle la vie ne mériterait plus d'être vécue (*op. cit.*, pp. 23-24).

Par l'anaphore de l'« in- » : « inéluctable », « inhérente », « insérer », « inévitable », « indicible », « indicible », « indispensable », « intérieure », « inséré », le schème de l'un aboutit. A la fois négation et force du dedans, le préfixe désigne exactement la « figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine », attestant de la maîtrise stylistique exemplaire de Pierre Hadot. Comme négation, il indique la force du propos, son évidence irréfutable, et acquiert ainsi la terrifiante fonction de négation des négateurs. Que la figure du sage soit telle que la décrit le texte et sourde de l'enjeu existentiel, éthique (l'auteur préfère « valeurs existentielles ») dont la pare la prose d'Hadot, c'est, répétons-le, au risque d'affadir l'élan anaphorique, « inéluctable », « inévitable », « indispensable ». On ne peut pas le nier à force d'arguments puisqu'on serait alors assimilé aux sophismes de l'« homme quotidien » ; d'ailleurs nie-t-on « cette expérience de l'indicible » par des arguments ridiculement rationnels et parfaitement réducteurs, aux antipodes de la « vie intérieure » que déploie la liberté souveraine d'une conscience sage ? Négation des négateurs en effet⁵²⁵.

⁵²⁵ Allusion à l'introduction de B. Cassin et M. Narcy à Aristote, *La décision du sens : le livre "Gamma" de la "Métaphysique"*, Paris, Vrin, 1989.

L'« indicible » dit tout. Il exprime, dans une impitoyable clarté, la visée néoplatonicienne, le schème unifiant, qui éclaire la figure du sage, selon la lecture hadotienne. Il y sourd, selon l'expression consacrée, comme un éclat divin. Le mouvement du texte qui porte sur le sage dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* témoigne d'un mouvement ascendant semblable qui, partant d'une considération liminaire sur le sage comme « norme transcendante », le décrit dans son autonomie (« égalité d'âme, absence de besoin, indifférence aux choses extérieures », p. 337), source de sa liberté intérieure, avant de le constituer en égal de « Dieu ou des dieux » (p. 342)⁵²⁶, puis en élément cosmique (contemplation du monde, p. 349), avant de se clore sur une note explicitement mystique (p. 352). Cette admirable progression, au fond sacrement logique, aboutit *in fine* à une mystique du détachement.

Dans la longue citation mise en exergue, le contenu, la définition de l'« expérience indicible » ne saute pas immédiatement aux yeux. Selon le procédé typographique de la virgule, on inclinerait plutôt à la rattacher, d'un nom hypothétique comme indicible⁵²⁷, faute de mieux, sans doute, « à l'énigme terrifiante de son être-là, ici et maintenant, livré à la mort, dans l'immensité du cosmos ». Cette phrase se comprend mieux si l'on traduit « être-là » par « Dasein ». L'indicible exprime alors le divin en deux sens. Il désigne un registre discursif propre au sacré. Mais d'autre part, ce registre implique le champ lexical de la révélation, que recouvre d'ailleurs une attitude intellectuelle bien particulière. Il est en effet indispensable d'accepter, dans cette dépossession spécifique du savoir, dans cette abdication de la raison,

⁵²⁶ Il est difficile de mesurer le sens, inclusif ou disjonctif, de la conjonction de coordination. Pour ma part, je reste réservé quant à une *prisca sapientia* permettant d'assimiler la divinité antique au dieu majuscule des chrétiens. Inclusif ou disjonctif, le « ou » peut susciter un étonnement certain. Pierre Hadot est plus explicite dans l'article « la figure du sage dans l'Antiquité gréco-romaine » en parlant de la divinité antique comme de « Dieu » (pp. 12, 13, 14, etc.). Ce n'est pas le lieu, je crois, (pardon d'user ce registre verbal dans ce contexte), de remarquer à nouveau la relation confuse de l'homonymie et de la synonymie. Quant à Jacqueline Lagrée, elle écrit le « dieu », la « divinité », dans : « Le sage et le dieu chez Sénèque (*Lettres à Lucilius*) » dans : *Ainsi parlaient les anciens : in honorem Jean-Paul Dumont*, L. Jephagnon, J. Lagrée, D. Delattre (éds.), Lille, Presses Universitaires, 1994, pp. 205-216.

⁵²⁷ « il est confronté de manière inévitable à ce qu'on pourrait appeler l'indicible, », *op. cit.*

qu'inévitablement des choses soient données, qu'il en soit ainsi, il ne faut pas chercher à comprendre, mais accepter le mystère ou son équivalent laïc, l'énigme ; on se soumet alors inéluctablement à l'expression mystérieuse de l'existence humaine, si misérable.

Le primat de la « vie philosophique » sur le discours philosophique qui fait l'essentiel de *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* acquiert, grâce à cet article, une consistance philosophique spécifique. Le vocabulaire de la révélation constitue l'expression exacte de cette posture intellectuelle. On saisit ainsi parfaitement l'étonnante précision conceptuelle de cette phrase *a priori* mystique :

prendre connaissance de soi et de l'existence du monde
est une révélation qui rompt la sécurité de l'habituel et du
quotidien.

Comme pour le sage, il n'y a pas d'entre-deux — on est sage ou l'on n'est pas —, de même pour cette « expérience de l'indicible », soit on l'« élude », soit on l'« affronte ». A première vue, l'affrontement pourrait comporter une part critique. Ce genre de réflexion ne tient cependant pas compte du respect qui convient envers la logique du donné, de la sagesse comme « révélation » ; affronter, c'est alors accepter de vivre l'expérience. Le sage représenterait dès lors la subsomption de l'homme quotidien dans l'unification de « la vie intérieure de l'homme », comme le décrit la conclusion par la résorption de la contradiction et de l'antagonisme dramatique qui ouvrait cet article :

Le sage serait ainsi l'homme capable de vivre sur les deux
plans : inséré parfaitement dans la vie quotidienne, comme
Pyrrhon, et pourtant plongé dans le cosmos ; etc.

Cette conclusion dit la conscience paisible de l'homme réconcilié, au-delà de la logique retorse de l'autorité exemplaire dont on peut facilement tordre le nez (Pyrrhon étant représenté selon les anecdotes, comme un vrai philosophe, c'est-à-dire un parfait inadapté social, tombant, geste mimétique auguste, dans le premier trou venu, mais ce ne sont là qu'histoires de femmes quotidiennes).

Sa portée est quelque peu troublée par l'insistance du texte postérieur, recueilli dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, sur les deux faces purement contemplatives de la figure du philosophe :

contempler le monde et contempler la sagesse, c'est finalement philosopher, c'est en effet opérer une transformation intérieure, une mutation de la vision, qui me permette de reconnaître à la fois deux choses auxquelles on prête rarement attention la splendeur du monde et la splendeur de la norme qu'est le sage : « le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi »⁵²⁸.

Si le sage agit dans le monde, au contraire du philosophe Rogatianus, disciple de Plotin, renonçant à sa charge politique et à ses richesses, s'il est à tout le moins « inséré dans la vie quotidienne », le philosophe, pour sa part, contemple. Son mode d'action, c'est de prendre acte. Partant, il s'agit pour lui de décrire, dans le registre du discours philosophique et d'imiter, dans le cadre de la « vie philosophique », le sage⁵²⁹.

Dans la perspective d'un savoir historique philosophique, qui s'attache non seulement aux conditions de construction de langages qui se dénomment « philosophiques », mais aussi aux constructions elles-mêmes (sur quoi jouent-elles en tant que langage ? quelles sont leurs composantes ? comment ces dernières tiennent-elles ensemble ? sont-elles fiables ? etc. on pourrait même s'interroger : d'où tirent-elles leur vérité ? quels réseaux de pouvoir recèlent-elles ? etc.), la vision de la philosophie antique de Pierre Hadot pose un problème, car ces deux conceptions sont « totalement hétérogènes »⁵³⁰. En

⁵²⁸ Citation d'I. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1983, p. 175 [pour l'anecdote, édition revue par E. Gilson]. On notera l'intéressant usage des pronoms (c'est philosopher ; qui me permette ; on prête rarement attention, etc.).

⁵²⁹ Etant donné le sage idéal, le philosophe tâchera « à s'exercer, dans la vie, à la sagesse et à décrire, dans le discours philosophique, le sage idéal » (*Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 12).

⁵³⁰ « Vie philosophique et discours philosophique sont incommensurables surtout parce qu'ils sont d'ordre totalement hétérogène » (P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p.

effet, l'on pourrait se demander à quelle stratégie argumentative, voire rhétorique, obéit la construction du sage chez Platon, et si, de plus, l'on peut ratifier le procédé de la comparaison ordonnée autour d'une seule idée forte, en l'occurrence le sage-idéal qui permet d'unifier tous les textes. Que signifie ce procédé qui consisterait à inventer, par ses propres moyens rationnels, une figure « idéale » pour en effacer ensuite toute trace de construction et déclarer l'homme incapable d'y parvenir ? Ce genre de question permet d'éviter d'avoir à assumer (mimétique) le coup de force du philosophe que l'on commente et de se donner les moyens de penser le nœud de la question, les coordonnées du problème conceptuel et l'espace de la pensée, ainsi construit, sans se rendre aveugle à l'historicisation de la conceptualisation du sage. En effet, ce sage que le philosophe décrit et imite est l'enjeu d'une violence sourde que le terme « polémique » rend assez dans sa transparence étymologique. Il sourd aussi de diverses compréhensions antagonistes, à la fois dans les traits mêmes qui dessinent sa figure et dans l'importance que le système philosophique ou la pensée philosophique lui accorde.

En fait, la question du sage n'a pas obsédé le raisonnement éthique grec. Et surtout pas le stoïcisme.

Monographien « über den Weisen » kann Diogenes [Laertios] nicht zitieren. (..) Ein Schrift „über den Weisen“ ist nicht nachzuweisen, weder bei Diogenes noch bei Cicero oder Plutarch.

Der „Weise“ ist also bei den alten Stoikern nicht ohne weiteres als das „Herzstück“ ihrer Ethik auszumachen. Eher wird man in ihm einen Zentraltopos der Polemik sehen müssen; und die an ihm getadelten Eigenschaften sind gerade jene, die die Stoiker ausdrücklich zurückgewiesen haben. Der Stoff ihres ethischen Diskurses sind Prinzip und

267). On aura noté l'hyperbole, et le paradoxe stimulant qu'énonce cette phrase : ordre « totalement hétérogène » de la « vie philosophique » et du « discours philosophique », mais néanmoins « inséparables » (pp. 268 sq).

Begriff, nicht Personalisierung oder Aufblasen zur Heldenschau⁵³¹.

En résumé, l'éthique stoïcienne grecque est une éthique rationaliste qui ne pense pas une prévalence du modèle sur l'élaboration rationnelle de la norme éthique. Comme nous l'avons retracé ci-dessus, l'évolution de l'appréciation de la *patientia* d'une vertu intellectuelle à une vertu pratique en témoigne à sa façon.

Le sage, dans la conception stoïcienne, est certes un homme parfait, mais comme n'importe qui pourrait le devenir ; il n'est en aucun cas une sorte de « surhomme », mais la nature humaine accomplie. Il atteint cet état non pas en modelant ses actes, sa manière de vivre, mais par la juste appréhension (*katalepsis*) du monde qui se décline en intention droite. Dans cette pensée de la nature totale, métaphore de la répudiation de l'aristotélisme et du platonisme, non seulement il n'y a pas de coupure ontologique, voire anthropontologique, mais elle est *de iure* impossible (cosmopolitisme, etc.). A rebours de Platon plaçant au ciel des idées des modèles que l'homme n'arriverait jamais à atteindre (exception faite de Plotin) le stoïcisme organise la promesse rigoureuse d'une pensée parfaite accessible à tous, en fait et en droit.

Non seulement le sage « sait tout », mais encore il a toutes les vertus, toutes les compétences, et il jouit, en toutes circonstances, du bonheur parfait ; il est l'« égal de Zeus ». Mais, l'important est qu'il n'est jamais présenté comme le

⁵³¹ Hubert Cancik, Hildegard Cancik-Lindemaier, « Senecas Konstruktion des Sapiens: Zur Sakralisierung der Rolle des Weisen im 1. Jh. n. Chr. », dans : A. Assmann (éd.), *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation* 3, München 1991, pp. 207-208. A. A. Long, D. N. Sedley. *The Hellenistic philosophers*, Cambridge/ London, 1987-1988, 2 vols (trad. française, P. Pellegrin, J. Brunschwig, *Les philosophes hellénistiques*, Paris, GF, 2001, 3 vols), ne consacrent d'ailleurs, significativement pour le coup, aucun chapitre au sage dans la partie de leur anthologie commentée du stoïcisme. Selon Pierre Hadot, il existe « plusieurs traités philosophiques consacrés à la discussion de tel ou tel aspect de la figure du sage ». Par les exemples donnés : « celui de Philon d'Alexandrie sur la liberté du sage ou celui de Sénèque sur la constance du sage, ou encore tel ou tel livre des *Tusculanes* de Cicéron » (« La figure de sage. », *op. cit.* p. 12), il concorde avec le constat énoncé ci-dessus. Notons encore que si le « traité » de Philon d'Alexandrie est mentionné, il ne sera pas utilisé dans le cours de l'article.

favori de Zeus, comme un homme à qui un don spécial permettrait de franchir les limites de la condition humaine. Il reste un homme, le seul même qui soit pleinement homme, en qui la nature rationnelle de l'homme s'épanouit totalement. A ce titre, nous autres *phauloi*, pouvons bénéficier de sa leçon, même si nous ne le rencontrons pas au coin de la rue : par l'intermédiaire de maîtres qui ne sont pas moins *phauloi* que nous, même s'ils sont peut-être moins éloignés de la sagesse, il nous enseigne que ce que n'est pas par quelque vice de naissance que nous ne sommes pas tels que nous devrions être, ni tels que nous pourrions être si nous n'avions laissé entraver ou pervertir notre développement naturel. Platon et Aristote nous invitaient à imiter Dieu « dans la mesure du possible » : ils sous-entendaient qu'à l'impossible nul n'est tenu. En nous montrant à quoi ressemblerait un homme accompli, s'il en existait, les Stoïciens sous-entendent qu'au possible nul n'est tenu à renoncer⁵³².

Ainsi, le schème unifiant et concordiste que construit *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* offre-t-il quelque difficulté à saisir la vie singulière des idées antiques.

Si l'interprétation globale proposée par l'auteur souffre devant certains détails, elle connaît toutefois une difficulté qui la rend d'autant plus intéressante, puisqu'elle concerne son propre présupposé, plus précisément l'usage indéfini du syntagme essentiel « la vie philosophie ». Les pages 265-275 de *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* donnent un condensé des intentions de l'auteur. Le discours philosophique est explicitement décrit comme « une partie intégrante » de la « vie philosophique » (p. 269) qui, partant, le subsume. La « vie philosophique », totalité englobante de la

⁵³² J. Brunschwig, s. v. « Stoïcisme » dans : *Le savoir grec*, J. Brunschwig, G. Lloyd (dirs.), Paris, Flammarion, 1996, pp. 1047-1048.

philosophie, ne souffre pas d'extériorité, autrement dit de point de vue critique. On comprend mieux dès lors l'impossibilité de la définir. On peut la cerner par les exemples, au sens antique, de philosophes, en égrenant des noms propres (pp. 266-267) ou des références à la vie contemplative platonico-aristotélicienne. Il reste toutefois comme une hypothèque sémantique : l'homonymie est-elle synonymie ? La *patientia* qu'écrivait le *De constantia* de Sénèque est-elle la *patientia* que scandent les textes d'Augustin d'Hippone ? La « vie philosophique » de Platon signifie-t-elle aussi la « vie philosophique » d'Aristote ? La « contemplation » aristotélicienne signifie-t-elle la même « contemplation » plotinienne ? Aristote* est-il Aristote ?⁵³³

Concèderions-nous en outre que « toutes les écoles ont en effet dénoncé le danger que court le philosophe, s'il imagine que son discours philosophique peut se suffire à lui-même sans être en accord avec la vie philosophique » (p. 268), il ne s'ensuit pas que toutes les écoles ont compris, défini ou pensé la « vie philosophique » de la même manière ; on ne peut inférer d'une homonymie une synonymie. Par ailleurs, l'entreprise de relecture au prisme d'un schème unitif et concordiste risque de devenir punitive, sacrifiant l'hétérogénéité des discours philosophiques antiques qui, pour reprendre la logique idiosyncrasique de *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, recouvrent nécessairement des « vies philosophiques » hétérogènes⁵³⁴. Il faut postuler, dans une veine néoplatonicienne dont, en substance, l'interprète ne se départit point, que ces différences peuvent se réduire à l'unité : « vie philosophique ». Moins que les régimes de « vie philosophique », c'est le primat vital qui compte. Le primat de l'existence sur l'élaboration rationnelle aboutit, en stricte logique, à une charge sourde contre le professeur de philosophie, et à son double historique : le sophiste.

⁵³³ Selon l'inventive signalétique proposée par A. de Libera.

⁵³⁴ Cf. pp. 269-275, l'analyse du rapport des discours philosophiques à la « vie philosophique ».

Traditionnellement ceux qui développent un discours apparemment philosophique, sans chercher à mettre leur vie en rapport avec leurs discours et sans que leurs discours émanent de leur expérience et de leur vie, sont appelés des « sophistes » par les philosophes, depuis Platon et Aristote jusqu'à Plutarque, qui déclare qu'une fois que ces sophistes se sont levés de leurs chaires, et ont posé leurs livres et leurs manuels, ils ne sont pas meilleurs que les autres hommes « dans les actes réels de la vie »⁵³⁵.

A cette vieille revendication de l'aristocratie philosophique dont témoigne par exemple l'histoire sinieuse de Pythagore et que ratifie parfois une échelle des savoirs qui couronne la philosophie, mère des sciences, se joint une conception vague de la vie et corollaire, un ton indirect libre qui tresse un rapport de connivence, émotif et intellectuel, avec son objet. Après une première lecture, le lecteur a vraiment l'impression — réellement après analyse — que Pierre Hadot revendique cette manière de philosophie et propose, par l'intermédiaire de sa lecture au prisme de son schème unitif et concordiste, un modèle de pensée.

Le recours à « la vie philosophique » et « les faits réels » du philosophie restent dans le vague lorsqu'ils ne sont pas articulés à un discours moral et politique précis qui fonde, en raison, les critères d'une action philosophique. Ainsi, dans le corps du texte de Pierre Hadot, lit-on :

Philosophe lui aussi, bien qu'il n'ait pas enseigné, ce sénateur Rogatianus, disciple de Plotin, qui, le jour même où il devait prendre ses fonctions de préteur, renonça à ses charges politiques et à ses richesses (p. 267).

⁵³⁵ pp. 268-269. Citation de Plutarque : « *Comment écouter*, 43 f. »

La logique de l'*exemplum* réfracte le prisme médiéval du nez de cire (toute autorité a un nez de cire)⁵³⁶. En effet, l'exemple de Rogatianus contredit explicitement celui de Caton d'Utique (cité à la page antérieure, p. 266) et celui de Sénèque, qui réfute, en des pages virulentes de la *Vie heureuse* (XXI-XXIII) l'assimilation de la pauvreté à la sagesse :

Renonce donc à interdire l'argent aux philosophes :
personne n'a condamné la sagesse à la pauvreté (XXII, 1)⁵³⁷.

La seule mention du nom (philosophe), du substantif qualifié de l'essence de la philosophie (« vie philosophique ») ne suffit pas à tracer les contours de la vie philosophique. Le propos de Pierre Hadot semble ainsi indiquer que peu importent les formes de la « vie philosophique », seule compte l'exigence de la vivre, de traduire sa pensée en actes, fussent-ils purement spéculatifs, voire « mystiques ». Dès lors, le critère de qualification philosophique tient à la nécessité de manifester dans la vie, dans « les faits réels de la vie », le discours philosophique et il postule, partant, l'adéquation des actes et du discours.

L'inclusion du discours philosophique dans la « vie philosophique » — le discours en est « partie intégrante » (p. 269) —, supprime un point de vue extérieur théorique, et la possibilité d'une distanciation. Par ailleurs, étant donnée l'adéquation de l'existence et du discours comme critère de validité, une éventuelle critique ne pourrait porter que sur la vie du philosophe. Si les exercices spirituels donnent le juste ton de la pratique philosophique correcte, l'historien est-il condamné à devenir directeur de conscience ? Sur quels critères peut-il évaluer la cohérence de la « vie philosophique », de l'adéquation du discours à la vie ? L'impossibilité même de cette démarche porte le sceau mortuaire de l'histoire de la philosophie comprise comme une évaluation du discours philosophique — l'évaluation des actes philosophiques

⁵³⁶ Par exemple, dans : Alain de Lille, *De fide catholica*, I, 30 (PL 210, col. 333).

⁵³⁷ *La vie heureuse*, trad. P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 84.

se heurtant au problème de la distorsion narrative des sources. Il s'en dégage une conception des textes philosophiques qui fait de la connivence admirative le ressort de la lecture, dont le style indirect libre dénote l'indistinction des niveaux de discours et dont les marqueurs pronominaux (Sénèque nous dit que..) témoignent. Cette connivence abolit la distance. Elle contrarie l'effort de différenciation. Elle n'engage aucune distanciation.

La mise à distance critique apparaît cependant nécessaire à la pratique de l'histoire de la philosophie comme à la constitution du discours philosophique. La manière dont Pierre Hadot conçoit la « vie philosophique », en privilégiant l'élément vital aux formes de cette vie qui signalent par trop des conceptions philosophiques hétérogènes, sans définir le concept de cette « vie philosophique », ses propriétés, entraîne des conséquences quant à l'appréciation de pensées philosophiques historiquement constituées, et parfois se constituant justement comme alternative, réfutation, congédiement conscient d'une autre école de pensée.

La généralisation de notre propos peut sembler arbitraire; elle découle toutefois de l'ambition même du livre de Pierre Hadot. En effet, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* ne se borne pas à proposer une interprétation unifiante de la philosophie antique au prisme de la vie philosophique, mais finit par une exploration de ce schème vital dans la longue durée. Cette généralisation temporelle se double dès lors d'une généralisation effective. La longue durée accrédite une conception normative de la philosophie (ce que devrait être la philosophie. Elle inscrit de la sorte le primat de la vie comme exigence de la *vraie philosophie*, en opposition avec les sophistes, faux philosophes, mais vrais professeurs⁵³⁸.

⁵³⁸ Voir par exemple, l'enrôlement de Ludwig Wittgenstein p. 391. P. Hadot fut par ailleurs l'un des premiers commentateurs d'une partie de la philosophie du langage wittgensteinienne. On sait en outre, et pas seulement par l'épisode de sa « soutenance de thèse », la forte considération dont témoignait Wittgenstein pour la philosophie comme espace de dialogue critique. Malgré toute l'admiration qu'on peut lui porter, il faut bien reconnaître une propension à la vaticination et aux propos définitifs que lui autorisaient une

Un développement dialectique particulièrement drôle — l'ironie de l'histoire sans doute — de cette véridiction philosophique aboutit *in fine* à Michel Onfray dont la plume polémique charge l'institution universitaire d'interminables flétrissures. Sa tribune « Au regretté Pierre Hadot » publiée dans le Monde du 15 mai 2010 vaut une citation intégrale de manière à mesurer toutes les résonances de la position de Pierre Hadot et toutes ses impasses, à commencer par la première : tant Michel Onfray que Pierre Hadot sont des professeurs de philosophie. La conclusion de cette tribune constitue une éclatante illustration, et ô combien involontairement piquante, du proverbe « in cauda venenum ».

Il y avait quelque ironie à consacrer le 1er juin 2007 un colloque à l'École normale supérieure (ENS), sous les auspices du Centre international d'études de la philosophie française contemporaine (CIEPFC), en collaboration avec le Centre de recherche sur les relations entre littérature, philosophie et morale (CRRLPM), avec le soutien du Collège de France (CDF ?), au regretté Pierre Hadot, qui a consacré sa vie à montrer que la philosophie n'était pas affaire de colloques, de débats, d'actes, d'institutions prestigieuses, de grandes écoles, d'universités, d'éditions scientifiques, mais de « *vie philosophique* » ...

Des chargés de recherche, des professeurs à l'université, des missionnaires mandatés auprès de directions de grandes écoles, des maîtres de conférences, des directeurs d'études ont donc effectué sur le travail de l'historien des idées récemment disparu l'habituelle dévitalisation qui transforme une bombe en petit pétard de normalien.. La centaine de pages des actes a été publiée trois ans plus tard aux éditions

vénération profonde, comme le rappelle R. Monk, *Wittgenstein, le devoir de génie*, O. Jacob, Paris 1993.

Rue d'Ulm dans une collection intitulée « Les rencontres de Normale Sup » ...

Pierre Hadot est l'auteur que j'ai le plus médité, l'individu qui m'inspire le plus sur le fond de ma démarche philosophique, la personne dont j'ai acheté le plus de livres pour les distribuer autour de moi. Depuis longtemps, c'est l'homme que je conseille de lire, notamment *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, quand un auditeur, un lecteur, me demande par quoi commencer pour entrer dans la forteresse philosophique souvent jalousement gardée par quelques professionnels montrant les crocs dès qu'on leur demande de partager ...

La lecture de Pierre Hadot m'avait été conseillée par mon vieux maître professeur de philosophie antique, Lucien Jerphagnon, dès ma première année à l'université de Caen. En l'occurrence, ce fut *Plotin ou la simplicité du regard*, un livre simple, clair, lumineux, intelligent, un modèle d'écriture et de pensée, qui mettait en perspective la vie et l'oeuvre, puis pensait la philosophie moins comme une sophistique brillante, une rhétorique spécieuse, un discours savant, que comme un art de mener une vie philosophique. Ce magnifique petit ouvrage s'ouvrait fort opportunément par cette citation des *Ennéades* : "*Ne cesse de sculpter ta propre statue*" -, l'image me servit pour l'un de mes titres.

L'époque philosophique est souvent dans la duplication de la vulgate deleuzienne qui fait du philosophe l'inventeur de nouveaux concepts ou de personnages conceptuels. Ce prurit conduit à multiplier les néologismes afin de donner l'impression d'une réelle profondeur et d'une pensée véritable. La publication d'un *789 néologismes de Jacques Lacan* montre qu'à cette aune on finit par prendre la glossolalie pour de la philosophie.

Où sont les concepts de Montaigne ? Nulle part. On ne trouve dans les Essais que des méditations sur l'amour et la mort, le rire et les larmes, l'amitié et la souffrance, le père et l'enfance, les cannibales et le pouce, la sagesse et les jardins, les femmes et l'amour, les passions et la religion, le vin et les huîtres, la santé et le sommeil, la musique et la lecture, le cheval et le voyage - autrement dit, la vie ... Avec le professeur Deleuze, l'élève Montaigne aurait eu une très mauvaise note !

Pierre Hadot pensait que la philosophie était d'abord et avant tout la proposition d'un mode de vie. Avec cette mesure nouvelle, c'est Deleuze qui aurait eu un mauvais bulletin ! Mais le dernier Foucault aurait obtenu les félicitations. La philosophie scolastique et la philosophie existentielle, le discours et la vie, les mots et les choses, n'ont cessé de s'opposer.

La scolastique triomphe dans les lieux institutionnels, la plupart du temps, elle méprise le souci existentiel. Le couple Hegel et Schopenhauer incarne cette opposition classique : le professeur d'université contre le maître de sagesse pratique. Hadot citait beaucoup cette magnifique phrase de Thoreau : *De nos jours, il y a des professeurs de philosophie, mais pas de philosophes.*

L'oeuvre immense et modeste de ce grand homme rend possible un nouveau « discours de la méthode », une nouvelle façon de lire les philosophes : non plus, comme le structuralisme y invitait, jadis, comme des producteurs de textes sans contexte, mais en auteurs de *nouvelles possibilités d'existence* - pour utiliser l'expression de Nietzsche.

D'un côté, les laborieux du concept, les sophistes de l'idée des autres ; de l'autre, les philosophes artistes, les poètes de leur existence. Heidegger dissertant sur l'oubli de l'être à l'ombre des cheminées des camps de concentration ou Wittgenstein

renonçant à la fortune familiale pour vivre dans l'austérité d'une cabane de bûcheron en Norvège, voilà les termes de l'alternative.

Après la méditation de Pierre Hadot, on ne lit plus les philosophes de la même manière. Comme Lucien de Samosate qui moquait l'épicurien terrorisé par la mort, le stoïcien tremblant comme une feuille devant le dentiste, le cynique intéressé par l'argent, le philosophe courant après les honneurs, il permet de faire le ménage dans l'histoire des idées en laissant à leurs péroraisons les philosophes de cathèdre tout en invitant à méditer les penseurs existentiels. (...).

Cet historien des idées, sans en avoir l'air, en retrait dans ses analyses savantes, caché dans le pli de ses développements scientifiques, était un authentique philosophe - un sage qui plus est. Chapeau bas.

Le professeur Onfray distribue ses bonnes notes à l'emporte-plume. L'enrôlement du « dernier Foucault » à la « méditation » qui porte le nom de Pierre Hadot, redoublé par le brillant jeu de mots : « les mots et les choses n'ont cessé de s'opposer », pourrait se comprendre si Michel Foucault lui-même n'avait eu de cesse d'affirmer la cohérence interne de sa trajectoire intellectuelle. De même le scepticisme assumé d'un bout à l'autre des *Essais*⁵³⁹ permet-il sans doute d'éclairer le rapport problématique de Montaigne aux « concepts ».

⁵³⁹ Cf. A. Tournon, *La glose et l'essai*, Paris, H. Champion, 2000 et G. Paganini, *Skepsis, le débat des Modernes sur le scepticisme. Montaigne-Le Vayer-Campanella-Hobbes-Descartes-Bayle*, Paris, Vrin, 2008. G. Paganini exprime toute son estime envers le travail d'interprétation d'André Tournon, n. 1, p. 16.

De quoi Pierre Hadot est-il finalement le nom ? D'une obsession de pureté (comme Lucien, « il permet de faire le ménage ») qui se conjugue à la hantise vitaliste mise en danger par une docte « dévitalisation »⁵⁴⁰.

La vie philosophique façonne, selon Pierre Hadot, la philosophie antique et forme l'idéal de la philosophie, si l'on pouvait concevoir cette *discipline* sans attache temporelle. Elle se conçoit comme une exigence d'accorder aux actes la précellence sur les discours. Un double pli affecte ainsi cette exigence : la position d'un modèle comme « norme transcendante » s'accompagne d'une *reductio ad unum*. A l'analyse des pages consacrées au sage dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* ou dans « La figure du sage dans l'Antiquité gréco-romaine », Pierre Hadot ne soutient pas que la philosophie était d'abord et avant tout la proposition d'un mode de vie (contrairement à l'affirmation de Michel Onfray citée ci-dessus). En effet, la construction de l'interprétation de la philosophie antique, l'écriture de cette pensée présupposent un régime de véridiction et un effet de juridiction universels. La première strate de la pensée exemplaire se retrouve logiquement dans cette manière de concevoir la philosophie. Mais c'est la volonté de dégager en droit la vérité du penser philosophique qui fonde l'essentiel de la négation de l'assertion de Michel Onfray. En effet, Pierre Hadot ne pense pas *un* mode de vie, mais, par sa perspective normative et sa généralisation effective, *la* vie philosophique.

⁵⁴⁰ Henri Bergson constitue le fondement de l'entreprise d'Hadot, comme il l'a lui-même reconnu dans un entretien au *Nouvel Observateur* : « J'ai raconté souvent l'histoire de ma dissertation de philo au bac 1939, et l'enthousiasme avec lequel je commentais alors cette phrase de Bergson : « *La philosophie n'est pas une construction de système, mais la résolution une fois prise de regarder naïvement en soi et autour de soi.* » Définition de la philosophie et du philosophe, à mes yeux, toujours valable ! C'est que la philosophie n'est pas avant tout une activité théorique et abstraite, mais un nouveau mode de perception, que Bergson qualifie de « naïf », au sens où l'artiste regarde sans a priori la nature, en se libérant des habitudes et des intérêts égoïstes qui nous empêchent de voir la réalité telle qu'elle est. D'enthousiasme en enthousiasme, il faut que j'évoque, dans mon parcours, la découverte, en licence de philosophie, de Heidegger, sa distinction de l'authentique, lié à la conscience de l'être et de l'inauthentique, sa distinction aussi entre l'être et l'étant, ses analyses de l'angoisse et du souci... », « Mes exercices spirituels », *Nouvel Observateur*, 10 juillet 2008 (<http://bibliobs.nouvelobs.com/20080710/6353/mes-exercices-spirituels-par-pierre-hadot>, consulté le 1^{er} août 2010).

Or, dans l'histoire de la philosophie, un nom manifeste parfaitement le primat existentiel. Militant de la vérité (a-lêtheia ce qui n'est pas caché), il a le courage de tout faire en public. Par sa vie exposée, il proclame l'unité parfaite du discours et de la vie philosophique.

Le cynisme, lui, est la forme de philosophie qui ne cesse de poser la question : quelle peut être la forme de vie qui soit telle qu'elle pratique le dire-vrai ?⁵⁴¹

L'absence étrange de la figure de Diogène dans l'article consacrée à « la figure du sage dans l'Antiquité gréco-romaine » comme le rôle discret qu'il y joue dans la reconstruction globale déployée par *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* expriment la portée de la philosophie comme manière de vivre. Cet effacement permet en effet de comprendre *cum grano salis* et le point fondamental de dissension entre deux manières d'articuler le *bios philosophikos* que Michel Onfray rapprochait et la justesse paradoxale du tombeau de Pierre Hadot de ce même auteur. En effet, l'hommage funéraire cité ci-dessus énonçait un paradoxe saisissant : la réhabilitation du primat vital dans la philosophie, qui passait par l'exemplarité des *Essais*, advenue de la vie quotidienne dans la philosophie, se concluait par la mention du statut social de l'auteur (historien des idées en retrait dans ses analyses érudites). Si faire de la philosophie une manière de vivre implique de vivre de cette manière, avant tout, alors le cynisme en représente la forme accomplie. Cette difficulté née de l'effacement du cynisme, de la précellence du platonisme sur le socratisme, désigne en fait le registre de l'énonciation. C'est toujours et encore à l'intérieur du discours philosophique que se joue la revendication « existentielle ». Au déploiement militant de la vérité manifestée par le cynisme qui engage corps et âme⁵⁴² et qui emporta d'ailleurs Michel Onfray, s'oppose la révélation intellectuelle s'aboutissant dans l'union mystique avec

⁵⁴¹ Voir M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II (cours au Collège de France 1984)*, Paris, Gallimard/ Seuil, 2009, p. 216. Sur la vérité comme non-caché, cf. cours du 7 mars 1984, p. 201sq.

⁵⁴² *Op. cit.*, le cours du 29 février 1984, deuxième heure, pp. 267sq. A ce point précis saisisit-on la position du cynique pour Michel Foucault, figure accomplie de l'intellectuel militant (cf. J. Miller, *La passion Foucault*, trad. H. Leroy, Plon, Paris 2004).

le cosmos dont témoignent ces textes de Pierre Hadot. Il ne s'agit pas dès lors de proposer une vie autre au péril du dire-vrai, mais de penser une philosophie de la vie dont l'accomplissement tient à l'exigence spirituelle d'union avec le « Tout cosmique », la Nature. Le cynique parle avec son corps, idéalement le sage d'Hadot reconnaît l'ineffable comme véritable parole, tandis que le vrai philosophe, selon Boèce, maîtrise le langage en sachant se taire.

En dernier lieu, à penser le sage comme une norme transcendante, on se situe doublement à l'envers du « dernier Foucault ». En effet, le cynique fait éclater la spécificité de l'exercice spirituel antique selon Michel Foucault : un travail, une ascèse qui va de soi à soi dans une immanence assumée.

Je caractériserai donc l'*éthos* philosophique propre à l'ontologie critique de nous-mêmes comme une épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir, et donc comme travail de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu'être libres⁵⁴³.

Pierre Hadot ratifie explicitement cette opposition dans un livre d'entretiens, dont la vigueur critique dénote l'agacement du *scholar* érudit et se termine en une venimeuse pointe :

Arnold Davidson : Pouvez-vous résumer vos divergences philosophiques avec Foucault, et notamment votre critique de ses idées de culture de soi, sur l'esthétique de l'existence ?

Il faut dire tout d'abord que nos méthodes étaient très différentes. Foucault était sans doute, en même temps que philosophe, un historien des faits sociaux et des idées, mais il n'avait pas pratiqué la philologie, c'est-à-dire tous les problèmes liés à la tradition des textes anciens, le

⁵⁴³ M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières », *Dits et écrits*, II, Paris, Gallimard, 2001, p. 1394, trad. de l'anglais.

déchiffrement des manuscrits, le problème des éditions critiques, le choix des variantes textuelles. En éditant et traduisant Marius Victorinus, Ambroise de Milan, les fragments du commentaire du Parménide, Marc-Aurèle, certains traités de Plotin, j'ai acquis une certaine expérience qui me permettait d'aborder les textes anciens dans une tout autre perspective que lui. Notamment, je me suis toujours attaché à l'étude attentive du mouvement de la pensée de l'auteur et la recherche de ses intentions. Il n'attachait pas beaucoup d'importance à l'exactitude des traductions, utilisant souvent de vieilles traductions peu sûres.

Ma première divergence se trouve dans la notion de plaisir. Pour Foucault, l'éthique du monde gréco-romain est une éthique du plaisir que l'on prend en soi-même. Cela pourrait être vrai pour les épicuriens, dont Foucault parle finalement assez peu. Mais les stoïciens auraient rejeté cette idée d'une éthique du plaisir. Ils distinguaient soigneusement le plaisir et la joie, et la joie, pour eux - la joie, et non pas le plaisir -, se trouvait non pas dans le moi tout court, mais dans la meilleure partie du moi. Sénèque ne trouve pas sa joie dans Sénèque, mais dans Sénèque identifié à la Raison universelle. On s'élève d'un niveau du moi à un autre, transcendant. Par ailleurs, dans sa description de ce qu'il appelle les pratiques de soi, Foucault ne met pas suffisamment en valeur la prise de conscience de l'appartenance au Tout cosmique, et la prise de conscience de l'appartenance à la communauté humaine, prises de conscience qui correspondent aussi à un dépassement de soi. Enfin, je ne pense pas que le modèle éthique adapté à l'homme moderne puisse être un esthétisme de l'existence. Je crains que cela ne soit finalement qu'une nouvelle forme du dandysme⁵⁴⁴.

⁵⁴⁴ P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Albin Michel, 2004, pp. 214-215.

Par ses références à Baudelaire, notamment dans « Qu'est-ce que les Lumières » ou dans son dernier cours⁵⁴⁵, M. Foucault assume la figure du dandy. Au contraire du dilettante, le dandy s'astreint à une exigence dévorante : faire de sa vie une œuvre d'art. C'est le point focal de la dissension entre ces deux pensées qui labourent un terrain de recherches semblable. Dans cette perspective, la vie philosophique se manifeste loin de tout impératif normatif d'imitation, dénuée de toute obligation d'obéissance (propre au christianisme) et à l'écart de la transcendance.

Dès lors,

envisager la philosophie comme manière de vivre
supposerait peut-être de renoncer à l'idée qu'il existe *une* vie
philosophique⁵⁴⁶.

La mise à distance kantienne

de exemplo non requiritur verificatio, sed
manifestatio.

Auctoritates Aristotelis, VI, 124

L'imitation déclinée en devoir d'imiter façonne une pensée morale qui établit l'identification comme moyen d'atteindre la vertu. Cette pensée recèle de manière non contradictoire une affirmation de la doctrine et une négation de l'argumentation. Elle suppose une intériorisation de principes extérieurs comme mouvement de pensée. L'être humain est ainsi prié, d'une manière sourdement impérieuse, d'assimiler des actions que l'autorité culturelle lui

⁵⁴⁵ *Art. cit.*, pp. 1387 sq, *op. cit.*, pp. 173-174. Voir le commentaire de J. Miller, *op.cit.*, pp. 44sq.

⁵⁴⁶ N. Chouhan, « Editorial », *Cahiers philosophiques*, 120 (2009), numéro spécial consacré à P. Hadot.

recommande par cette force de conviction sans médiation⁵⁴⁷. A la lettre, on lui intime de s'assimiler à un modèle imposé, d'obéir⁵⁴⁸.

La philosophie (Montaigne, Spinoza, Kant, Nietzsche) en constitue l'envers assumé dans une réjouissante affirmation de la multiplicité. Pour en rester à la philosophie morale d'Immanuel Kant, évoquée discrètement en contrepoint çà et là, celle-ci propose un vigoureux contrepoids à des pensées morales imprégnées d'exemplarité, à tous les points de vue. J. le Goff se sert d'un texte pédagogique à titre d'illustration de son effort « définitionnel ». Même s'il mettait davantage l'accent sur l'exemple comme rhétorique de conversion *ad usum delphini* (le christianisme médiéval se donnant notamment pour but le salut des âmes simples ; etc.), ce choix avait au moins l'avantage de souligner le caractère pédagogique de l'exemple et d'avancer une stigmatisation lexicale en soulignant « l'efficacité de l'exemplum au service d'un endoctrinement »⁵⁴⁹.

Or, la doctrine de la vertu ne s'enseigne pas. L'exemple promeut l'hétéronomie alors que la morale ressortit à l'autonomie.

Pour I. Kant, le professeur de philosophie ne doit pas enseigner la philosophie, mais à philosopher. Cette position emblématique dessine une image de la pensée comme production critique du savoir (zététique) aux antipodes de tout dogmatisme. Trois *Critiques* en témoignent suffisamment. La philosophie morale d'I. Kant réfute toute appréciation morale extérieure sur un comportement donné. De l'extérieur, on ne peut jamais savoir si l'acte a une valeur morale ou non, la loi morale coïncidant avec l'intention⁵⁵⁰ :

⁵⁴⁷ Cf. la citation de P. von Moos ci-dessus. C'est le ressort intime de l'exemple comme persuasion court-circuitant la raison, exercice universel de résistance, qui fonde la démonstration de L. Scanlon, *Narrativity, Authority and Power*, *op. cit.*

⁵⁴⁸ « Le principe d'obéissance » constitue pour Foucault la distinction entre la philosophie antique et le christianisme, cf. *Le courage de la vérité*, pp. 293-294.

⁵⁴⁹ J. le Goff, *op. cit.*, p. 36.

⁵⁵⁰ Ecrire in-tention eut été plus didactique, mais sans doute insultant pour mes lecteurs latinistes avertis.

aucun exemple de l'expérience intérieure ne lui [à l'être humain] est adéquat du moment que celle-ci ne saurait révéler le fond intérieur de l'intention⁵⁵¹.

Le *Beispiel* (illustration) que donne le maître permet à l'élève inculte de se faire une idée des principes moraux, tandis que l'*Exempel* (modèle, force de l'exemple) n'apporte rien à la morale

En ce qui concerne la force de l'exemple *Exempel* (qu'il s'agisse du bien ou du mal) qui se propose à la tendance à imiter ou à recevoir une leçon, il n'y a là, dans ce que d'autres nous donnent, rien qui puisse fonder une maxime de vertu. (...) L'éducateur ne dira donc pas à son élève malhonnête : « Prends exemple sur ce bon garçon (ordonné, courageux) ! » (...) Le bon exemple (la conduite exemplaire) doit servir, non de modèle, mais uniquement de preuve que ce qui est conforme au devoir est praticable⁵⁵².

Ainsi, comme les exemples ne sauraient constituer le moteur de l'action morale, l'imitation est-elle disqualifiée.

La nécessité de se conduire de telle ou telle façon, et non autrement, est appréhendée *a priori*. Il en découle qu'aucun exemple n'est nécessaire en matière de religion et de morale et qu'il ne peut y avoir de modèle en religion, parce que le fondement et le principe de notre conduite doivent reposer sur la seule raison et ne peuvent être dérivés *a posteriori* [...] Lorsqu'on nous représente des saintes personnes comme des modèles religieux, quel que soit le degré de sainteté, nous

⁵⁵¹ *La religion dans les simples limites de la raison*, trad. J. Gibelin, M. Naar, Paris, Vrin, 1994, p. 99. A la bibliographie signalée par P. von Moos, *op. cit.*, n. 97, pp. 26-27, et à la mention d'O. O'Neill, « The Power of Example », *op. cit.*, on se référera à M. Lequan, *La philosophie morale de Kant*, Paris, Seuil, 2001, pp. 153-168.

⁵⁵² *Métaphysique des mœurs, Doctrine de la vertu*, § 52, trad. cit., pp. 356-357. On aura reconnu l'« Ueberzeugungskraft » et un écho, par exemple, de H. de Snyeth.

ne devons pas les imiter, mais les juger plutôt d'après les règles universelles de la morale⁵⁵³.

⁵⁵³ *Leçons d'éthique* (1775-1780), « De l'exemple et du modèle en religion », trad. L. Langlois, Paris, Le livre de poche, 1997.

conclusion

Mais qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui — je veux dire l'activité philosophique — si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même ?

M. Foucault
L'usage des plaisirs, p. 14.

Le nom de Pythagore marque une distance irréversible au sein du corpus philosophique et situe partant le philosophe dans un entre-deux irrémédiable. La philosophie serait alors le nom de la mise à distance, du distanciel, du travail réflexif sur soi, mais aussi contre soi avec l'aide de l'ami, ennemi passager, mais courageux ami de la vérité. L'étude incessante sur l'univers textuel d'une image singulière de la pensée, la patiente exhumation des textes qui l'inspirent et l'inscrivent dans un contexte culturel, et enfin l'attention assidue aux imbrications conceptuelles et historiques comme aux jeux de miroir (réflexions) qui produisent la lecture, donnent, par leur compénétration, la possibilité d'une distanciation qui devienne en même temps une zététique, un cheminement critique.

De la sagesse au sage, de Platon à Pythagore, de l'invention du philosophe à la revendication du sage comme emblème de la supériorité éthique, d'une

figure exemplaire à l'exemplaire d'une morale fondée sur l'imitation, j'ai tenté une recherche en mouvement guidée par le scrupule du texte, le souci érudit et l'attention conceptuelle, qui visent, dans la déprise et par l'affirmation d'une médiateté singulière, à laisser exister l'altérité, le texte toujours autre, à distance, à essayer de se déprendre de ses habitudes mentales. Animé d'une volonté de réflexivité, ce travail essaie de mettre en lumière la situation du texte, du contexte et de l'architexte (le scripteur). Par ce biais il entretient l'espoir de faire droit dans le discours philosophique et historique, à la singularité, marque distinctive d'une insistante altérité. Au fond, ces principes méthodiques servent à cultiver une fragile attente : faire passer dans la pensée un peu de la nouveauté du dehors, tenter une brisure dans l'horizon de la compréhension, la promesse ténue d'une altérité qui échappe à la forclusion⁵⁵⁴.

En articulant un fragment du prologue du *Commentaire au livre de la Sagesse* à une série qui propose une mise en perspective du sage, enjeu central de la définition de la sagesse, j'ai proposé une lecture réfléchie qui rend raison de la définition de la sagesse retenue, la sagesse stoïcienne comme *collectio virtutum* dans son prolongement postulé : la *patientia*. Le désir de savoir ambitionnait de creuser une différence à l'intérieur du texte signifiant et signifié. Articulé à une volonté critique, il cherchait à donner du relief à cette intégration du sage stoïcien dans le corpus biblique par une triple dimension. Ainsi aura-t-il fallu commencer par s'interroger, pour s'en défaire, sur l'habitude historiographique de l'*Aufhebung*. Mon travail, qu'anime la mise à jour du réseau signifiant — thomiste — et de la parentèle des deux premières définitions de la sagesse, propose un déplacement de la problématique. Il promet de la sorte une distanciation historiographique. Ainsi apparaît-il que

⁵⁵⁴ « *La compréhension consiste à retrouver le je dans le tu. Ce qui signifie que la compréhension d'une nouvelle tranche de vie ou d'une conception nouvelle est retrouvaille, dans la nouveauté, avec mes tranches de vie passées ou mes anciennes conceptions. Ce type de compréhension ne nie peut-être pas que autrui soit autre, mais il abolit l'altérité* », K. Flasch, « Congé de Dilthey » dans : *Prendre congé de Dilthey*, trad. C. König-Pralong, F. Gregorio, Paris, Les Belles Lettres 2008, p. 84.

le modèle sapientiel choisi par le prologue ne constitue pas la synthèse d'une conception « scolastique » de la sagesse (sagesse métaphysique vs sagesse théologique). La leçon cinquante-cinq du *Commentaire au livre de la Sagesse* précise par ailleurs les traits de ce sage. Par un effet de miniaturisation élaboré, elle souligne la place centrale de Platon dans cette économie exemplaire. Or, la lecture exhaustive de cette postille biblique corrobore la prégnance platonicienne dans les exemples philosophiques. Ces anecdotes touchent à l'essentiel de l'exercice de la philosophie et ébauchent le portrait rêvé d'un philosophe idéal(isé). Le philosophe maîtrise en effet ses passions intérieures comme la colère ; disposé à l'insistance de l'ami, il sait faire retour sur soi, il exprime dans la déprise, dans l'abandon de ses croyances, la forme supérieure de l'amitié : l'amitié de la vérité — synonyme, sans doute, de l'amitié de la sagesse —. Le philosophe maîtrise aussi le langage, sachant se taire, le silence composant de fait l'éloge de son comportement vertueux.

Faisant fond sur le *De constantia sapientis* de Sénèque, la leçon cinquante-cinq prétend identifier la *patientia* comme signe de la sagesse. Or, la patiente déconstruction de cette affirmation mise en œuvre par le troisième chapitre, montre une errance de lecture qui atteste, en retour, de son importance dans l'économie chrétienne de la vertu, à partir de la théologie patristique (Tertullien, Lactance, Augustin d'Hippone). Cette vertu constitue l'emblème du sage et, par corollaire, le symptôme de la sagesse. Ordonnée au courage selon la classification traditionnelle des vertus cardinales que présente par exemple le *Breviloquium de virtutibus* de Jean Galles, elle teinte d'héroïsme la figure du sage et accrédite l'idée d'une morale de combat, en particulier contre les penchants naturels ; elle érige enfin en modèle l'excellence de son comportement. Un héros secrète l'admiration et l'identification. Il incline à l'imitation. La *patientia* est donc le signe d'une morale de l'exemplarité.

A en croire Augustin d'Hippone, Pythagore, investi de vertu chrétienne, témoigne humblement de cette image de la pensée héroïsée. L'invention du philosophe est ainsi parcourue d'enjeu fondamental qui influe sur le destin même de la philosophie. Les différentes interprétations que donnent à lire le

deuxième chapitre portent cependant toutes sur l'essentiel de l'anecdote : le jeu de mot qui préside à l'invention du nom. Elles désignent à l'unisson la nature même de la philosophie comme relation à distance. Le spectre de la diversité s'explique alors par la relation à cette relation originelle irrémédiable. La philosophie est une quête sans fin, elle porte dans son nom propre l'exigence relationnelle suprême (l'amitié). Cet état de fait qu'impose le jeu de mot originaire détermine en retour une conception de la condition humaine, ou plus précisément de la raison humaine. La distance à l'objet dérobé sans fin peut être vécu comme un « drame », comme la nécessité d'un dépassement, comme une exigence de transcendance, ou comme l'affirmation d'une *gaya scienza* humaine, tout humaine dans la contingence assumée de l'infini éclipsé. La manière de vivre ce retrait de l'être détermine donc une conception de la pensée, mais elle subodore aussi son rapport à la singularité. Déprécier le devenir sous le coup de l'angoisse par exemple (Augustin d'Hippone inaugurant une pathologie pérenne) modèle en retour non seulement une négation de la singularité, mais un devoir de négation. En effet, affirmer le singulier revient à dénier la volonté de fusion, de son absorption dans l'exemplaire universel (*eidōs, exemplar*). La revendication d'universel qu'impliquent la morale exemplaire, mais aussi l'histoire de la philosophie écrite au prisme d'un schème explicatif unifiant, signe l'échec de leurs prétentions en niant la nature même de l'exemple (toute autorité a un nez de cire), comme j'ai essayé de le montrer dans le dernier chapitre et comme l'atteste aussi l'écriture d'une histoire attentive aux concepts historiés et singuliers.

Par l'explication de ce fragment médiéval, j'espère avoir mis en évidence le ressort d'une pensée morale au long cours et par cette mise au jour philologique et philosophique, avoir peut-être produit les conditions d'une critique du devoir irrationnel d'imitation dont les thuriféraires embaument l'éthique.

La vengeance de l'esprit et autres arrières-plans de la morale. — La morale — où croyez-vous qu'elle trouve ses avocats les plus dangereux et les plus insidieux ? Voici un raté qui ne possède pas assez d'esprit pour pouvoir s'en amuser, mais assez d'éducation pour s'en rendre compte (...).

De quoi croyez-vous qu'il ait besoin, inconditionnellement besoin, pour se créer en lui-même une apparence de supériorité par rapport aux hommes plus spirituels, pour se donner le plaisir d'une vengeance accomplie, au moins en imagination ? Toujours de la *moralité*, on peut le parier, toujours de grands mots de la morale, toujours du boum-boum de la justice, de la sagesse, de la sainteté, de la vertu, toujours du stoïcisme de l'attitude (— comme le stoïcisme cache bien ce que l'on n'a pas !), toujours du manteau du silence avisé, de l'affabilité, de la douceur, et de tous les manteaux d'idéalistes, quel qu'en soit le nom, sous lesquels circulent les incurables du mépris de soi-même et les incurables vaniteux. Qu'on ne se méprenne pas sur ce que je dis : ce sont de tels *ennemis nés de l'esprit* qui donnent parfois ce rare fragment d'humanité qui est honoré par le peuple sous le nom de saint, de sage ; c'est de tels hommes que sont issus ces monstres de morale qui font du tapage, qui font l'histoire, — saint Augustin en fait partie. La peur de l'esprit, la vengeance sur l'esprit — oh, qu'il est fréquent que ces vices pulsionnellement vigoureux deviennent la racine des vertus ! Voire *deviennent* vertus ! — Et, pour le demander entre nous, même cette prétention des philosophes à la *sagesse* qui est apparue çà et là sur terre, la plus démente et la plus immodeste de toutes les prétentions, — ne fut-elle pas toujours jusqu'à présent, en Inde comme en Grèce, *avant tout une cachette* ? Suscitée parfois, peut-être, du point de vue de l'éducation, qui sanctifie tant de mensonges : expression d'un égard délicat envers ceux qui sont en devenir, en croissance, envers les disciples qu'il faut souvent protéger contre eux-mêmes au moyen de la

croyance en la personne (au moyen d'une erreur) (...) Mais dans les cas les plus fréquents, une cachette de philosophe, au fond de laquelle celui-ci se réfugie en raison de la fatigue, de l'âge, du refroidissement, de l'endurcissement, expression du sentiment de la fin prochaine, expression de la sagesse de cet instinct qu'ont les animaux face à la mort, — ils se retirent à l'écart, font silence, choisissent la solitude, rampent au fond des cavernes, deviennent *sages* ... Comment ? La sagesse, une cachette de philosophes face à — l'esprit ? —

F. Nietzsche, *Le gai savoir*, § 359, trad. P. Wotling.

textes cités

Sources primaires

- Adam Wodeham, *Tractatus de indivisibilibus. A critical Edition with Introduction, Translation and Textual Notes*, ed. R. Wood, Dodrecht, Kluwer, 1988.
- Alain de Lille [Alanus ab Insulis], *De fide catholica* (PL 210, col. 305-430).
- Albert le Grand [Albertus Magnus], *Super Ethica*, ed. W. Kübel, Münster, Aschendorff, 1987 (*Opera omnia* 14, 2).
- , *Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. P. Simon, Münster, Aschendorff, 1972 (*Opera omnia* 37, 1).
- Aristote, *Metaphysica, recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka*, ed. G. Vuillemin-Diem, Leiden, Brill, / New York, 1995 (Aristoteles Latinus XXV 3.2). *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1993, 2 vols. *Métaphysique*, trad. G. Colle, Louvain/ Paris, Institut supérieur de philosophie/ F. Alcan, 1912.
- , *Ethica nicomachea, translatio Grossesteste (textus recognitus)*, ed. R.-A. Gauthier, Brill/ Desclée de Brouwer, Leiden/ Bruxelles 1973 (Aristoteles Latinus XXVI 1-3, fasc. 4). *Ethique à Nicomaque*, trad. et notes R. Bodéüs, Paris, GF, 2004.
- , *Rhetorica, translatio anonyma sive vetus et trans. Guillelmi de Moerbeka*, ed. B. Schneider, Leiden/ Paris, Brill/ Desclée de Brouwer, 1978 (Aristoteles Latinus XXXI,1-2)
- , *Auctoritates Aristotelis*, ed. J. Hamesse, Louvain/ Paris, Publications universitaires/ Béatrice-Nauwelaerts, 1974.
- Augustin d'Hippone [Augustinus], *De Trinitate*, ed. W. J. Moutain, Fr. Glorie (collab.), Turnhout, Brepols, 1968 (CCSL 50A).

- , *La Trinité*, trad. P. Agaësse, Paris, Desclée de Brouwer, 1955 (BA 16).
- , *De ciuitate Dei*, ed. B. Dombart et A. Kalb, Turnhout, Brepols, 1955 (CCSL 47-48).
- , *La cité de Dieu*, trad. J. Perret, Jacques Perret, Paris, Garnier Frères, 1960, 3 vols.
- , *Logik des Schreckens : De diversis quaestionibus ad Simplicianum 12*, trad. W. Schäfer, éd. et commentaires de K. Flasch, Mainz, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1995.
- Aulu Gelle [Aulus Gellius], *Nuits attiques [Noctes atticae]*, ed. R. Marache, Paris, Les Belles Lettres, 1967-1998, 4 vols.
- Biblia sacra : iuxta vulgatam versionem*, ed. B. Fischer, R. Weber, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994 (4^e éd. corrigée).
- Biblia latina cum glossa ordinaria*, facsimile reprint of the editio princeps Adolph Rusch of Strassburg 1480/81, introd. K. Froehlich, M. T. Gibson, Turnhout, Brepols, 1992, 2 vols.
- Boèce [Anicius Manlis Severinus Boethius], *In Categorias Aristotelis*, PL 64.
- , *De institutione arithmetica libri duo ; De institutione musica libri quinque*, ed. G. Friedlein, Leipzig, Teubner, 1867.
- , *De institutione arithmetica*, ed. H. Oosthout, J. Schilling, Turnhout, Brepols, 1999 (CCSL 94A).
- , *De institutione arithmetica*, éd. et trad. J.- Y. Guillaumain, Les Belles-Lettres, Paris 1995.
- , *Philosophiae consolatio*, 2, p. 7, ed. L. Bieler, Brepols, Turnhout 1984 (CCSL 94). *Consolation de la philosophie*, trad. C. Lazam, Paris/ Marseille, Rivages, 1991.
- Bonaventure de Bagnoreggio [Bonaventura], *Breviloquium*, ed. collegii a S. Bonaventura, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, Ad Claras Aquas, 1891, pp. 1- 175 (*Opera Omnia* 5)
- , *Collationes in Hexaameron*, ed. collegii a S. Bonaventura, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, Ad Claras Aquas, 1891, pp. 329-249 (*Opera Omnia* 5).
- , *Itinerarium mentis in Deum*, ed. collegii a S. Bonaventura, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, Ad Claras Aquas, 1891, pp. 295-313 (*Opera Omnia* 5)
- , *Commentarium in Quatuor Libros Sententiarum*, ed. collegii a S. Bonaventura, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, Ad Claras Aquas, 1882-1890 (*Opera omnia* 1-4).

- Cicéron [M. Tullius Cicero], *Tusculanae disputationes* ed. M. Giusta, I.B. Paraviae, Taurinorum/ Mediolani 1984. *Gespräche in Tusculum (Tusculanae disputationes)*, traduction commentée O. Gigon, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992 (6^e éd. revue et corrigée).
- Ps. Denys l'Aréopagite [Dionysius Aeropagita], *De divinis nominibus*, PG 3.
- De vita et moribus philosophorum*, Ps Burley, ed. H. Knust, Frankfurt am Main, Minerva, 1964, reprint.
- Diogène Laërce [Diogenes Laertios], *Vies des philosophes illustres*, trad. sous la dir. M.-O. Goulet-Cazé, Paris, Le livre de poche, 1999.
- Dominique Gundisalvi [Dominicus Gundissalinus], *De divisione philosophiae*, ed. L. Baur, Münster, Aschendorf, 1903.
- Eckhart de Hocheim [Eckhardus Teutonicus], *Expositio sancti evangelii secundum Iohannem*, ed. K. Christ, B. Decker, J. Koch, H. Fischer, L. Sturlese, A. Zimmermann, W. Kohlhammer, Stuttgart 1994 (*Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke* 3). *Commentaire sur le prologue de Jean*, trad. et notes par A. de Libera, E. Wéber, E. zum Brunn, Paris, Cerf, 1989 (*L'oeuvre latine de Maître Eckhart* 6).
- Epicure, *Lettres, maximes, sentences*, trad. J.-F. Balaudé, Paris, Le livre de poche, 1994.
- Fronton [Sextus Iulius Frontinus], *Stratagemata*, ed. R.I. Ireland, Stuttgart, Teubner, 1990.
- Gervais de Melkley, *Ars poetica*, ed. H.-J. Gräbener, Münster, Aschendorff, 1965.
- Guillaume d'Ockham [Guilelmus Ockham], « Utrum virtutes sint connexae », q. 7, ed. J. Wey, dans: *Guillelmi de Ockham Quaestiones variae, Opera philosophica et theologica*, t. 8, ed. G. I. Etzkorn, F. E. Kelley, J. C. Wey, Bonaventure NY, St. Bonaventure University, 1984, pp. 323-407.
- Henri de Gand [Henricus Gandavensis], *Quodlibet* V, ed. J. Badius, 1518 (reprint Louvain 1961).
- Héraclite, *The art and thought of Heraclitus*, Ch. Kahn, Cambridge, Cambridge University Press, 1979
- , *Fragments*, texte établi, traduit et commenté par M. Conche, Paris, PUF, 1986.
- Hraban Maur [Raban Maur], *Commentarium in librum Sapientiae*, PL 109,
- Hugues de Saint-Victor [Hugo de Sancto Victore], *Didascalicon de Studio Legendi*, ed. C.- H. Buttimer, Washington, The Catholic University Press, 1939.
- , *L'art de lire. Didascalicon*, trad. M. Lemoine, Paris, Cerf, 1991.
- Jamblique [Iamblichos], *Vie de Pythagore*, trad. et notes L. Brisson, A.- Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1996)

- Jean de Salisbury [Iohannes Saresberiensis], *Policratici, sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, ed. C. C.I. Webb, Minerva, Frankfurt a.M. 1965, 2 vols (= reproduction de Oxford, Clarendon, 1909).
- Jean de Varzy (?), *Commentarium in Librum Sapientiae*, dans : Bonaventure de Bagnoreggio, ed. collegii a S. Bonaventura, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, Ad Claras Aquas, 1896, pp. 107-233 (*Opera Omnia*, 6)
- Jean Duns Scot [Iohannes Duns Scotus], *Lectura in librum tertium Sententiarum*, ed. Commissio scotistica (B. Hechich dir.), Vatican, Typis Vaticanis, 2004, (*Opera Omnia XXI*)
- Jean de Galles [Iohannes Gualensis], *Compendiloquium de vitis illustrium philosophorum et de dictis moralibus eorundem ac exemplis imitabilibus*, dans : *Summa de regimine vite humane seu Margarita doctorum*, ed. Pietro Arrivabene da Canneto, Giorgio Arrivabene, Venetiis 1496.
- Jean de Garlande [Iohannes de Garlandia], *De triumphis ecclesiae*, ed. Th. Wright, London, Roxburghe Club, 1856.
- , « Poetria magistri Johannis anglici de arte prosayca metrica et rithmica », G. Mari (éd.) dans : *Romanische Forschungen*, 13 (1902), p. 883-995.
- Kant, Immanuel, *Critique de la raison pratique*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1983. *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry, H. Wismann, Paris, Gallimard, 1985 (Pléiade t. 2).
- , *Annonce des programmes des leçons de M. E. Kant durant le semestre d'hiver (1765-1766)*, trad. M. Fichant, Paris, Vrin, 1973.
- , *La religion dans les simples limites de la raison*, trad. J. Gibelin, M. Naar, Paris, Vrin, 1994.
- , *Métaphysique des mœurs (Doctrine du droit. Doctrine de la vertu)*, trad. A. Renaut, Paris, GF, 1994, t. II.
- Lotario dei Segni (Innocentius III), *De miseria condicionis humanae*, ed. et trad. R. E. Lewis, Athens, University of Georgia, 1978.
- Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, ed. A. Dick, Teubner, Teubner, Stuttgart 1978.
- Michel de Montaigne, *Essais*, ed. A. Tournon, Paris, Imprimerie nationale, 1997-1998, 3 vols.
- Pierre Lombard [Petrus Lombardus], *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, ed. collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Spicilegium Bonaventurianum, 1981, 2 vols.
- Platon, *Phèdre*, 278d, trad. L. Brisson, Paris, GF, 1989.
- Pétrarque [Petrarca], *De otio religioso* 2, ed. G. Rotondi, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1958.

- G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *The Presocratic Philosophers : a Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge/ New-York, Cambridge University Press 1993 (2^e éd.).
- , *Les philosophes présocratiques*, Fribourg/ Paris, Editions universitaires/ Cerf, 1995, trad. H.- A. de Weck, sous la dir. de D. J. O'Meara.
- J.-P. Dumont, *Les écoles présocratiques*, Paris, Folio, 1991, avec la collaboration de D. Delattre et J.- L. Poirier, p. 74 (= *Les présocratiques*, (Pléiade 345), Paris, Gallimard, 1988).
- J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London, Routledge, 1982, éd. revue.
- Quintilien [Marcus Fabius Quintilianus], *Institutiones oratoires*, ed. et trad. J. Cousin, Paris, Les Belles Lettres, 1976, 3^e t.
- Ramón Llull [Raimundus Lullus] *Principia philosophiae (op. 86), translatio*, I, 2, ed. F. Domínguez Reboiras, Turnhout, Brepols, 1993, CCCM 111.
- Rhétorique à Herennius*, ed. G. Achard, Les Belles Lettres 1997, 2^e éd. corrigée
- , *Ad C. Herennium : De ratione dicendi (Rhetorica ad Herennium)*, London/ Cambridge, W. Heinemann/ Harvard University Press, 1958, trad. H. Caplan.
- Robert Holkot [Robertus Holkot, Holcot, Haldecotus], *In librum sapientiae regis Salomonis Praelectiones*, ed. J. Ritter (Ryter), Seb. Henricpetri, Basileae 1586.
- , *Sermo finalis*, ed. J. C. Wey, «The *Sermo finalis* of Robert Holkot», *Mediaeval Studies*, 11 (1949), pp. 219-224.
- , *Quaestiones quodlibetales* ed. P. Molteni dans : Idem, *Roberto Holcot O.P. Dottrina della grazia e della giustificazione con due questioni quodlibetali inedite*, Pinerolo, s.e, 1967.
- , *Conferentiae*, ed. F. Hoffmann, *Die "Conferentiae" des Robert Holcot O.P. und die akademischen Auseinandersetzungen an der Universität Oxford 1330-1332*, Münster, Aschendorff, 1993.
- Roger Bacon [Rogerius Bacconis], *Philosophia moralis*, ed. E. Massa, Torino, Thesauri mundi, 1953.
- Secundus The Silent Philosopher. The Greek Life of Secundus*, éd. critique et traductions B. E. Perry, s. l., The American Philological Association, 1964
- Sedulius Scotus, *Collectaneum miscellaneum*, ed. D. Simpson, Turnhout, Brepols, 1988 (CCCM 67).
- Sénèque [Seneca], *Dialoguorum libri duodecim*, ed. L. D. Reynolds, Oxford 1977.
- , *Les stoïciens*, P.-M. Schuhl (dir.), trad. E. Bréhier, Paris, Gallimard, 1994 (Pléiade).
- , *La vie heureuse. La brièveté de la vie*, trad. J. Kany-Turpin, P. Pellegrin, Paris, GF, 2005,

Statuta antiqua Universitatis Oxoniensis, ed. S. Gibson, Oxford, University Press, 1932.

Summa virtutum de remediis anime, éd. S. Wenzel, Athens, University of Georgia, 1984.

Tractatus quidam de philosophia et partibus eius, ed. G. Dahan, « Une introduction à la philosophie au XIIe siècle : le Tractatus quidam de philosophia et partibus eius », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 49 (1982), pp. 155-193.

Thomas d'Aquin [Thomas de Aquino], *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M.-R. Cathala, R. M. Spiazzi, Torino, Marietti, 1964.

—, *Somme contre les gentils*, trad. V. Aubin, C. Michon, D. Moreau, Paris, GF, 1999.

—, *Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*, ed. M. F. Moos, Paris, P. Lethielleux, 1955-1956, 2 vols.

—, *Prologe zu den Aristoteleskommentaren*, F. Cheneval, R. Imbach (édition, trad. et commentaires), Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1993

—, *In Dionysii De diuinis nominibus*, ed. C. Pera, Torino, Marietti, 1950.

—, *Summa theologiae*, ed. P. Caramello, Torino, Marietti, 1962, 3 vols. *Somme théologique*, trad. A.-M. Henry, Paris, Cerf, 1999, 4 vols.

—, *Sententia Libri Ethicorum*, ed. R.-A. Gauthier, Roma, Comissio Leonina, 1969 (*Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita* 47).

Valère Maxime [Valerius Maximus], *Dits et faits mémorables [Facta et dicta memorabilia]*, Paris, Les Belles Lettres, 1995-1997, 2 vols.

Vincent de Beauvais [Vicentius Bellovacensis], *Speculum doctrinale*, ed. Douais 1624 (reprint Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1965).

Ulrich de Strasbourg [Uldarius de Argentina], *De summo bono*, ed. B. Mojsisch, Hamburg, F. Meiner, 1989.

William Crathorn, *Crathorn Quästionen zum ersten Sentenzenbuch*, ed. F. Hoffmann, Münster, Aschendorff, 1988.

Sources secondaires

Aertsen, J. A., Speer, A. (éds), *Was ist Philosophie im Mittelalter ? Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Âge ? What is philosophy in the Middle Ages ? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, Berlin/ New York, W. de Gruyter, 1998.

- Allen, J. B., *Mythology in the Bible Commentaries and Moralities of Robert Holkot*, Baltimore 1963, non publié.
- Alonso, D., *Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos : Garcilaso, Fray Luis de León, San Juan de la Cruz, Góngora, Lope de Vega, Quevedo*, Madrid, Gredos, 1976, 5^e édition.
- Armisen-Marchetti, M., *Sapientiae facies. Etudes sur les images de Sénèque*, Paris, Les Belles Lettres, 1989
- Aubenque, P., « Gilson et la question de l'être », dans : M. Couratier, (éd.), *Étienne Gilson et nous, La Philosophie et son histoire*, Paris, Vrin, 1980, pp. 79-92.
- Babey, E., « Du côté de Trevet et de l'anecdote savante (exemplum) » dans : T. Ricklin (éd.), *Exempla docent*, Paris, Vrin, 2007, pp. 241-261.
- , s.v. « Humanism (medieval) » dans : A. Grayling, A. Pyle, N. Goulder, I. Iribarren (éds.), *Encyclopedia of British Philosophy*, London, Thoemmes Continuum, 2006, t. 4.
- , « En vertu du lien. Un texte inédit de François d'Appignano sur la *connexio virtutum* (III Sent. q. 15, a. 3) » dans : *Atti del IV Convegno internazionale su Francesco d'Appignano*, D. Priori (éd.), sous presse.
- Baron d'Holbach, *Théologie portative*, éd. J.-P. Jackson, Paris, Coda, 2006.
- Baschet, J., *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Aubier, 2004.
- Bataillon, L. J., Guyot, B. G., Rouse, R. H. (éds), *La production du livre universitaire au Moyen Age : exemplar et pecia. Actes du symposium tenu au Collegio San Bonaventura de Grottaferrata en mai 1983*, Paris, Ed. du CNRS, 1988.
- Bateson, G., *Steps to an Ecology of Mind : a Revolutionary Approach to Man's Understanding of Himself*, New York, Ballantine books, 1972.
- Bescherelle, L.- N., *Dictionnaire national ou dictionnaire universel de la langue française*, Paris, Garnier, 1879-1880.
- Berlioz, J., « Le récit efficace : l'exemplum au service de la prédication (XIII^e-XV^e siècles) » dans : *Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*, J. Berlioz, J.-M. David (dirs.), Rome, Mélanges de l'Ecole française de Rome 92, 1, 1980, pp. 113-146.
- Bianchi, L., *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.
- Bierl, A., Schmitt, A., Willi, A., (éds.), *Antike Literatur in neuer Deutung*, München/ Leipzig, K. G. Saur, 2004.
- Birnbaum, A., *Nietzsche, les aventures de l'héroïsme*, Paris, Payot, 2000.

- Bollack, J. *Sens contre sens : comment lit-on ?* entretiens avec Patrick Llored, Genouilleux, La Passe du vent, 2000.
- Bougerol, J.-G., « Pécia et critique d'authenticité. Le problème du *Super Sapientiam* attribué à Bonaventure » dans : *La production du livre universitaire au Moyen Âge : exemplar et pecia. Actes du symposium tenu au Collegio San Bonaventura de Grottaferrata en mai 1983*, L. J. Bataillon, B. G. Guyot, R. H. Rouse (éds), Paris, Ed. du CNRS, 1988, pp. 205-208.
- Boulnois, O., « Le chiasme : la philosophie selon les théologiens et la théologie selon les artiens, de 1267 à 1300 » dans : *Was ist Philosophie im Mittelalter ? Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Âge ? What is philosophy in the Middle Ages ? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, J. A. Aertsen, A. Speer (éds), Berlin/ New York, W. de Gruyter, 1998, pp. 595-607.
- Bourdieu, P., « Décrire et prescrire : les conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique » dans : *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001, pp. 187-200.
- , *Science de la science et réflexivité : cours du Collège de France, 2000-2001*, Paris, Seuil, 2001.
- Boureau, A., *La loi du royaume : les moines, le droit et la construction de la nation anglaise (XIe-XIIIe siècles)*, Paris, Les Belles Lettres, 2001.
- , *L'empire du livre. Pour une histoire de la raison scolastique (la raison scolastique II)*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.
- Brock, S.P. « Stomathalassa, Dandamis and Secundus in a Syriac Monastic Anthology », *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers*, éd. G.J. Reinink, A.C. Klugikst, Leuven, Peeters, 1999, pp. 35-50.
- Bréhier, E., « Le sage antique » dans : C. Bouglé, E. Bréhier et alii, *Du sage antique au citoyen moderne*, Paris, Armand Colin, 1921, pp. 1-43.
- , E. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, A. Picard, 1908.
- Brisson, L., « Mythes, écriture, philosophie » dans : J. —F. Mattéi, *La naissance de la raison en Grèce*, Paris, PUF, 1990, p. 56 (*Introduction à la philosophie du mythe*, Paris, Vrin, 2005 (2^e éd. revue et augmentée), p. 21).
- Brunschwig, J, Lloyd, G. E. R., Pellegrin P., (éds.), *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, 1996.
- , s. v. « Stoïcisme » dans : *Le savoir grec*, J. Brunschwig, G. Lloyd (dirs.), Paris, Flammarion, 1996
- Burkert, W., « Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes „Philosophie“ », *Hermes*, 88 (1960), pp. 159-177 (repris dans : *Kleine Schriften III (Mystica Orphica, Pythagorica*, éd. F. Graf, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, pp. 217-235).

- , *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trad. E. L. Minar, Jr, Cambridge Mass., Harvard Univ. Press, 1972 (*Weisheit und Wissenschaft : Studien zu Pythagoras, Philolaos and Platon*, Nürnberg, H. Carl, 1962).
- Caiazza, I., « Gundissalinus » dans : *Dictionnaire du Moyen Age*, C. Gauvard, A. de Libera, M. Zink (dirs.), pp. 649-650a.
- Cancik, H., Cancik-Lindemaier, H., « Senecas Konstruktion des Sapiens: Zur Sakralisierung der Rolle des Weisen im 1. Jh. n. Chr. », dans : A. Assmann (éd.), *Weisheit*, München, Archäologie der literarischen Kommunikation 3, 1991, pp. 205-222
- Casagrande, C., Vecchio, S., C. Casagrande et S. Vecchio, *Les péchés de la langue*, trad. F. Baillet, Paris, Cerf, 1991.
- , *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, trad. P.-E. Dauzat, Paris, Aubier, 2002.
- Casteigt, J., *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 2006.
- Cavell, S., *Qu'est-ce que la philosophie américaine ?*, trad. S. Laugier, Paris, Folio, 2009.
- Chenu, M.-D., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris/Montréal, Cerf/ Institut d'études médiévales, 1954.
- Chouchan, N., « Editorial », *Cahiers philosophiques*, 120 (2009).
- Colish, M., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden, Brill, 1985 (2 vols).
- Corvino, F., « Qualche annotazione sulla concezione della 'sapientia' in Bonaventura da Bagnoregio » dans : A. Musco (éd.), *Il concetto di 'sapientia' in San Bonaventura e San Tommaso*, Palermo, Officina di studi medievali, 1988, pp. 69-90.
- Couratier, M., (éd.), *Étienne Gilson et nous, La Philosophie et son histoire*, Paris, Vrin, 1980.
- Courcelle, P., *Connais-toi toi-même : de Socrate à saint Bernard*, Paris, Etudes augustinienes, 1974-75, 3 vols.
- Courtenay, W. J., *Adam Wodeham An Introduction to His Life and Studies*, Leiden, Brill, 1978.
- , « The lost Matthew Commentary of Robert Holkot O. P. » dans : *Archivum fratrum praedicatorum*, 50 (1980), pp. 103-112.
- , *Capacity and Volition : a History of the Distinction of Absolute and Ordained power*, P. Lubrina, Bergamo 1990.
- , *Parisian Scholars in the Early Fourteenth Century : a Social Portrait*, Cambridge University, Cambridge 1999
- , *Rotuli Parisienses : Supplications to the Pope from the University of Paris*, ed. by William J. Courtenay, Leiden, Brill, 2002-2004, 2 vols.
- Crahay, R., *Hommages à M. Delcourt*, Bruxelles, Latomus 114, 1970.

- Dahan, G., *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e-XIV^e siècle*, Paris, Vrin, 1999.
- , « L'exégèse de Hugues. Méthodes et herméneutique » dans : L.-J. Bataillon op, G. Dahan, P.-M. Gy op (éds), *Hugues de Saint-Cher (+ 1263) bibliste et théologien*, Turnhout, Brepols, 2004.
- Dean, R., « The Earliest Know Commentary on Livy is by Nicholas Trevet », *Medievalia et Humanistica*, 3 (1945), pp. 86-98
- Delègue, Y., *Les machines du sens : fragments d'une sémiologie médiévale (textes de Hugues de Saint-Victor, Thomas d'Aquin et Nicolas de Lyre)*, Paris, Ed. des Cendres, 1987.
- Deleuze, G., *L'Abécédaire de Gilles de Deleuze*, avec C. Parnet, produit et réalisé par P.- A. Boutang, Montparnasse éditions.
- , *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
- , *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.
- , Guattari, F., *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991.
- Dennett, D. C., *De beaux rêves : obstacles philosophiques à une science de la conscience*; trad. C. Pichevin, Paris, L'Eclat, 2008.
- Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.
- Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, M. Canto-Sperber (dir.), Paris, PUF, 2004.
- Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1937-1995.
- Dictionnaire du Moyen Age*, C. Gauvard, A. de Libera, M. Zink (dirs.), Paris, PUF, 2002.
- Dionigi, I., « La patientia : Seneca contro i cristiani », *Aevum Antiquum*, 13 (2000), pp. 413-429.
- Dixsaut, M., *Le naturel philosophe*, Paris, Vrin, 2001 (3^{éd.} revue et corrigée).
- Dornseiff, F., « Literarische Verwendungen des Beispiels » dans : *Vorträge der Bibliothek Warburg 4 (1924-1925)*, pp. 206-228.
- Dreyer, M., Honnefelder, L., Wood, R., (éds), *John Duns Scotus : Metaphysics and Ethics*, Leiden, Brill, 1996.
- Dondaine, A., *Sancti Thomae de Aquino opera omnia iussu Leonis XIII P:M:edita. Expositio super Iob ad litteram. Praefatio*, XXVI, 1, Roma, Comissio Leonina, 1965, pp. 1*-142*.
- Dufeil, M.-M., *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne. 1250-1259*, Paris, A. et J. Picard, 1972.
- Emden, A. B., « Dominican confessors and preachers licensed by medieval english bishops », *Archivum fratrum praedicatorum*, 32 (1962), pp. 180-210.

- Evans, M., « The Ysagoge in Theologiam and the Commentaries Attributed to Bernard Silvestris », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 54, (1991), pp. 1-42.
- Fabiani, J.-L., *Les philosophes de la République*, Paris, Minuit, 1988.
- Flasch, K., *Prendre congé de Dilthey*, trad. C. König-Pralong, F. Gregorio, Paris, Les Belles Lettres, 2008.
- Foucault, M., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II (cours au Collège de France 1984)*, Paris, Gallimard/ Seuil, 2009.
- , « Qu'est-ce que les Lumières », *Dits et écrits*, II, Paris, Gallimard, 2001.
- Frede, M., « Émergence de la philosophie : Figures du philosophe » dans : J. Brunschwig, G. E. R. Lloyd, P. Pellegrin (éds.), *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, 1996.
- , *Die stoische Logik*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1974.
- Fredouille, J.-C., « Introduction » dans : Tertullien, *De la patience*, éd. et trad. J.-C. Fredouille, Paris, Cerf, 1984 (SC 310).
- Funkenstein, A., *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, Princeton University, 1986.
- Ganss, W., *Das Bild des Weisen bei Seneca*, Schaan, Gutenberg, 1952.
- Gauthier, R.-A., « Introduction » dans : Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. R.-A. Gauthier, J.-Y. Jollif, Louvain-la-Neuve/ Paris, Peeters/ Vrin, 2002 (2^e éd.).
- , *Saint Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils. Introduction*, s. l., Editions universitaires, 1993.
- , « Arnoul de Provence et la doctrine de la *fronesis*, vertu mystique suprême », dans : *Revue du Moyen Age latin*, 19, 1-2 (1963), pp. 129-170.
- , « Notes sur Siger de Brabant. II Siger en 1272-1275. Aubry de Reims et la scission des Normands », *Revue des sciences théologiques et philosophiques*, 68 (1984), pp. 3-49.
- Gelber, H. G., *It Could Have Been Otherwise: Contingency and Necessity in Dominican Theology at Oxford, 1300-1350*, Leiden, Brill, 2004.
- Genest, J.-F., *Prédétermination et liberté créée à Oxford au XIV^e siècle. Buckingham contre Bradwardine*, Paris, Vrin, 1992.
- Gils, P. M., « Textes inédits de st. Thomas. Les premières rédactions du *Scriptum super Tertio Sententiarum* », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 45 (1961) pp. 201-228.
- , « Textes inédits de st. Thomas. Les premières rédactions du *Scriptum super Tertio Sententiarum* », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 46 (1962), pp. 445-462, pp. 609-628.
- , « S. Thomas écrivain », dans : *S. Thomae de Aquino opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, Roma/ Paris, Commissio Leonina/ Cerf, 1992, pp. 173-209.

- Gilson, E., « La vertu de patience selon saint Thomas et saint Augustin », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 15 (1946), pp. 93-104.
- Glorieux, P., « L'enseignement au Moyen Age. Techniques et méthodes en usage à la faculté de théologie de Paris, au XIIIe siècle », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1968 (1969), pp. 65-186.
- Goldschmidt, V., *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1979 (4^e éd. revue et corrigée).
- Grellard, Ch., *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrécourt*, Paris, Vrin, 2005.
- , « Jean de Salisbury. Un cas médiéval de scepticisme », *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie*, 54 (2007), pp. 16-40.
- P. Grimal, Sénèque, *De constantia sapientis*, commentaire, Paris, Les Belles Lettres, 1953.
- Hackett, M. C., *The Original Statutes of Cambridge University : the Text and its History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- Hacking, I., *L'émergence de la probabilité*, trad. Michel Dufour, Paris, Seuil, 2002.
- Hadot, P., *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Albin Michel, 2004
- , *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Folio, 1995.
- , « Dieu comme acte d'être. A propos des théories d'E. Gilson sur la *Métaphysique de l'Exode* », dans : M. Couratier, (éd.), *Étienne Gilson et nous, La Philosophie et son histoire*, Paris, Vrin, 1980, pp. 117-122.
- , « Dieu comme acte d'être dans le neoplatonisme », dans : *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 1 1-24*, Etudes augustiniennes, Paris 1978, pp. 57-63 (repris dans : *Plotin, Porphyre : études néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1999).
- , « La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine » dans : *Les sagesses du monde*, G. Gadoffre (dir.), Ed. Universitaires, Paris 1991, pp. 9-26 (repris, à l'identique dans : *Etudes de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, pp. 233-254).
- Heidegger, M., *Etre et Temps*, trad. R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1969.
- Honnefelder, L., « Weisheit durch den Weg der Wissenschaft. Theologie und Philosophie bei Augustinus und Thomas von Aquin », dans : W. Oelmüller (éd.), *Philosophie und Weisheit. Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie*, Paderborn/ Zürich, F. Schöningh, 1989.
- Imbach, R., *Quodlibeta. Ausgewählte Artikel Articles choisis*, édés F. Cheneval, C. Pottier, S. Maspoli, M. Mösch, Th. Ricklin, Fribourg, Editions universitaires, 1996.

- , « Einführungen in die Philosophie aus dem XIII. Jahrhundert. Marginalien, Materialien und Hinweise in Zusammenhang mit einer Studie von Claude Lafleur » dans : *Quodlibeta*.
- , « Thomas von Aquin » dans : *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Mittelalters*, t. 3, Basel, Schwabe, à paraître.
- Haye, Th., « Divisio scientiarum: ein bisher unveröffentlichtes Wissenschaftsmodell in der Clavis compendii des Johannes von Garlandia », *Vivarium*, 32, 1 (1994), pp. 51-61.
- Horner, R., *Rethinking God as Gift: Marion, Derrida, and the Limits of Phenomenology*, New York, Fordham University Press, 2001.
- Ingham, M.- B., *La vie de la sagesse. Le stoïcisme au moyen âge*, Paris/ Fribourg, Cerf/ Academic Press Fribourg, 2007.
- Jaeger, W., « Ueber Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideal », *Scripta minora*, Roma, Ed. di storia e letteratura, 1960, vol. 1, pp. 347-393 (première parution, dans : *Sitzungsberichte der Preuss. Akad. d. Wiss.*, Berlin, Phil.-Hist. Kl., 25 (1928), pp. 390-421).
- , *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*, trad. R. Robinson (corrections et additions de l'auteur), Oxford, Clarendon, 1948 (2^e éd.), pp. 426-461.
- Jensen, K. J., « Robert Holkot's *Questio* on Killing Infidels: A Reevaluation and an Edition », *Archivum fratrum praedicatorum*, 63 (1993), pp. 207-228.
- Jolles, A., *Formes simples*, trad. A.-M. Buguet, Paris, Seuil, 1972.
- Joly, R., *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1956 (plus spécialement pp. 21-40).
- , « Platon ou Pythagore ? Héraclide Pontique, fr. 87-88 Wehrli » dans : R. Crahay, *Hommages à M. Delcourt*, Bruxelles, Latomus 114, 1970, pp. 136-148 (repris dans *Glâne de philosophie antique. Scripta minora*, Bruxelles, Ousia, 1994, pp. 15-31).
- Kaeppli, Th., *Le procès contre Thomas Waleys O.P. : étude et documents*, Roma, Ad S. Sabinae Istituto storico domenicano, 1936.
- , *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevii*, Roma, Ad S. Sabinae Istituto storico domenicano, 1970-1983, 4 vols.
- Kaeuper, R. W., *Guerre, justice et ordre public : l'Angleterre et la France à la fin du Moyen Age*, trad. N. Genet et J.-Ph. Genet, Paris, Aubier, 1994.
- Kaster, Robert A., « The Taxynomy of Patience, or When Is "Patientia" Not A Virtue ? » dans : *Classical Philology*, 97, 2 (2002), pp. 133-144.
- Kent, B., *Aristotle and the Franciscans: Gerald Odonis' Commentary on the Nicomachean Ethics*, unpubl. dissertation, 1984.

- Knuuttila, S., Lehtinen, A. I., « *Change and Contradiction : A Fourteenth-Century Controversy* », *Synthese*, 40, 11, (1979), pp. 189-207.
- Lagrée, J., « Le sage et le dieu chez Sénèque (*Lettres à Lucilius*) » dans : *Ainsi parlaient les anciens : in honorem Jean-Paul Dumont*, L. Jerphagnon, J. Lagrée, D. Delattre (éds.), Lille, Presses Universitaires, 1994, pp. 205-216.
- Langan, J. P., « Augustine on the Unity and the Interconnection of the Virtues », *Harvard Theological Review*, 1979, 72, pp. 84-95.
- Laugier, S., « Conversation et démocratie, Emerson, Thoreau, Rawls », *Futur antérieur*, 21 (1994).
- Lausberg, H., *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München, M. Hüber, 1973, 2 vols.
- Lévy, I., « Parabole d'Héraclide. Héraclide et Philon », *Recherches esséniennes et pythagoriciennes*, Paris, Droz-Minard, 1965.
- Libera, A. de, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, Cerf, 1999.
- , *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, Vrin, 1990.
- Lubac, H. de, *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1959-1964, 4 vols.
- Long, A. A., Sedley, D. N., *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge/ London, 1987-1988, 2 vols (trad. française, P. Pellegrin, J. Brunschwig, *Les philosophes hellénistiques*, Paris, GF, 2001, 3 vols).
- Lottin, O., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Louvain/ Gembloux, Abbaye du Mont César/ J. Duculot, 1942-1960, 6 t. en 8 vols.
- « La connexion des vertus chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs » dans : *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. III, pp. 197-252.
- , « La connexion des vertus morales acquises de saint Thomas d'Aquin à Jean Duns Scot », dans : *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. IV, pp. 551-663.
- Lyons, J. D. *Exemplum : the Rhetoric of Example in Early Modern France and Italy*, Princeton, Princeton University, 1989.
- Machado, A., « Proverbios y cantares », *Campos de Castilla*, ed. O. Macrì, G. Chiappini (coll.), *Poesias completas*, Madrid, Espasa-Calpe/ Fundación Antonio Machado, 1989.
- Maier, A., *Ausgehendes Mittelalter*, Roma, Storia e Letteratura, 1964-1977, 3 vols.
- Marchesi, C., *Seneca*, Milano/ Messina, G. Principato 1944
- Marion, J.-L., *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1998, 2^e éd. corrigée.
- Mattéi, J.- F., *La naissance de la raison en Grèce*, Paris, PUF, 1990.

- Marmursztejn, E., *L'autorité des maîtres : scolastique, normes et société au XIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.
- Marrou, H. I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Boccard, 1958 (4^e édition).
- McCord Adams, M., « Scotus and Ockham on the Connection of the Virtues » dans : *John Duns Scotus : Metaphysics and Ethics*, M. Dreyer, L. Honnefelder, R. Wood (éds), Leiden, Brill, 1996, pp. 499-522.
- McInerny, R., « Prudence or Conscience », *The Thomist*, 38 (1974), pp. 291-305.
- McEvoy, J., « Présence et absence de Platon au Moyen Age », I. Neschke, A. Etienne (éds.), Louvain-la-Neuve/ Paris, Peeters, pp. 79-98.
- Meersseman, G. G., « Seneca maestro di spiritualità nel suoi opuscoli apocrifi dal XII al XV secolo » dans : *Italia medioevale e umanistica*, XVI (1973), pp. 43-135.
- Michalski, K., « La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIV^e siècle » dans : *Bulletin international de l'académie polonaise des sciences et des lettres*, séance du 16 mai, 4-6 (1927), pp. 93-164.
- Michel, J.-M., « Maiorum exempla sequi : l'exemplum historique dans les discours judiciaires de Cicéron », dans : *Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*, J. Berlioz, J.-M. David (dirs.), Rome, Mélanges de l'Ecole française de Rome 92, 1, 1980, pp. 9-14, 67-86.
- Miller, A., *C'est pour ton bien : racines de la violence dans l'éducation de l'enfant*, trad. J. Étoré, Paris, Aubier, 2003.
- Miller, J., *La passion Foucault*, trad. H. Leroy, Paris, Plon, 2004
- Monk, R., *Wittgenstein, le devoir de génie*, Paris, O. Jacob, 1993.
- Monti, D., « A reconsideration of the Authorship of the Commentary on the Book of Wisdom attributed to St. Bonaventure », *Archivum franciscanum historicum*, 79 (1986), pp. 359-391.
- Morenzoni, F., « *Exempla* et prédication : l'exemple de Jourdain de Saxe » dans : J. Berlioz, M.-A. Polo de Beaulieu (dirs.), *Les exempla médiévaux : nouvelles perspectives*, Paris, Honoré Champion, 1998, pp. 269-291.
- Moos, P. von, *Geschichte als Topik : das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die "historiae" im "Policraticus" Johans von Salisbury*, Hildesheim/ Zürich, Olms-Weidmann, 1996 (2^e éd.)
- Musco, A., *Il concetto di 'sapientia' in San Bonaventura e San Tommaso*, Palermo, Officina di studi medievali, 1988.
- Münxelhaus, B., *Pythagoras musicus: zur Rezeption der pythagoreischen Musiktheorie als quadrivialer Wissenschaft im lateinischen Mittelalter*, Bonn, Verlag für Systematische Musikwissenschaft, 1976.

- Mynors, R. A. B., *Catalogue of the manuscripts of Balliol College*, Oxford, Clarendon, 1963.
- Natali, C., « La *phronêsis* d'Aristote dans la dernière décennie du XX^e siècle » dans : *L'excellence de la vie. Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*, G. Romeyer Dherbey (éd. dir.), G. Aubry (éd.), Paris, Vrin, 2002, pp. 179-194.
- , *La saggezza di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 1989.
- Newhauser, R., *The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular*, Turnhout, Brepols, 1993 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 68).
- Nouvelle histoire de la littérature latine (Handbuch der lateinischen Literatur der Antike). Restauration et renouveau*, R. Herzog (éd), trad. sous la direction de G. Nauroy, Turnhout, Brepols, 1993, t. 5.
- Oberman, H. A., « *Facientibus quod in se est Deus non denegat Gratiam: Robert Holcot, O.P. and the Beginnings of Luther's Theology* », *Harvard Theological Review*, 55, 4 (1962), pp. 317-342
- Oliva, A., *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina*. Avec l'édition du prologue de son Commentaire des *Sentences*, Paris, Vrin, 2006.
- O'Neill, O., « The Power of Example » *Philosophy*, 61, 235 (1986), pp. 5-29.
- Ozilou, M., « *Sapientia et experientia dans les Collationes in Hexaëmeron de saint Bonaventure* », *Collectanea franciscana*, 61, 3-4 (1991), pp. 513-533.
- Paganini, G., *Skepsis, le débat des Modernes sur le scepticisme. Montaigne-Le Vayer-Campanella-Hobbes-Descartes-Bayle*, Paris, Vrin, 2008.
- Palazzo, A., « La *sapientia* nel *De summo bono* di Ulrico di Strasburgo », « *Quaestio* », 5 (2005), pp. 495-511.
- Palmer, N. F., Bruxelles, Université de Bruxelles, 1988.
- Palmer, N., « 'Das Exempelwerk der englischen Bettelmönche': Ein Gegenstück zu den *Gesta Romanorum* ? » dans : W. Haug/ B. Wachinger, *Exempel und Exempelsammlungen*, Tübingen 1991, pp. 137-172.
- , « *Exempla* » dans : F.A.C. Mantello/ A.G. Rigg, *Medieval Latin an introduction and bibliographical guide*, Washington DC, The Catholic University of America, 1997, pp. 582-588.
- Paquet, L., *Platon. La médiation du regard*, Leiden, Brill, 1973.
- Pedersen, H., « La recherche de la sagesse d'après Hugues de Saint Victor », *Classica et mediaevalia*, 16, 1-2 (1955), pp. 91-133.
- Pellegrin, P. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, M. Canto-Sperber (dir.), Paris : PUF, 2004, s. v. prudence.
- Perleman, C., Olbrechts-Tyteca, L., *Traité d'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 2000.

- Pinto, L., *La vocation et le métier de philosophe : pour une sociologie de la philosophie dans la France contemporaine*, Paris, Seuil, 2007.
- Pring-Mill, R., *Le microcosme lullien*, trad. et notes d'I. Atucha, Paris/ Fribourg, Cerf/ Academic Press Fribourg 2008.
- Quignard, P., *La barque silencieuse*, Paris, Seuil, 2009.
- Rashdall, H., *The Universities of Europe in the Middle Ages*, ed. F. M. Powicke, A. B. Emden, Oxford, 1936, t. 3
- Reynolds, L. D., « The Medieval Tradition of the Seneca's Dialogues », *The Classical Quarterly*, 18, 2 (1968), pp. 355-372.
- Quétif, J. , Echard, J., *Scriptores ordinis preadicatorum recensiti notisque historicis et criticis illustrati*, Paris, 1719-1721, 2 vols.
- Ricklin. Th., « Jean de Galles, les Vitae de saint François et l'exhortation des philosophes dans le Compendiloquium de vita et dictis illustrium philosophorum » dans : *Exempla docent*, Th. Ricklin (éd.), Paris, Vrin, 2007, pp. 201-221.
- , « Introduction », dans : *Exempla docent*, pp. 7-19.
- , *Die <Physica> und der<Liber de causis> im 12. Jahrhundert*, Fribourg, Universitätsverlag, 1995.
- Rucquoi, A., « Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi », *Bulletin de philosophie médiévale*, 41, 1999, pp. 85-106
- Riedweg, Ch., *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung*, München, C. H. Beck, 2002.
- , « Zum Ursprung des Wortes 'Philosophie' » dans : A. Bierl, A. Schmitt, A. Willi (éds.), *Antike Literatur in neuer Deutung*, K. G. Saur, München/ Leipzig 2004, pp. 147-181.
- Rodis-Lewis, G., *La morale stoïcienne*, Paris, PUF, 1970.
- Romeyer Dherbey, G., (éd. dir.), Aubry, G., (éd.), *L'excellence de la vie. Sur l'Ethique à Nicomaque et l'Ethique à Eudème d'Aristote*, Paris, Vrin, 2002.
- Russel, A. K., « *Il Corbaccio* and the Secundus Tradition », *Viator* 25 (1973), pp. 352-360.
- Scanlon, L., *Narrative, authority and power : the medieval exemplum and the Chaucerian tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Schabel C. (ed.), *Theological quodlibeta in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 2006-2007, 2 vols.
- Schenda, R., « Stant und Aufgaben der Exemplaforchung », *Fabula*, 10 (1969), pp. 69-85.
- Schepers, H., « Holcot contra dicta Crathorn », *Philosophisches Jahrbuch*, LXXVI (1970), pp. 320-354.

- Schürer, M., *Das Exemplum oder die erzählte Institution. Studien zum Beispielgebrauch bei den Dominikanern und Franziskanern des 13. Jahrhunderts*, Berlin, Lit, 2005.
- Serres, M., M. Serres, *La traduction*, Paris, Minuit, 1974.
- , *Statues : le second livre des fondations*, Paris, Françoise Bourin, 1987.
- , *Eclaircissements*, entretiens avec B. Latour, Paris, Françoise Bourin, 1992.
- Sileo, L., « Il concetto di *sapientia* e la Filosofia prima. Le ragioni del dibattito e l'opzione di Bonaventura », « *Quaestio* », 5 (2005), pp. 429-476.
- Smalley, B., « Robert Holcot, OP », *Archivum fratrum praedicatorum*, 26 (1956), pp. 5-97.
- , *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*, B. Blackwell, Oxford, 1960
- , *Medieval Exegesis of Wisdom Literature*, ed. R. Murphy, Atlanta, Scholar Press, 1986.
- Solère, J.-L., « La philosophie des théologiens » dans : J.-L. Solère, Z. Kaluza (éds), *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2002, pp. 1-44.
- , Z. Kaluza (éds), *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2002.
- Spanneut, M., *Permanence du stoïcisme : de Zénon à Malraux*, Gembloux, J. Duclot, 1973.
- Speer, A., « Sapientia nostra. Zum Verhältnis von philosophischer und theologischer Weisheit in den Pariser Debatten am Ende des 13. Jahrhunderts » dans : J. A. Aertsen/ K. Emery, Jr./ A. Speer (éds.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, Berlin/ New York, W. de Gruyter, 2000, pp. 248-275.
- , « 'Sapientia ordinatur ad contemplari'. Philosophie und Theologie im Spannungsfeld der Weisheit bei Albertus Magnus » dans : *Prudentia und Contemplatio. Ethik und Metaphysik im Mittelalter (Georg Wieland zum 65. Geburtstag)*, J. Brachtendorf (éd.), Paderborn/ München/ Wien/ Zürich, F. Schöningh, 2002, pp. 199-221.
- , « Der Weise und der Philosoph » dans : T. Borsche (éd.), *Denkformen — Lebensformen*, Hildesheim/ Zürich/ New York, G. Olms, 2003, pp. 67-92.
- , « Im Horizont der Weisheit: Philosophie als Denken aus dem Anfang bei Martin Heidegger » dans : « *Quaestio* » 2001, 1 : 'Heidegger e i Medievali', C. Esposito, P. Porro (éds.), Turnhout, Brepols, 2001, pp. 175-191.
- , « Weisheit » dans : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Zürich 2005, vol. 12, coll. 371-397.

- , « Philosophie als Lebensform? Zum Verhältnis von Philosophie und Weisheit im Mittelalter » dans : *Tijdschrift voor Filosofie* 62 (2000), pp. 3-25.
- , « Im Spannungsfeld der Weisheit. Anmerkungen zum Verhältnis von Metaphysik, Religion und Theologie » dans : *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, M. Erler / T. Kobusch (éds.), München/Leipzig, K.G. Saur, 2002, pp. 649-672.
- Sperber, D., *La contagion des idées : théorie naturaliste de la culture*, Paris, O. Jacob, 1996.
- Spicq, C., « Hypomonè, Patientia », *Revue des sciences philosophiques et religieuses*, 19 (1930) pp. 95-106
- Swanson, J., *John of Wales, A Study of the Works and Ideas of a Thirteenth-Century Friar*, Cambridge/ New York, Cambridge University Press, 1989.
- Stegmüller, F., Reinhardt, N., (coll.), *Repertorium Biblicum medii aevii*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas Instituto "Francisco Suárez", 1950-1980, 11 vols.
- Stierle, K., « L'Histoire comme Exemple, l'Exemple comme Histoire. Contribution à la pragmatique et à la poétique des textes narratifs », *Poétique*, 10 (1972), pp. 176-198.
- Tachau, K., « Introduction », dans : P. A. Streveler, K. H. Tachau, *Seeing the Future Clearly. Questions on Future Contingents by Robert Holcot*, Toronto, Pontical Medieval Institute, 1995, pp. 1-98.
- , « Looking Gravely at Dominican Puns : The 'Sermons' of Robert Holcot and Ralph Friseby », *Traditio*, 46 (1991), pp. 337-345.
- Thomas, L., *Die sapientia als Schlüsselpbegriff zu den Divinae Institutiones des Laktanz : mit besonderer Beruecksichtigung seiner Ethik*, Fribourg, Paulusdruckerei, 1959.
- Tilliette, J.-Y., « L'exemplum rhétorique : question de définition » dans : J. Berlioz, M.-A. Polo de Beaulieu (dir.), *Les exempla médiévaux : nouvelles perspectives*, Paris, Honoré Champion, 1998, pp. 43-65.
- Torrell, J.-P., *Initiation à Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Paris/Fribourg, Cerf/Ed. Universitaires, 2002, 2^e éd revue et augmentée.
- Tremblay, B., « Pourquoi la prudence, vertu intellectuelle de l'agir, est-elle pour Thomas d'Aquin une sorte de sagesse? ». *Angelicum*, 69, 1 (1992), pp. 37-53.
- Trottmann, Ch., « *Vita activa, vita contemplativa* » dans : *Mélanges de l'école française de Rome, Moyen Age*, 117, 1 (2005), pp. 7-25.
- Vauchez, A., *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge : d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, Ecole française de Rome, 1994.

- Vecchio, S., « Les deux épouses de Socrate. Les philosophes et les femmes dans la littérature des *exempla* » dans : *Exempla docent*, Th. Ricklin (éd.), Paris, Vrin, 2007, pp. 225-239.
- Verbeke, G., *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, Washington DC, The Catholic University of America Press, 1983.
- Verger, J., « L'exégèse, parente pauvre de la théologie scolastique ? » dans : J. Hamesse (éd), *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales : actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 septembre 1993)*, Louvain-la-Neuve, Institut d'études médiévales, 1994, pp. 31-56.
- Vernant, J.-P., *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1969, 2^e éd. revue
- Vernet, A., (avec la collaboration d'Anne-Marie Genevois), *La Bible au Moyen Age. Bibliographie*, Paris, CNRS, 1989.
- Veyne, P., « Préface » dans : Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, Paris, Bouquins, 1993, pp. VIII-CLXXI.
- Vitale-Brovarone, A., « Persuasione e narrazione : l'*exemplum* tra due retoriche (VI-XII sec.) » dans : J. Berlioz, J.-M. David (dirs.), *Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*, Rome, Mélanges de l'Ecole française de Rome 92, 1, 1980, pp. 87-112.
- Vlastos, G., *Socrate : ironie et philosophie morale*; trad. C. Dalimier, Paris, Aubier, 1994.
- Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, B. Cassin (dir.), Paris, Le Robert/ Seuil, 2004.
- von Moos, P., *Geschichte als Topik : das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die "historiae" im "Policraticus" Johannis von Salisbury*, Hildesheim/ Zürich, Olms-Weidmann, 1996 (2^e éd.).
- Welter, J.-Th., *L'"exemplum" dans la littérature religieuse et didactique du Moyen âge*, Occitania, Toulouse 1927.
- Westberg, D., *Right Practical Reason : Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford, Clarendon Press, 1994.
- Wittgenstein, L., *Recherches philosophiques*, trad. F. Dastur, M. Elie, J.- L. Gautero, D. Janicaud, E. Rigal, Paris, Gallimard, 2005.
- Wlosok, A., « Lactance » dans : *Nouvelle histoire de la littérature latine (Handbuch der lateinischen Literatur der Antike). Restauration et renouveau*, R. Herzog (éd), trad. sous la direction de G. Nauroy, Turnhout, Brepols, 1993.
- Wood, R., « Introduction » dans : W. Ockham, *On the Virtues*, trad. R. Wood (*Quaestio biblica de connexione virtutum*), West Lafayette Ind., Purdue University Press, 1997.

Zutschi, P., Ombres, R., OP, « The Dominicans in Cambridge 1238-1538 », *Archivum fratrum praedicatorum*, 60 (1990), pp. 313-373.