

UN MOYEN ÂGE DE LONGUE DURÉE À L'ÉCOLE DE FRANCESCO DEL PUNTA

NOTE DE LECTURE

par Marta BORGIO
Commission léonine, Paris

La filosofia medievale tra antichità ed età moderna. Saggi in memoria di Francesco Del Punta, a cura di Amos BERTOLACCI e Agostino PARAVICINI BAGLIANI, con la collaborazione di Mario BERTAGNA, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo (coll. « Fuori collana volumi SISMEL » 18), 2017 ; 17 x 24, XXIV + 502 p., 55 €. ISBN : 978-88-8450-759-4.

Recenser un recueil d'essais publiés en mémoire de Francesco Del Punta (1941-2013) est doublement difficile pour quelqu'un qui s'est formé à son école. Tout d'abord parce que Francesco Del Punta [F. D. P.] nous a beaucoup moins incités à recenser des livres qu'à en étudier le plus grand nombre possible. En effet, il déplorait la glorification non moins que la démolition en quelques lignes du travail d'autrui, convaincu que des présentations trop superficielles n'étaient ni justes envers les auteurs, ni utiles pour les lecteurs. Il aimait par contre discuter les ouvrages en présence des auteurs, avec qui il savait être tellement franc qu'il en passait pour rude, mais non sans donner à chacun l'espace pour s'expliquer et rendre compte de ses positions. De plus, F. D. P. n'aimait pas l'idée d'un recueil d'études en son honneur, la contrainte de la célébration étant à son avis un obstacle à l'achèvement de la recherche scientifique (voir p. XIV). Le travail accompli par Amos BERTOLACCI et Agostino PARAVICINI BAGLIANI, avec la collaboration de Mario BERTAGNA, rend notre tâche moins ardue,

dans la mesure où le volume collectif *La filosofia medievale tra antichità ed età moderna*, récemment paru par leurs soins, est conçu d'une manière que F. D. P. aurait sans doute appréciée¹. Y figurent en effet dix-sept essais originaux de très haut niveau², qui représentent les fruits de recherches de longue durée et célèbrent moins la figure de F. D. P. que ses intérêts scientifiques et la méthode très rigoureuse qu'on pouvait apprendre à son école. Nous nous proposons donc de parcourir les contenus de ce beau volume, portant l'attention surtout sur la manière dont certains enseignements, intuitions et impulsions de F. D. P. s'y concrétisent. Nous espérons ainsi honorer à notre tour sa mémoire.

Le recueil, organisé selon un critère chronologique, de l'Antiquité à l'âge moderne, s'ouvre avec une contribution de Peter ADAMSON

1. Sommaire de l'ouvrage : « Sommario », p. v-vi. – Fabio BELTRAM, « Un ricordo », p. vii-viii. – Agostino PARAVICINI BAGLIANI, « Ricordo di Francesco Del Punta », p. ix-xv. – Amos BERTOLACCI, « Premessa », p. xvii-xxi. – « Tabula memorialis », p. xxiii-xxiv. – [1] Peter ADAMSON, « Lo Stato di natura : governo umano e governo cosmico nella filosofia antica », p. 1-18. – [2] Marwan RASHED, « Faire rire par temps de débâcle : reconstitution des deux versions des *Grenouilles* d'Aristophane (vv. 1430-1468) », p. 19-36. – [3] Gabriele GALLUZZO, « Genus as Matter in Aristotle's *Metaphysics*. A Reconsideration », p. 37-71. – [4] Gianfranco FIORAVANTI, « Come scomparvero i filosofi in Occidente », p. 73-99. – [5] Mario BERTAGNA, « Arguments and Proofs in Boethius's *De topicis differentiis* », p. 101-138. – [6] Matteo DI GIOVANNI, « Philosophy Incarnate. Ibn Rushd's 'Almohadism' and the Problem of God's Omniscience », p. 139-162. – [7] Olga WEIJERS, « L'organe du sens commun chez les auteurs de la première moitié du XIII^e siècle », p. 163-185. – [8] Andrea TABARRONI, « 'The Whole Socrates is less than Socrates'. Some 13th-Century Views on the Syncategorematic Whole », p. 187-243. – [9] Pietro B. ROSSI, « Alcuni *accessus* agli *Analytica Posteriora*: da Grossatesta a Rodolfo il Bretone », p. 245-299. – [10] Fabrizio AMERINI, « Aquinas on Human Soul and the Beginning of Life », p. 301-323. – [11] Cristina D'ANCONA, « Elementi di neoplatonismo nella teoria della conoscenza umana di Tommaso d'Aquino (*Q. d. De Veritate*, 10, 6, e *Super Librum de Causis*, prop. 13 [14]) », p. 325-362. – [12] Roberto LAMBERTINI, « *Praeesse regimine politico*: su di un segmento di linguaggio politico aristotelico nel *De regimine principum* di Egidio Romano », p. 363-380. – [13] Concetta LUNA, « Il *principium super Sententias* di Egidio Romano e un *principium super Sententias* anonimo », p. 381-410. – [14] Alessandro D. CONTI, « L'argomento ontologico di Anselmo, la sua 'fortuna' presso Duns Scoto e le critiche di Ockham. Appunti per una storia della nozione di Dio nel Medioevo », p. 411-429. – [15] Gian Carlo GARFAGNINI, « Momenti del dibattito sulla *potestas* pontificia nel XIV secolo : Pietro de Palude e Nicolaus Minorita », p. 431-447. – [16] Onorato GRASSI, « La critica alla *substantia* nella polemica antiaristotelica di Nicola d'Autrecourt », p. 449-470. – [17] Stefano DI BELLA, « Alle origini della storiografia moderna sul nominalismo : il *De secta nominalium* di Jakob Thomasius », p. 471-487. – « Indici » (a cura di M. BERTAGNA), p. 489-502.

2. Une grande partie de ces contributions avait été présentées à Florence le 17 novembre 2014, à l'occasion d'une journée d'études *in memoriam* de Francesco Del Punta, un an environ après sa mort.

[P. A.], qui nous rappelle non seulement l'importance donnée par F. D. P. à l'étude de la philosophie ancienne, mais surtout l'attention qu'il apprenait à porter aux formes littéraires des textes et à leur style. Y est examinée la comparaison, très fréquente parmi les philosophes anciens, entre âme, maison, cité et univers, qui amène souvent les auteurs à utiliser l'un de ces termes comme métaphore pour signifier les autres. S'agit-il, se demande P. A., d'un simple expédient littéraire, sans conséquences philosophiques majeures, ou plutôt d'un signe important de la façon dont les anciens concevaient la relation entre questions humaines – individuelles, domestiques et politiques – et le monde naturel ? P. A. fournit beaucoup d'exemples à l'appui de la seconde option. Cette métaphore ne véhicule pas seulement une idée d'ordre, de perfection et de téléologie, mais en vérité fonde d'autres thèses, comme par exemple celle selon laquelle il faut une autorité unique et unanimement reconnue pour assurer le bon ordre du tout – ce qui n'empêche aucunement qu'il n'y ait une pluralité de gouvernants, pourvu qu'ils partagent une connaissance adéquate des objets idéaux. P. A. attire l'attention sur le noyau de cette métaphore : la valeur normative attribuée à la nature, qui dérive de la conviction, commune aux penseurs anciens, que l'univers est voulu et fait par la divinité.

Marwan RASHED [M. R.] rend hommage d'un côté à l'amour de F. D. P. pour la littérature et la philologie classiques, de l'autre à son sens de l'ironie et à son désenchantement, qui le rendaient capable « de rire par temps de débâcle » (p. 19). M. R. revient sur la conclusion des *Grenouilles* d'Aristophane, « un passage au texte perturbé, dont le désordre semble s'expliquer par une juxtaposition maladroite des deux versions » (*ibid.*), celle jouée à Athènes aux Lénéennes de janvier 405 av. J.-C. et celle jouée en 404 av. J.-C., toujours à Athènes. Entre les deux un tournant historico-économique : la défaite d'Aigos Potamoi. Ce texte incohérent et fautif, qui est attesté par les manuscrits dès l'Antiquité, donne à M. R. l'occasion de revenir sur une notion philologique centrale, celle d'« état du texte », notamment sur le fait que différents états du texte peuvent trouver leur origine dans un seul témoin manuscrit (p. 21). Il faudra alors que l'éditeur arrive à en déterminer les relations réciproques et prenne une décision claire sur le texte à éditer. Exactement ce que Dover n'a finalement pas fait en son édition des *Grenouilles* de 1997, tout en émettant un diagnostic correct sur la combinaison accidentelle qui s'est produite à l'origine de la chaîne de transmission de cette pièce. Après avoir passé en revue différentes solutions, M. R. en avance une nouvelle, originale et convaincante, qui comporte des variations des séquences des vers transmis ainsi qu'une distinction nette de la seconde version par

rapport à la première : Aristophane aurait remplacé certains vers par d'autres. M. R. reconstitue ainsi les deux versions du texte, chacune de vingt-huit vers. Seize d'entre eux coïncident, les douze autres montrent par contre ce qu'Aristophane estime nécessaire de modifier et comment, après Aigos Potamoi (p. 33-36) : « Dans sa première version, Aristophane, un peu automatiquement, aura laissé s'exprimer une vision somme toute assez simpliste des deux poètes [Euripide et Eschyle : l'un grotesque, l'autre sentencieux] et du système de valeurs qu'ils incarnent. Dans la seconde, plus distanciée, il introduit cet effet d'estompe. Sentant son œuvre menacée par l'univocité trop plate du sens et des valeurs, par une clôture gnomique qui constituait un point d'orgue trop appuyé, donc trop didactique, Aristophane a préféré revenir, en 404, à la nature foncièrement indécise de l'écriture comique » (p. 36).

Consacrée aux notions de genre et matière chez Aristote, notamment dans sa *Métaphysique*, la très claire contribution de Gabriele GALLUZZO [G. G.] témoigne brillamment de l'importance que F. D. P. accordait à l'étude de la philosophie d'Aristote, à l'aide aussi de la littérature analytique, dans la formation d'un bon médiéviste. G. G. revient sur une question cruciale de l'interprétation non seulement contemporaine, mais déjà médiévale, d'Aristote : qu'est-ce qu'implique exactement sa thèse selon laquelle le genre est *comme* la matière ? Doit-elle être prise au sens littéral, le genre se référant et signifiant la matière elle-même, ou analogiquement, le genre ne se référant pas à la matière en tant que telle, et recouvrant pourtant un rôle comparable à celui de la matière dans les composés hylémorphiques ? À travers un parcours en trois étapes, G. G. montre pourquoi il faut préférer l'interprétation analogique. Sont étudiés d'abord les chapitres VI et XXVIII du cinquième livre de la *Métaphysique*, où l'analogie du genre avec la matière s'avère utile à ébaucher la notion de genre. Aristote s'exprime dans ces contextes dans une perspective plutôt logique et dialectique, et assigne au genre, comme à la matière, un rôle de substrat indifférencié. G. G. élargit ensuite son enquête à d'autres textes tirés du septième et du huitième livre de la *Métaphysique*, où l'analogie genre/matière acquiert un rôle théorique crucial, notamment autour de l'unité de la définition. Parmi les enjeux majeurs, il y a le rôle de la matière dans la définition non seulement du composé hylémorphique, mais aussi de la forme matérielle, et plus généralement la question de la structure de la définition et des relations entre ses parties constitutives. G. G. montre aussi comment l'analogie entre genre et matière permet d'élargir l'application du modèle hylémorphique à des cas atypiques. En appendice à son étude, il soulève une question ultérieure : le genre est-il matière intelligible ? La notion technique de

hylē noētē, matière des entités géométriques, y est concernée. G. G. est de l'avis qu'on peut répondre par la positive, pourvu qu'on prenne la question au sens large, à savoir en se demandant si décrire le genre comme une sorte de matière abstraite et intelligible rend justice au rôle qu'Aristote assigne au genre dans la définition.

La contribution de Gianfranco FIORAVANTI [G. F.] porte sur la disparition des philosophes en Occident entre le IV^e et le V^e siècle. Cette reconstruction très équilibrée manifeste une capacité que F. D. P. attendait des historiens de la philosophie : savoir cueillir les nuances, notamment ne pas réduire l'histoire à une série discontinue de points de rupture nets, les traits de continuité ayant à leur tour un intérêt spécifique. Une documentation très solide est produite par G. F. dans le but de prouver que la figure du philosophe, comme socialement reconnaissable et reconnue, s'éclipse progressivement dans l'Empire romain d'Occident, pendant une telle époque de décadence. Le point de départ de G. F. est la lettre 118 d'Augustin, adressée à Dioscore. L'évêque d'Hippone y témoigne de la graduelle identification entre religion chrétienne et philosophie ; il observe notamment qu'à son époque ne survivent que des philosophes platoniciens auxquels il ne reste plus, en toute cohérence, qu'à se faire chrétiens. Des propos semblables se retrouvant aussi chez Ambroise et Jérôme, G. F. s'interroge sur leur portée : s'agit-il de simple propagande ou un phénomène réel y est-il décrit ? En effet, remarque-t-il, s'il est vrai qu'« après la mort de Boèce et jusqu'à la moitié du XIII^e siècle, on ne trouvera plus personne dans l'Occident latin qui se définisse 'philosophe' » (p. 77), des documents de l'époque d'Augustin n'attestent pas vraiment une disparition rapide des philosophes (voir p. 98). Dans certaines épîtres de Symmaque, on fait par exemple allusion à des chaires pour l'enseignement public de la philosophie à des philosophes indépendants, pour ainsi dire, et à des amateurs appartenant à l'aristocratie sénatoriale, pour qui la philosophie n'est pas une profession, mais une activité pour l'*otium* (p. 79). Les écrits philosophiques de l'époque ont surtout fonction divulgatrice. Si une pratique philosophique existe à Rome, elle demeure pourtant minoritaire, remarque G. F. Il suffit de penser au rôle crucial que joue par contre la philosophie païenne à la même époque en Orient. La figure de Boèce s'impose dans ce contexte comme un astre solitaire (p. 83). Si, en Italie, les témoignages philosophiques vont disparaître par la suite, en Gaule, souligne G. F., on trouve encore des élites qui consacrent leur temps de retraite de la vie publique à la philosophie. Cependant, il ne s'agit plus de païens, mais d'une aristocratie sénatoriale chrétienne, qui n'a probablement pas eu une formation philosophique spécifique et ample à l'école. G. F. en caractérise

l'activité en s'appuyant sur Sidoine Apollinaire. Il s'agit non pas d'auteurs, mais de simples lecteurs de la philosophie, dont la connaissance est acquise par le biais de recueils de sentences philosophiques. Et pourtant, la philosophie ne peut pas être réduite à un loisir culturel pour ces aristocrates, dans la mesure où elle leur enseigne un style de vie, utile à lutter contre certaines dérives de la chrétienté. D'où la transformation de la philosophie en *philosophia caelestis*, avec le remplacement de la figure du philosophe par celle du moine qui incarne le même idéal de vie contemplative, mais de manière plus parfaite. Si le passage nécessaire était, aux yeux d'Augustin, de l'être philosophe (et) platonicien à l'être chrétien, avec Euchérius de Lyon la préoccupation devient celle de faire devenir moines les philosophes. Dans la seconde moitié du V^e siècle, on assiste donc non pas à un passage traumatique, mais à une transformation progressive et au transfert de contenus et d'instruments philosophiques dans le domaine de la controverse théologique et de la spiritualité monastique (p. 97). Beaucoup de moines et d'évêques de l'époque font en effet partie des élites politiques et culturelles.

Avec l'article de Mario BERTAGNA [M. B.] on accède à un domaine, la logique, que F. D. P. a toujours considéré comme une compétence fondamentale pour les médiévistes. M. B. porte l'attention notamment sur le *De topicis differentiis* de Boèce, dont il donne une nouvelle interprétation globale, très convaincante, alternative à celle couramment partagée par les spécialistes. Alors que, pour Aristote, la plausibilité de la conclusion se fonde sur la plausibilité des prémisses, les interprètes contemporains attribuent à Boèce l'idée que la plausibilité de la conclusion se fonde sur la plausibilité de l'argument en tant que tel, comme inférence. D'où la nécessité d'assurer cette validité, notamment par le biais des propositions maximales – connues par elles-mêmes, telles qu'il n'y a aucune proposition mieux connue qu'elles –, jouant le rôle de véritables règles d'inférence. Cette lecture de Boèce engendre selon M. B. plusieurs difficultés, qui peuvent être résolues si on repense d'un côté la finalité de la doctrine boécienne des *loci* et de l'autre la place qu'y occupent les propositions maximales. Dans le *De topicis differentiis*, Boèce ne chercherait pas à produire une méthode pour découvrir des arguments dont les conclusions seraient au moins plausibles, voire pour juger de la validité et plausibilité des arguments dialectiques, mais plutôt une procédure pour découvrir des *preuves* dialectiques. Une preuve dialectique se compose d'arguments syllogistiques, catégoriques et hypothétiques, dont la structure logique assure la portée des prémisses par rapport aux conclusions. Pour les auditeurs, les prémisses doivent être plus immédiatement crédibles que la conclusion, et explicatives par rapport à elle. Dans ce cadre, la

fonction principale des propositions maximales n'est plus de fournir des règles d'inférence qui valident des arguments, mais des schémas de raisonnement (*patterns of reasoning*) assurant la construction de preuves (p. 137), à savoir d'arguments valides pour fonder adéquatement notre croyance en la vérité d'une certaine conclusion. Dans le *De topicis differentiis*, Boèce détermine notamment quels arguments sont acceptables et quelles conditions doivent être remplies par les prémisses et les conclusions de ces arguments, de manière que la conclusion s'avère bien fondée.

La partie du volume consacrée plus proprement au Moyen Âge central s'ouvre avec des pages très intéressantes de Matteo DI GIOVANNI [M. G.] sur les rapports entre Ibn Rushd et la dynastie almohade. C'est une belle manière de rendre hommage aux efforts que F. D. P. a déployés pour promouvoir l'étude de la philosophie arabe en langue originale. S'il n'a jamais été arabisant, F. D. P. a tout au long de sa carrière incité nombre d'élèves à se plonger dans ce monde encore trop peu exploré. Cet essai de M. G. prouve l'efficacité de cette sollicitation. Le lien entre la profession de foi almohade d'Ibn Tūmart et le projet philosophique d'Ibn Rushd, déjà mis en relief par Dominique Urvoy et Marc Geoffroy, y est plus précisément caractérisé. M. G. revient notamment sur la thèse de Geoffroy – selon qui les divergences notables entre les dogmes almohades et la pensée rushdienne seraient l'expression de la réforme doctrinale achevée par Ibn Rushd afin de combiner l'impulsion rationaliste almohade avec une adhésion totale à la philosophie d'Aristote (p. 140-141) –, et l'approfondit. Une attention particulière est portée à la façon différente dont Ibn Tūmart et Ibn Rushd se rapportent à Ghazālī. À travers une étude de cas, M. G. met ainsi en relief que le projet de réforme auquel Ibn Rushd soumet la doctrine almohade comporte trois niveaux : si, à la base, il y a une certaine adhésion statutaire aux enseignements de Tūmart, l'apport du péripatétisme à la reformulation du credo almohade est crucial ; mais pour promouvoir les bonnes intuitions de Tūmart par le biais de la philosophie aristotélicienne, un net rejet des doctrines de Ghazālī et des aš'arites s'avère également nécessaire. M. G. montre comment cette triple stratégie est mise en œuvre dans des contextes différents, portant tous sur la question de l'omniscience divine, voire sur la manière dont elle peut être conciliée avec le dogme du jugement final. Après avoir présenté la position ghazalienne à ce sujet, M. G. étudie les différents avis qu'Ibn Rushd émet au fil du temps. S'il n'y a aucune rétractation de sa part au sens strict, il y a une évolution doctrinale importante, qui contribue à corroborer la chronologie traditionnelle des ouvrages théologiques rushdiens. Entre l'épitomé de la *Métaphysique* (1159) et le grand commentaire au même

ouvrage (environ 1194), qui touchent à la question d'un point de vue plus proprement philosophique, Ibn Rushd revient sur le sujet à plusieurs reprises : tout d'abord dans l'Appendice au *Discours décisif*, ensuite dans le *Discours* lui-même, dans le *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane* et encore dans *l'Incohérence de l'Incohérence* (p. 158-159). Si la doctrine de l'homonomie est présente tout au long du chemin, elle prend au fur et à mesure un poids croissant. De plus, l'équation entre connaissance divine et causalité productive laisse progressivement la place à la thèse de l'éminence de l'être divin comme fondement de l'omniscience. M. G. conclut son étude en portant l'accent sur la persistance de la thèse de l'homonomie chez Ibn Rushd. Celle-ci s'avère non négociable, dans la mesure où elle permet de sauvegarder la transcendance divine et de lutter contre l'anthropomorphisme en théologie : deux points fondamentaux de l'orthodoxie almohade. S'il y a des convergences avec Tūmart sur le fond de la question, toutefois Ibn Rushd s'en éloigne sensiblement : il refuse notamment d'en tirer des conséquences épistémologiques extrêmes. L'apophatisme de Tūmart est en effet remplacé chez Ibn Rushd par la liberté de la spéculation philosophique autour des difficultés théologiques.

Olga WEIJERS [O. W.] rappelle en ouverture de sa contribution « l'intelligence et la rigueur avec lesquelles » F. D. P. « étudiait ces textes difficiles » (p. 163), que sont les commentaires sur Aristote. Elle lui rend hommage en proposant ce que F. D. P. aurait défini comme une « mappatura » (cartographie), c'est-à-dire une revue presque systématique des commentaires sur un certain passage d'Aristote, produits dans un certain milieu à une certaine époque ainsi qu'une contextualisation du développement doctrinal qui émerge par rapport à d'autres textes contemporains consacrés aux mêmes sujets. O. W. choisit notamment de « tracer le chemin parcouru par le concept de l'organe du sens commun, à partir du tout début du XIII^e siècle jusqu'à 1250 environ » (*ibid.*). Les textes étudiés sont les suivants : la *Summa fratris Alexandri*, le *Tractatus de divisione multiplici* de Jean de la Rochelle, le traité *De homine* d'Albert le Grand, ainsi que son traité *De sensu communi*, le commentaire au *De anima* attribué à Richard Rufus de Cornouaille, les commentaires anonymes édités respectivement par René-Antoine Gauthier (1246-1247) et Paola Bernardini (peu après 1250), les commentaires d'Adam de Bocfeld et d'Albert le Grand. Une attention particulière est portée aux sources présumées par ces textes : Avicenne, Averroès ainsi que certains traités médicaux. Si sur les fonctions du sens commun tous ces auteurs semblent partager un même avis – le sens commun réunit et transmet les sensations des divers sens particuliers et nous fait sentir qu'on

sent –, dès les années 1220/30 on débat sur la localisation de ce sens spécial (p. 164). Dans quel organe siège-t-il : dans le cerveau, comme proposé par Avicenne et dans la tradition médicale, ou dans le cœur, selon l'opinion d'Aristote ? De l'analyse des différents textes, O. W. trace tout d'abord une distinction entre auteurs qui se limitent à mentionner la question du *locus* du sens commun, tout en se tenant à une paraphrase d'Aristote, et auteurs qui s'attardent par contre sur ce sujet, auquel sont consacrées des questions entières (p. 184). Un rôle central est joué par Alexandre de Halès, le premier à mettre en évidence la contraposition entre une solution philosophique, péripatéticienne, du problème et une solution médicale, avicennienne. Il propose une solution médiane, destinée à connaître un certain succès : le sens commun aurait son origine ultime dans le cœur, quoique le cerveau en serait la cause prochaine.

Dans les pages consacrées par Andrea TABARRONI [A. T.] à la méréologie du XIII^e siècle, deux aspects chers à F. D. P. se réunissent : l'intérêt pour la logique, notamment pour les *sophismata*, et l'exploitation de matériaux inédits, permettant d'aborder selon des perspectives nouvelles des questions anciennes. En effet, A. T. revient sur le sophisme « totus Sortes est minus Sorte », déjà étudié par Desmond Paul Henry and Norman Kretzmann dans le contexte de traités sur les termes syncatégorématiques, dans le but d'examiner comment il est analysé dans « quatre collections de *sophismata* du XIII^e siècle, notamment celles dont témoignent respectivement les manuscrits Vat. lat. 7678 ; Paris, BnF 16618 et 16135, Munich, Clm. 14522 » (p. 187-188). Cinq textes sont de fait concernés, le ms. BnF 16135 contenant deux séries distinctes de *sophismata*. A. T. prouve ainsi que la manière dont la question de la portée sémantique de la relation entre tout intégral et parties constitutives est abordée au XIII^e siècle, est beaucoup plus complexe que ce qu'on avait cru jusque là (p. 188). Alors que la collection du Vatican, remontant vraisemblablement au début du XIII^e siècle, n'a pas de relations directes avec les autres textes considérés, ceux-ci se rapportent d'une manière telle qu'ils forment deux couples, quoiqu'il soit difficile préciser ultérieurement la nature de leurs relations (p. 190-192). A. T. fonde par conséquent sa reconstruction du sophisme concerné sur trois sources : le manuscrit du Vatican, la seconde collection dont témoigne le manuscrit Paris 16135 et le manuscrit de Munich. Du sophisme, tel qu'il figure dans ce dernier manuscrit, est fournie une édition en appendice (p. 201-243). A. T. pense ainsi pouvoir bien représenter ce qui était enseigné à la faculté des Arts de Paris autour du troisième quart du XIII^e siècle au sujet du tout intégral et de ses parties (p. 188, n. 5). Après avoir expliqué le contenu, les difficultés

entraînées par le sophisme et son enjeu, A. T. passe à examiner les différentes solutions proposées. Parmi d'autres, l'idée que la proposition « Tout Socrate est moins que Socrate » soit fausse, en vertu du fait qu'on ne peut pas dire que toutes les parties de Socrate prises ensemble sont moins que Socrate lui-même (p. 197). La doctrine impliquée ici est celle du tout syncatégorématique collectif (p. 199), dont on ne peut qu'inférer des propriétés concernant toutes les parties prises ensemble, en tant qu'elles font partie du tout lui-même ; aucune propriété ne peut par contre être inférée, qui caractérise l'une des parties prise séparément. À l'arrière plan, il y a l'opposition entre l'idée averroïste d'un tout qui n'est rien de plus que la somme de ses parties, et celle, avicennienne, d'une distinction nette entre l'agrégation des parties et leur unité transcendante.

Le riche dossier constitué par Pietro B. ROSSI [P. R.] porte sur le rôle attribué aux *Analytiques Seconds* dans la subdivision de la logique proposée par une dizaine de maîtres du XIII^e siècle. À l'exception d'un d'entre eux, P. R. se base sur une série de prologues inédits à des commentaires aux *Analytiques Seconds*, qu'il essaie de situer doctrinalement par rapport au commentaire de Thomas d'Aquin, pris comme *discrimen*. Une procédure, elle, que F. D. P., avec Silvia Donati et Cecilia Trifogli, avait suivie pour ébaucher une première classification des commentaires à la *Physique*. P. R. aspire ainsi à « documenter certaines phases du passage d'une conception de la logique – et de la philosophie – d'inspiration fondamentalement boécienne » à une nouvelle conception « qui a englobé et assimilé des éléments dérivants de la lecture arabe (notamment de Ghazālī et Avicenne) d'Aristote » (p. 246). En appendice à son étude, P. R. fournit une anthologie de textes. Y sont compris non seulement les prologues inédits commentés au cours de la contribution, mais aussi trois textes qui ont déterminé, plus ou moins directement, toute la réflexion qui les suit : ils sont tirés respectivement de l'*In Topica Ciceronis* de Boèce, de la traduction arabo-latine de la paraphrase des *Analytiques seconds* de Thémistius et de celle du commentaire moyen d'Averroès au même ouvrage d'Aristote. Sauf pour l'*accessus* de Grosseteste, que P. R. cite dans sa propre édition, pour les autres textes, sont fournies des transcriptions basées, si possible, sur plusieurs témoins, mais non critiques (p. 258-261, 268-299) ; les textes sont accompagnés par des apparats de sources très utiles. Les prologues retenus sont rédigés par les auteurs suivants : outre Grosseteste (1228-1230), auteur du premier commentaire latin connu, Robert Kilwardby (*Notulae*, environ 1240), Jacques de Douai (questions, 1275-1280), Pierre de Saint-Amour († 1295), dont le commentaire s'inspire de Thomas, Gilles de Rome (rédaction finale du commentaire, environ 1290), Guillaume

Arnaldi (*Glosse*, 1295-1300); sont de datation plus incertaine les commentaires de Simon de Faversham, John Oxrack (?), Gérard de Nogent, Raoul le Breton, ainsi qu'un commentaire littéral cursif anonyme, faussement attribué à Gilles de Rome.

Suit une étude doctrinale très stimulante sur Thomas d'Aquin par Fabrizio AMERINI [F. A.], qui se propose d'approfondir ultérieurement la notion de début de la vie humaine, déjà étudiée dans son livre *Tommaso d'Aquino. Origine e fine della vita umana* (ETS, 2009 ; trad. angl. : Harvard University Press, 2013). Il prend ainsi l'occasion pour répondre aux critiques assez violentes que Patrick Toner lui a adressées (*Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2, 2014, p. 211-228), en lui reprochant moins la plausibilité de son interprétation des textes thomistes que de « ne pas avoir critiqué l'enseignement embryologique de Thomas à la lumière des connaissances scientifiques d'aujourd'hui et, par conséquent, de ne pas avoir remplacé l'explication périmée de l'embryogénèse humaine par une nouvelle explication, pareillement fondée sur les textes de l'Aquinate » (p. 302-303). La cible de Toner est la doctrine de l'hominisation retardée de l'embryon, admise par Thomas, dont la conséquence inacceptable lui paraît être au fond de légitimer philosophiquement l'avortement pratiqué pendant les premières semaines de gestation.

F. A. développe son argument sur deux niveaux, l'un méthodologique, l'autre doctrinal. Concernant la méthode, il fait porter l'accent sur la tâche des historiens de la philosophie, qu'il caractérise d'une manière qu'on a souvent entendu mentionner à l'école de F. D. P. Convaincu de l'importance de bien allier l'exégèse des textes de Thomas avec leur interprétation philosophique, F. A. refuse tout d'abord de présenter un Thomas doctrinalement monolithique et systématique (p. 303). D'où l'importance de prendre en compte, dans l'interprétation, les difficultés rencontrées par l'Aquinate et ses oscillations, au risque de ne pas pouvoir donner une réponse nette à toute question soulevée. F. A. précise ensuite qu'en tant qu'historien de la philosophie il n'entend aucunement s'engager dans la discussion contemporaine des sujets liés au début de la vie ; et, dans sa perspective, spéculer aujourd'hui à partir des textes de l'Aquinate s'avère moins important que chercher à reconstruire la philosophie qui est présumée par les doctrines embryologiques que ces textes véhiculent. Il faut donc commencer par prendre l'embryologie de Thomas d'Aquin pour ce qu'elle est : tout d'abord une exégèse de l'embryologie aristotélicienne et davantage une explication métaphysique de l'embryogénèse humaine. En effet, insiste à plusieurs reprises F. A., ce sont des raisons métaphysiques importantes qui amènent Thomas à penser que l'embryon humain devient un être

humain non immédiatement, au moment de la conception, mais quelque temps après, pendant la gestation. Et si Thomas hésite, ce n'est pas à cause des données scientifiques grossières et imprécises dont il dispose, mais de la difficulté qu'il rencontre pour inscrire de manière cohérente ces données dans un cadre aristotélicien. Selon F. A., la thèse de l'hominisation retardée découle naturellement de celle, capitale pour l'Aquinat, de l'unicité de la forme substantielle. Cette dernière entraînant l'instantanéité de l'union entre matière et forme substantielle ainsi que l'immédiateté de l'acte de venir à l'être, on ne pourra aucunement penser à une âme humaine, intellectuelle, qui prend place, pour ainsi dire, dès la conception dans un corps non suffisamment développé et organisé. Dans la métaphysique thomiste, il revient en effet à la forme substantielle de conférer à chaque individu son être absolu ainsi que de déterminer son appartenance à une certaine espèce. Pour l'âme rationnelle être la forme substantielle d'un homme signifie notamment lui donner l'être et rendre son corps capable d'achever toute action qui dépend d'une telle âme. De ces remarques méthodologiques et doctrinales, F. A. tire deux conclusions majeures. D'un côté il affirme que, même une fois ses connaissances biologiques mises à jour, Thomas continuerait probablement à soutenir sa thèse de l'hominisation retardée, ses présupposés métaphysiques demeurant prioritaires. De l'autre côté, F. A. précise qu'il n'y a pas vraiment de raisons pour relier la thèse de l'hominisation retardée à celle de la légitimité d'une interruption volontaire de grossesse. On peut en effet rejeter tout acte d'avortement même dans un cadre d'hominisation retardée, pourvu qu'on assume que le sujet du processus de génération soit un et un seul en vertu de la fin envisagée, qui reste inchangée tout au long du processus. La continuité métaphysique entre l'embryon et l'homme qui en procède peut ainsi être préservée, même s'il n'y a pas de véritable identité numérique fondée sur la matière.

Sur la nécessité de recueillir les nuances et les points de tension de la pensée de l'Aquinat insiste aussi Cristina D'ANCONA [C. A.], qui étudie la théorie thomiste de la connaissance humaine et en met notamment en évidence certains éléments d'inspiration néoplatonicienne. Elle relance ainsi la question de la place de la connaissance par participation dans l'épistémologie de l'Aquinat, d'inspiration aristotélicienne en son fond. Comme l'explique C. A. en ouverture de son texte, la continuité entre philosophie ancienne, tard-antique, arabe et latine étant le fil conducteur de la pensée et de l'enseignement de F. D. P., elle choisit d'honorer la mémoire de son maître, « en examinant, à travers l'exemple de Thomas d'Aquin, la réception dans la philosophie latine du XIII^e siècle d'une doctrine qui a

été élaborée par des philosophes arabo-musulmans d'époque classique et présente une composante néoplatonicienne significative » (p. 325). Il s'agit de la thèse selon laquelle la connaissance humaine des intelligibles dériverait de la conjonction d'une faculté humaine, ou présente dans l'homme, avec les formes contenues dans un intellect séparé, qui ne coïncide pourtant pas avec le premier principe. Ce « complexe doctrinal », qu'on retrouve chez Avicenne et Averroès, se forme en trois étapes : né de la fusion de l'épistémologie aristotélicienne avec l'épistémologie néoplatonicienne en contexte arabe au IX^e siècle, il s'enrichit avec la réception de la traduction arabe du traité d'Alexandre d'Aphrodise sur l'intellect et arrive à maturité avec al-Fārābī.

Convaincu dès ses débuts de l'inadmissibilité d'un intellect possible impersonnel et éternel *a parte ante*, l'Aquinate est depuis toujours moins négatif sur la thèse de l'« existence d'une substance séparée exerçant une action causale sur notre connaissance intellectuelle » (p. 329), quoiqu'il refuse autant la position d'Averroès que celle de certains théologiens contemporains, qui identifient l'intellect agent avec Dieu. La preuve en est ce que Thomas semble affirmer déjà dans la dix-septième distinction de son commentaire au deuxième livre du Lombard et qu'il redit plus clairement ailleurs, par exemple dans le *De spiritualibus creaturis* (a. 10, sol.) : qu'il y a quelque chose de vrai autant chez ceux qui font de l'intellect agent une faculté de l'âme individuelle que chez ceux qui en font une substance séparée, convaincus que l'âme humaine achève son *intelligere* grâce à un principe supérieur. La thèse de la présence par participation des intelligibles dans l'âme semble confirmer cette option nuancée. Présente déjà dans la dixième question *de veritate* (a. 6), remontant aux années 1257-1258, l'Aquinate la réaffirme dans le commentaire, tardif, à la proposition 13 (14) du *Liber de Causis* ; ce qui fait penser qu'il continue à la croire valable. Comment expliquer cette position, étant donné que Thomas n'a apparemment jamais renoncé à une doctrine de l'abstraction des intelligibles à partir des sensibles, se greffant sur l'épistémologie aristotélicienne ? À travers une analyse détaillée de la doctrine épistémologique émergeant de ces deux contextes, C. A. cherche, avec succès, moins à éliminer ce point de friction qu'à rappeler l'importance de rendre compte de ces traces néoplatoniciennes dans une épistémologie qu'on a trop souvent tendance à considérer comme purement aristotélicienne (p. 359). Si la connaissance des intelligibles par participation ne comporte pas, pour Thomas, la vision directe des Formes par l'intellect, l'Aquinate semble être d'avis que l'âme humaine reconnaît dans les *rationes aeternae* les structures rationnelles des choses, pourvu qu'elle arrive à dépouiller les

phantasmata, dont elle ne peut aucunement s'affranchir, de tout aspect subjectif et muable.

Parmi les grands projets guidés par F. D. P., l'un des plus novateurs a été sans doute celui de promouvoir l'étude et l'édition critique des ouvrages de Gilles de Rome (voir p. 381-382). À cette entreprise rendent hommage deux contributions, dont la première, par Roberto LAMBERTINI [R. L.], porte sur l'usage de « *politicus* » dans le *De regimine principum*, notamment sur la signification du syntagme « *regimen politicum* », utilisé dans le deuxième livre de l'ouvrage pour caractériser la relation du père de famille à sa femme (« *praeesse uxori regimine politico* »). Un passage de la *Politique* d'Aristote étant à l'origine de cette description (1259a 37-1259b 5), R. L. reconstruit le procès de réception de la version latine de ce texte, afin de montrer comment Gilles de Rome puise dans un « réservoir linguistique et conceptuel commun » (p. 379), contribuant à son tour à l'enrichir et à le transmettre. Le parcours tracé par R. L. s'articule en cinq étapes, de la traduction gréco-latine de la *Politique* par Guillaume de Moerbeke à la réception du *De regimine principum* de Gilles chez Ptolémée de Lucques, en passant par Albert le Grand, Thomas d'Aquin et, bien évidemment, Gilles de Rome. Comme c'est souvent le cas, en amont du débat il y a une ambiguïté chez Aristote. Après avoir qualifié le rapport entre conjoints comme « politique » – par opposition au pouvoir « despotique » que le père de famille exerce sur ses serviteurs et à celui, « royal », qu'il exerce sur ses enfants –, au lieu d'énoncer les ressemblances entre rapport conjugal et « *politicus principatus* », le Stagirite semble en effet en souligner la différence : alors qu'entre femme et homme, il y a une inégalité naturelle, une égalité substantielle est présumée dans le « *principatus* », qui rend possible l'alternance des fonctions. Si cette asymétrie demeure irrésolue chez Albert le Grand, cependant dans son commentaire à la *Politique* la notion de « *principatus politicus* » est expliquée plus précisément : y est évoquée non seulement l'alternance des fonctions comme élément caractéristique de cette forme de gouvernement, mais aussi la limitation que des lois et des statuts établis par autrui comportent pour qui exerce ce type de pouvoir. Ce contexte normatif se retrouve au sein de la famille, où le mariage est conçu comme une relation entre personnes libres, dans le respect des lois canoniques et civiles. Thomas d'Aquin, qui utilise les termes « *principatus* » et « *regimen* » comme équivalents, réélabore ultérieurement cette notion, lui donnant notamment une connotation plus fortement urbaine, en référence à la réalité des communes. C'est justement sur ce point que Gilles va encore plus loin, ce qui lui permet de consolider ultérieurement le lien entre *domus* et *civitas*. Sans faire allusion à l'alternance des fonctions,

Gilles fait porter l'accent sur le fait que l'assomption du pouvoir politique comporte au préalable des accords entre les *cives* et le gouvernant, limitant l'exercice du pouvoir de la part de ce dernier. Au niveau du lexique, R. L. souligne que Gilles semble utiliser « regimen » lorsqu'il se réfère au « modus regendi », alors qu'il préfère « principatus » si le nombre de gouvernants est concerné.

Avec sa rigueur habituelle, Concetta LUNA [C. L.] étudie et édite deux *principia* sur les *Sentences* : la leçon inaugurale prononcée par le bachelier Gilles de Rome à Paris en 1269 (p. 394-401) et une autre leçon inaugurale anonyme (p. 402-409), mais anciennement répertoriée parmi les ouvrages du *doctor fundatissimus*. Ce dernier texte est transmis dans le ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 8005, qui contient aussi une *reportatio* du cours sur les *Sentences* de Gilles ; le *principium* authentique de l'augustin est, de son côté, transmis par les deux témoins les plus importants de la tradition de ses sermons (Padova, Biblioteca Universitaria, 844 ; Biblioteca Apostolica Vaticana, Archivio S. Pietro F 35). En proposant les deux *principia* l'un à côté de l'autre, C. L. donne l'occasion de mieux délimiter les positions de Gilles ainsi que d'enrichir les connaissances encore faibles qu'on a de la pratique universitaire du *principium*. Comme c'est typique du genre, Gilles introduit son auditoire à l'ensemble des quatre livres des *Sentences*. Pour ce faire, il touche à deux thèmes en particulier : la connaissance de la théologie par négation des autres sciences ; la connaissance des quatre causes de la théologie par négation des quatre causes des sciences humaines.

Alessandro CONTI [A. C.] examine les arguments ontologiques dont Anselme et Duns Scot se servent pour prouver l'existence de Dieu, ainsi que les critiques avancées par Ockham, auteur très cher au jeune F. D. P., contre ce genre d'arguments. Il en tire quelques considérations plus générales pour ébaucher une brève histoire de la notion de Dieu au Moyen Âge. Dans sa reconstruction de l'argument anselmien, basé sur l'idée que, si on comprend ce qu'est Dieu, on ne peut absolument pas nier son existence, A. C. en fait ressortir quelques difficultés logiques majeures. Parmi d'autres, la preuve ontologique d'Anselme comporte un passage du possible au réel difficile à justifier, sauf si on accepte une version radicale du principe de plénitude, entraînant que toute puissance véritable de l'être doit s'actualiser. Selon A. C., de plus, Anselme n'arrive pas à démontrer que « ce dont on ne peut concevoir rien de plus grand existe réellement », mais « une thèse complètement différente et beaucoup plus faible, à savoir que ce dont rien de plus grand ne peut être conçu doit être pensé comme une entité réelle, au sens d'existant, et non fictive (mentale), à savoir simplement possible » (p. 414). Par conséquent, si jamais il y a un tel objet, dont

rien n'est plus grand – mais cela on ne peut pas l'établir sans une *petitio principii* –, il sera nécessairement réel. La définition « ce dont rien de plus grand ne peut être conçu » elle-même pose des difficultés, selon A. C., les conditions requises pour la satisfaire n'étant pas du tout claires. Il s'ensuit par exemple que, dans la perspective d'Anselme être une entité réelle est une condition nécessaire, mais pas encore suffisante, pour être ce dont rien de plus grand ne peut être conçu (p. 415). Pour dépasser ces difficultés, Duns Scot propose un argument ontologique qui n'assume aucunement la version radicale du principe de plénitude – pour des raisons théologiques : laisser à Dieu la liberté de décider de créer et quoi créer – et, ainsi faisant, il évite tout glissement d'une interprétation logique à une conception temporelle et causale de la possibilité. La description qu'il choisit comme point de départ pour démontrer l'existence de Dieu est celle d'« entité qui ne peut pas être causée » ; une notion, elle, qui, n'étant pas contradictoire désigne un être possible. En rejetant l'interprétation que Emanuela Scribano donne de la preuve ontologique scotiste, A. C. attribue à Scot l'intention de montrer que si la notion d'un « être qui ne peut pas être causé » est cohérente – ce qui rend cet être possible –, un tel être sera alors nécessairement réel, faute de quoi, par définition (non *de facto*), il ne pourrait jamais être réel (p. 420-421). Après avoir souligné que, tout comme la solution anselmienne, la solution scotiste comporte des difficultés, A. C. en vient à examiner la position ockhamiste au sujet de la (non-)démonstrabilité de l'existence de Dieu, toute démonstration *a priori* comme *a posteriori* étant rejetée par le *venerabilis inceptor*. Critique à l'encontre de ceux qui attribuent à Ockham l'élaboration d'une « démonstration de l'existence d'un principe divin (mais non pas du dieu du christianisme) fondée sur la notion de cause conservatrice » (p. 423), A. C. propose de lire cet argument comme un simple exercice logique, visant à montrer qu'elle est la plus convaincante des démonstrations *a posteriori*. Elle aussi pourtant demeurerait insuffisante. Pour Ockham, souligne A. C., le véritable problème de la théologie rationnelle est moins l'existence de Dieu que celui d'en avoir une conception, étant donné qu'il n'est pas objet direct de notre connaissance et que pourtant on en parle. Une telle notion doit être construite à partir des données de la Révélation qui, selon Ockham, nous transmet l'image d'un Dieu qui est « volonté intelligente », connaissant directement et depuis toujours les individus créés en tant qu'il en est le créateur complètement libre et transcendant. Dans ses conclusions, A. C. caractérise mieux ce Dieu d'Ockham : un Dieu presque caché qui, paradoxalement, « n'est pas plus digne de confiance que n'importe quel être humain, car sa toute-puissance et sa liberté absolue lui donnent faculté de faire tout ce que

ses créatures peuvent faire, y compris tromper ou mentir » (p. 428). Ce n'est donc que par la foi qu'on peut remonter à son existence.

Dans la contribution de Gian Carlo GARFAGNINI, une phase animée du débat sur la *potestas* pontificale est reconstituée à travers le *Tractatus de potestate papae* du dominicain Pierre La Palud (1317), homme de curie, collaborateur du pape Jean XXII, et le *Tractatus de potestate papae pulcher et utilis*, attribué à un groupe anonyme de maîtres laïques et religieux, qui clôture la *Chronica* de Nicholas le Minorite, recueil principalement documentaire témoignant des luttes entre papauté avignonnaise (Jean XXII et Benoît XII) et empire (Ludovic de Bavière et Michel de Cesena). Dans la période concernée, environ de la moitié des années 1310 aux débuts des années 1340, la discussion autour des pouvoirs du pape, strictement liée à celle de la pauvreté de l'Église, devient de plus en plus juridique et politique, alors qu'elle avait été abordée auparavant dans une perspective principalement exégétique et biblique. Beaucoup d'arguments philosophiques, tirés surtout de l'*Éthique* et de la *Politique* d'Aristote, y sont désormais exploités.

Déjà compliquée autour de l'élection de Célestin V, avec ses démissions et l'élection de Boniface VIII, la situation de la papauté devient critique. En effet, incapable de se confronter à un cadre historique et politique complètement nouveau, « dans l'Église comme à l'extérieur », Boniface s'obstine à reproposer le thème de la suprématie universelle de l'Église, déclenchant ainsi « un conflit politique et ecclésiologique sans précédent » (p. 433). L'urgence de redéfinir le rôle du pape émerge très clairement dans le *Tractatus de potestate regia et papali* de Jean Quidort qui, le premier, sollicite qu'on retourne aux textes fondateurs pour redonner du sens à la « sequela Christi » dans une réalité politique entièrement renouvelée, notamment peuplée d'états nationaux qui répugnent à reconnaître une autorité supérieure et universelle. Une attention croissante est par la suite portée au pouvoir spirituel du pape. Pierre La Palud et Nicholas le Minorite ne font pas exception. Tout en ayant des positions au fond discordantes sur le rapport politique entre papauté et États, ils arrivent à des conclusions d'une certaine manière semblables à ce sujet. Convaincus de la nécessité de trouver une voie intermédiaire entre temporel et spirituel, ils partagent l'idée d'une Église qui est principalement communauté sacerdotale, avec une mission d'évangélisation auprès des fidèles. Le pape y joue un rôle de guide spirituel et son pouvoir temporel n'est ni absolu ni universel, son modèle étant le Christ, qui a volontairement choisi l'humilité et la pauvreté, renonçant ainsi à tout pouvoir terrain.

La doctrine ontologique aristotélicienne et sa réception au Moyen Âge ayant constitué le fil conducteur d'un séminaire de recherche décennal dirigé par F. D. P. à la Scuola Normale, les choix faits par les éditeurs de clôturer la section plus proprement médiévale du volume avec une étude sur les critiques avancées par Nicolas d'Autrécourt contre la notion aristotélicienne de substance s'avère particulièrement heureux. Onorato GRASSI [O. G.] situe cette polémique dans le contexte plus ample du dissentiment philosophique profond de Nicolas face à l'aristotélisme académique de son époque, culminant dans sa condamnation en 1346 et son abjuration en 1347. En effet, comme le souligne O. G., Nicolas remet en discussion non seulement les fondements de la doctrine d'Aristote, mais aussi la manière dont ils sont transmis, imposés comme un système de vérités certaines, démontrées et indiscutables : si, d'un côté, les cibles de Nicolas sont l'évidence et la démonstrabilité de la philosophie aristotélicienne, de l'autre c'est la pratique de lire et commenter Aristote qui est stigmatisée. La critique de Nicolas d'Autrécourt touche au cœur du système d'Aristote : si la notion de substance est rejetée, rien ne pourra plus en être sauvé. D'où son projet philosophique visant à revenir aux choses pour recommencer à chercher des réponses plus plausibles et convaincantes aux grandes questions philosophiques.

O. G. fonde son discours sur le *Tractatus utilis*, s'appuyant aussi sur quelques épîtres : la deuxième à Bernard d'Arezzo et la réponse de Nicolas d'Autrécourt à Gilles de Feno, qui l'avait sollicité en défense de Bernard et de l'aristotélisme. Y émerge une position tout à fait radicale, par rapport aux options déjà critiques de certains devanciers et contemporains : l'existence ainsi que la cognoscibilité de la substance sont réfutées par Nicolas, en vertu du fait qu'il n'y a aucune distinction réelle entre substance et quantité, notamment du fait que, dans la réalité extra-mentale, il n'y a que des quantités. Le statut de *res* est ainsi complètement refusé à la substance. Dans une perspective épistémologique, la critique de Nicolas s'adresse non seulement à l'encontre de la notion de *species substantiae*, qui présuppose l'expérience directe de la substance, mais aussi contre l'idée qu'on puisse la connaître par induction, à partir de ses attributs (p. 453). C'est à la méthode inductive elle-même d'être mise en discussion, tout procédé d'universalisation des connaissances particulières étant à son avis illégitime, en tant que susceptible d'être contredit par de nouvelles découvertes. Si Nicolas ne la refuse pas complètement, il donne à l'induction une valeur plus simplement ostensive : elle produit des conclusions qu'on considérera valables, jusqu'à ce qu'on produise une contre-preuve (p. 457). C'est bien cette contre-preuve que Nicolas demande à ses adversaires, l'identité entre substance et quantité étant

tout à fait plausible. Mais peut-on alors affirmer que la substance *est* la quantité ? La réponse du philosophe lorrain à cette question est examinée dans la dernière section de la contribution d'O. G., d'où émergent les difficultés majeures que sa solution entraîne. La substance est la quantité, affirme Nicolas, si on prend « substance » et « quantité » comme signifiant la réalité extra-mentale. Si par contre les termes concernés se réfèrent à des concepts ou à des réalités en tant que connues, alors cette identification sera fautive, car on peut connaître une chose en tant que considérée *secundum se* séparément du fait qu'elle soit composée de parties. On dira donc que, si la substance et la quantité sont identiques réellement, quant à l'être subjectif, une différence est admise entre elles : notionnelle ainsi que conceptuelle, à savoir au niveau de l'être objectif. Il s'ensuit que la notion de quantité ne suffit pas pour acquérir une connaissance complète d'une *res* et que celle de substance demeure nécessaire pour connaître ce qui est « *unum in se* ».

Le recueil en mémoire de F. D. P. se conclut avec un essai d'histoire de l'historiographie philosophique par Stefano DI BELLA [S. B.]. Le *De secta nominalium* de Jakob Thomasius (1622-1684) en fait l'objet, S. B. le situant « aux origines de l'historiographie moderne sur le nominalisme ». L'histoire de l'aristotélisme est ainsi élargie à l'âge moderne ; et surtout la culture médiévale est ainsi mise en perspective et observée avec les yeux des modernes, qui l'héritent, la repensent et la transforment. S. B. rend hommage de cette manière à l'idée d'un Moyen Âge long, pour ainsi dire, que F. D. P. a toujours promue, dans le but de mieux situer le Moyen Âge dans l'histoire de la pensée et d'en valoriser les apports.

Professeur à l'université luthérienne de Leipzig, Thomasius est un aristotélicien non dogmatique, favorable à un retour à l'Aristote historique, à l'encontre de la tradition scolastique ; mais il est en même temps assez critique envers le radicalisme de certains contemporains. Convaincu de l'utilité pédagogique et culturelle de la tradition philosophique dans la *respublica christiana*, Thomasius regarde la tradition philosophique précédente dans une perspective philologique et il est amené à éviter toute tendance biographique et anecdotique, ainsi que toute interprétation concordiste des penseurs du passé. Contre le mythe de la *philosophia perennis*, ainsi que contre la prolifération de sectes philosophiques, Thomasius approche l'histoire de la philosophie ancienne et médiévale dans une perspective fort doctrinale et cherche à éclaircir et situer les positions des différents auteurs. Cette attitude, qui émerge sans doute de son *Schediasma historicum*, se manifeste encore plus clairement dans ses *Orationes*, des introductions académiques sur des sujets choisis, où l'auteur développe

de véritables monographies bien documentées. S. B. présente à cette occasion l'approfondissement consacré par Thomasius aux nominalistes, dans le douzième discours, qui permet à l'auteur de réaborder un thème majeur du débat médiéval – auquel F. D. P. a consacré beaucoup d'énergie dans les dernières années de son activité –, mais négligé par les modernes : celui des universaux. Comme le souligne S. B., pionnière à sa manière, cette section historiographique doit être située à l'arrière-plan de la thèse de baccalauréat de Leibniz (1663), au sujet du principe d'individuation, et de sa réédition du *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos* de Mario Nizolio, auteur fort critique du nominalisme et de la scolastique (1670).

Si l'approche de Thomasius est parfois idéologique et s'il y a chez lui une forte tendance à la schématisation, S. B. invite à en apprécier davantage le grand effort de compréhension philosophique et de reconstruction historique. Présentée comme peu connue, la position nominaliste est examinée dans le but d'en recueillir les véritables enjeux philosophiques : métaphysiques, selon Thomasius, plutôt que logiques. Introduite comme paradoxale, elle est ensuite située dans un contexte « génétique » plus ample. Thomasius remonte ainsi à l'origine de la problématique des universaux, qui est à son avis ancienne, non pas simplement boécienne ou médiévale. Dans la perspective de Thomasius, les fondateurs du nominalisme seraient les stoïciens, Aristote étant un réaliste. Fort dépendant du *Métalogicon* de Jean de Salisbury, Thomasius cherche à réhabiliter quelque peu la figure d'Abélard. La fin ultime de son approfondissement semble être une sorte de réactualisation d'un nominalisme modéré en conceptualisme.

On ne peut que saluer ce volume collectif consacré à la mémoire de F. D. P. comme un apport fondamental sur un grand nombre de sujets d'intérêt philosophique, historique et littéraire. L'histoire de la philosophie médiévale tout particulièrement en sort fort enrichie. Une philosophie médiévale que F. D. P. a souvent contribué à renouveler : enracinée dans la tradition antique et tardo-antique, qui en présuppose la réception arabo-musulmane et débouche sur la philosophie moderne ; une philosophie médiévale lue non seulement à l'aide de la littérature historique, mais forte aussi d'un intérêt doctrinal profond, inspiré de la tradition analytique ; une philosophie médiévale jaillissant des manuscrits et abordée aussi à l'aide d'instruments philologiques et codicologiques. Les éditeurs ont choisi très finement de représenter cette approche multiforme de la pensée médiévale par la tridimensionnalité et le réalisme de la *Philosophie* sculptée par le novateur qu'a été Giovanni Pisano (chaire de la cathédrale de Pise, pilier inférieur). F. D. P. en aurait été certainement flatté.