



**HAL**  
open science

## “Les substances séparées dans le ‘De Regimine Principum’ de Gilles de Rome”

Valérie Cordonier

► **To cite this version:**

Valérie Cordonier. “Les substances séparées dans le ‘De Regimine Principum’ de Gilles de Rome”. Petagine, Antonio; Braekman, Valentin. Les anges dans la philosophie médiévale et moderne. Études offertes à Tiziana Suarez-Nani, Aracne Editrice Canterano, pp.171-189, 2023, Flumen Sapientiae, 979-12-218-0768-4. 10.53136/97912218076919 . hal-04364388

**HAL Id: hal-04364388**

**<https://hal.science/hal-04364388>**

Submitted on 26 Dec 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Les substances séparées dans le *De Regimine Principum* de Gilles de Rome

VALÉRIE CORDONIER\*

Lorsqu'on aborde le *De Regimine Principum* («DRP»)<sup>1</sup>, les substances séparées ne sont pas ce qu'on cherche d'abord; et ce n'est pas le

\* CNRS, SPHERE (UMR 7219), Centre d'Histoire des Sciences et des Philosophies Arabes et Médiévales, Université de Paris.

1. Ouvrage composé vers 1280, dédié au futur Philippe le Bel et proposant un programme éducatif sous forme d'une reconstruction des textes de morale aristotélicienne (*Ethique à Nicomaque*, *Politique*, *Economiques* et *Rhétorique*, mais aussi *Magna moralia* et *Liber de bona fortuna*): voir L. LANZA, *Ei autem qui de politia considerat... Aristotele nel pensiero politico medievale*, Fédération Internationale des Instituts d'Etudes Médiévales, Barcelona-Madrid 2013, pp. 233-292, R. LAMBERTINI, *A proposito della "costruzione" dell'«Economica in Egidio Romano*, «Medioevo» 14 (1988), pp. 315-370, Id., *Il filosofo, il principe e la virtù. Note sulla ricezione e l'uso dell'«Etica Nicomachea» nel «De regimine principum» di Egidio Romano*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 2 (1991), pp. 239-279, V. CORDONIER, *Une lecture critique de la théologie d'Aristote: le 'Quodlibet VI, 10' d'Henri de Gand comme réponse à Gilles de Rome*, in V. CORDONIER et T. SUAREZ-NANI (éds.), *L'aristotélisme exposé: aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome*, Academic Press, Fribourg 2014, pp. 81-180: 132. Sa diffusion a été massive (env. 300 copies latines et 50 vernaculaires). Cf. G. BRUNI, *Le opere di Egidio Romano*, Leo Olchski, Florence 1936, A. ZUMKELLER, *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken*, Würzburg 1966; F. DEL PUNTA, C. LUNA, *Aegidii Romani. Opera Omnia I, Catalogo dei Manoscritti (1000-1075)*. *De Regimine Principum*, 1/11, Città del Vaticano-Italia, Leo S. Olshcki, Florence 1993, C.F. BRIGGS, *Giles of Rome's "De Regimine Principum": Reading and Writing Politics at Court and University c. 1275-c. 1525*, Cambridge University Press, Cambridge 1999. Sur la réception des ouvrages aristotéliciens de morale: V. CORDONIER, P. DE LEEMANS, C. STEEL, *Die Zusammenstellung des ‚corpus aristotelicum‘ und die Kommentartradition*, in A. BRUNGS, V. MUDROCH, P. SCHULTHESS (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearbeitete Ausgabe herausgegeben von Helmut Holzhey*, Die Philosophie des Mittelalters, Bd 4: 13. Jahrhundert (Erster Halbband), Schwabe AG, Basel 2017, pp. 149-161.

premier texte qu'on lit pour étudier ces êtres. Tiziana Suarez-Nani souligne l'importance de ce «best-seller», mais a choisi d'aborder l'angéologie de Gilles à partir de ses questions disputées<sup>2</sup>. Or, parmi les chapitres de *DRP* mentionnant ces substances (I.1.4, II.1.15, II.2.8), le premier leur donne un rôle crucial: il y est question des types d'existence envisageables pour l'homme et de la part qu'ils ont au bonheur (*Quot sunt modi vivendi et quomodo in eis felicitas habet esse*)<sup>3</sup>. Ce chapitre sera ici édité (1) et analysé (2) en portant l'attention sur ses sources aristotéliennes *latines*: ce travail fera voir le métier d'historien de la pensée médiévale, bien souvent aussi philologue au sens où il est amené à construire les textes qu'il lit et où il peut lui être utile de sentir la complexité des langues en jeu.

### 1. Edition de *DRP* I.1.4

Faute d'édition critique<sup>4</sup> et de recension des témoins, je prends pour base une édition<sup>5</sup> adaptée en la soumettant à ces opérations: (i) uniformisation de l'orthographe et de la ponctuation; (ii) indication des sources; (iii) structuration et intitulés analytiques; (iv) correction: à

2. T. SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Vrin, Paris 2002, p. 78 (*DRP* comme «best-seller») et T. SUAREZ-NANI, *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Paris 2002.

3. LAMBERTINI *Il filosofo*, pp. 268-270, LAMBERTINI "Praesesse regimine politico" *su di un segmento di linguaggio politico aristotelico nel "De regimine principum" di Egidio Romano*, in A. BERTOLACCI, A. PARAVICINI-BAGLIANI (eds.), *La filosofia medievale tra antichità ed età moderna. Saggi in memoria di Francesco del Punta*, SISMEL – Edizioni del Galuzzo, Firenze 2017, pp. 363-380: 363-365 et J. TOIVANEN, *The Political Animal in Medieval Philosophy: A Philosophical Study of the Commentary Tradition c. 1260-c. 1410*, Brill, Leiden-Boston 2020, p. 302.

4. V. HARTMANN, *Aegidius Romanus De regimine principum – Über die Fürstenherrschaft (ca 1277-1279), Nach der Handschrift Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Borgh. 360 und unter Benutzung der Drucke Rom 1556 und Rom 1607*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 2019, a été produit sur la base de deux éditions et un manuscrit: *DRP* I.1.4 y est aux p. 26-30.

5. AEGIDIUS ROMANUS, *De Regimine Principum*, Rome 1556, f. 71r-9r; *De regimine principum*, Hieronymus Samaritanium (ed.), Rome 1607, pp. 10,31-13,32 et *De Regimine principum*, Stephan Planck, Oliverius Servius (edd.) Rome 1482, f. 8ral. 6-8va, 19.

deux endroits je la corrige en y adoptant la leçon d'un codex helvétique dont j'ai perçu la valeur lors du cours «lecture de textes philosophiques latins» donné à Fribourg en 2021<sup>6</sup>. Dans *DRP* I.1.4, un premier passage amélioré par son apport est le §16 où Gilles, après avoir dit la nécessité de la grâce pour ceux qui entendent vivre dans la justice, ajoute que cette grâce est au plus haut point nécessaire «à ceux qui dirigent autrui» (*rectoribus aliorum*): les autres témoins consultés font précéder cette expression par «*legalibus et*»; dans le manuscrit de Berne, on lit «*regibus et*». L'autre endroit où j'ai corrigé l'édition à partir du codex bernois est le §1 où Gilles dit vouloir rendre Sa Majesté «éducable»: alors que les autres témoins donnent *docilis*, celui de Berne dit *docibilis*.

## I. Introduction

§1 Praemissis quibusdam praeambulis necessariis ad propositum (quia respectu sequentis operis ex facilitate modi tradendi redimus regiam maiestatem benivolam, ex ordine dicendorum redimus eam docibilem, ex utilitate reperta in eis reddimus ipsam attentam), restat dicere seriatim quae in hoc opere sunt dicenda.

§2 Verum quia finis est principium agibilium principalius quam aliquod aliorum, ut dicebatur supra<sup>7</sup>, ideo a fine et felicitate inchoandum est. Cum ergo secundum diversos modos vivendi diversi diversimode sibi finem praestituant, narrandi sunt modi vivendi et ostendendum est quomodo in eis felicitas est ponenda.

## II.

### A. Trois types de vie humaine suivant l'*Ethique* à Nicomaque

§3 Distinxerunt autem philosophi, ut patet ex primo *Ethicorum*<sup>8</sup>, triplicem vitam, videlicet voluptuosam, politicam et contempla-

6. MS Burgerbibliothek de Cod. 182, f. 8v-9r. Je remercie le Dr. Florian Mittenhuber qui, le 7 juin 2021, a accueilli les participants à la Münstergasse 63 pour une exploration de la collection de Jacques Bongars.

7. AEGIDIUS ROMANUS, *DRP* I.1.2: «finis respectu agendorum est principalius principium quam aliquod aliorum».

8. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, R.-A. Gauthier (ed.), *Aristoteles Latinus*, vol. XXVI 1-3, fasciculus quartus: *Ethica Nicomachea Translatio Roberti Grosseteste Lincolnienensis sive 'Liber Ethicorum'*, *B. Recensio Recognita*, Brill – Desclée de Brouwer, Leiden-Bruxelles 1973, I, 1095b14-19, p. 378, 18-23. Cf. *infra*, §16 et §18.

tivam. Videbant enim hominem esse medium inter superiora et inferiora; est autem homo naturaliter medius inter bruta (quibus est superior) et substantias separatas, quas communi nomine vocamus angelos (quibus est inferior).

§4 Tripliciter igitur poterit considerari homo: primo ut communicat cum brutis, secundo ut est aliquid in se, tertio ut participat cum angelis sive cum substantiis separatis.

§5 Secundum has tres considerationes sumptae sunt a philosophis praedictae tres vitae. Voluerunt enim quod homini ut communicat cum brutis competit vita voluptuosa, ut est aliquid in seipso vita politica, sed ut participat cum substantiis separatis competit ei vita contemplativa.

#### B. Portée de cette tripartition suivant la *Politique*

§6 Quilibet ergo vel vivit ut bestia vel vivit ut homo vel vivit ut angelus; nam secundum vitam voluptuosam vivit ut bestia, secundum civilem vivit ut homo, secundum contemplativam ut angelus.

§7 Distinxerunt ergo has tres vitas, sive hos tres modos vivendi, non tamen posuerunt nisi duplicem felicitatem. Nam in vita voluptuosa negaverunt esse felicitatem, quod et theologi negant; posuerunt enim felicitatem politicam et contemplativam, ut dicatur quis felix politice quando est felix ut homo, habendo in se prudentiam, quae est recta ratio agibilium<sup>9</sup>; dicatur felix contemplative quando est supra hominem, et quando est felix non solum ut homo sed ut est in eo aliquid divinum et aliquid melius homine.

§8 Perfectum igitur in agibilibus vocabant felicem politice, sed perfectum in speculabilibus vocabant felicem contemplative, et appellabant ipsum non hominem sed homine meliorem. Nam agere et communicare in actionibus cum aliis competit homini ut homo est, sed speculari et cognoscere veritatem competit ei ut est in eo intellectus speculativus, qui est aliquid divinum, et secundum quem communicamus cum deo et cum substantiis separatis.

§9 Unde ex primo *Politicorum* patet quod quilibet vel est homo vel est homine peior et tunc est bestia, vel est homine melior et tunc est quid divinum et semideus<sup>10</sup>. Si autem est homo, quia homo

9. Cf. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea* VI, 1, 1138b18-20, p. 478,3-5 et VI, 4, 1140b5-6, p. 482,9-10. Cf. THOMAS D'AQUIN, *ST*, IIaIIae, q. 47, a. 5.

10. ARISTOTELES, *Politica (Libri I-II.11)*. *Translatio Prior imperfecta interprete Guillelmo de Moerbeke*, P. Michaud-Quantin (ed.), *Aristoteles Latinus*, vol. XXIX/1,

(ut ibi probatur), est naturaliter animal sociale, civile, et politicum, sequitur quod regatur secundum prudentiam et vivat vita politica. Si autem est bestia et homine peior, tunc non regitur ratione et prudentia, sed regitur passione et vivit vita voluptuosa. Sed si sit divinus et homine melior, tunc speculatur per sapientiam et vivit vita contemplativa.

### III.

#### A. Supériorité de la vie contemplative sur la vie active

§10 Tanta est ergo differentia inter prudentem in agibilibus et perfectum in speculabilibus, quanta est inter viventem vita humana et politica et viventem vita contemplativa et angelica.

§11 Dediti enim operabilibus, propter diversitatem negotiorum emergentium, turbantur erga plurima, et ut plurimum isti sentiunt passiones carnis; dediti vero speculabilibus quodammodo ab his passionibus sunt abstracti.

§12 Et quia vivere in carne et non secundum carnem est magis angelicum quam humanum<sup>11</sup>, felicem vita contemplativa volunt philosophi appellare non felicem politice et ut hominem, sed ut communicat cum substantiis separatis.

§13 Sapientes igitur et viri speculativi sunt maxime honorandi, quia sunt supra hominem collocati<sup>12</sup>.

#### B. Limites d'une approche philosophique

§14 Sic ergo de modis vivendi et de felicitatibus repertis in ipsis philosophi distinxerunt, non tamen ad plenum et per omnem modum potuerunt attingere veritatem. Nam licet vere dixerint quod in vita voluptuosa non est quaerenda felicitas, ut infra clarius ostendetur<sup>13</sup>, de vita tamen politica (quam theologi vocant vitam activam) et de vita contemplativa non usquequaque vera senserunt.

Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1961, I, 1253a18-28, p. 6,6-10; cf. ARISTOTELES *Politica* "Perfecta", F. Susemihl (ed.), *Aristotelis Politicorum cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka*, Teubner, Leipzig 1872, pp. 9,10-10,5.

11. Cf. 2Cor.10,3 et Rom.8,4. Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Sermo* 156, PL 38, 7, col. 853-854.

12. Cf. *infra* §4 et §8.

13. Cf. AEGIDIUS ROMANUS, DRP I.1.6.

§15 Crediderunt enim quod ex puris naturalibus absque alio auxilio gratiae posset quis omnia peccata evitare, et perfecte vivere secundum vitam activam vel contemplativam – quod falsum est.

§16 Nam, ut supra tangebatur, omnibus volentibus vivere recte necessaria est divina gratia, et maxime necessaria est regibus et rectoribus aliorum. Posuerunt etiam vitam contemplativam esse in pura speculatione, quod est falsum.

§17 Nunquam enim quis in tali vita perficitur nisi sit in eo amor dei sive dilectio charitatis. In his ergo non bene senserunt. Quod autem vitam contemplativam dixerint esse potioem quam vitam politicam et activam, a theologis et a veritate catholica non discordant.

#### IV. Conséquences pour le(s) gouvernant(s)

§18 His peractis, dicamus quod decet regiam maiestatem hos modos vivendi cognoscere et vitam voluptuosam fugere, ne fit homine peior. Nam tales, ut dicitur primo *Ethicorum*, sunt vitam pecudum eligentes<sup>14</sup>. Vitam autem activam et contemplativam in se habere debet, ut per vitam activam vacet aliis, magnifica faciendo, sibi subditos recte regendo, per vitam contemplativam vacet sibi per internam devotionem et dei dilectionem, in dei amore proficiendo.

§19 Non enim vitam contemplativam ponimus in pura speculatione, ut philosophi sentiebant. Unde si in speculatione divinarum vitam contemplativa consistit, hoc est prout ex tali speculatione intenditur interna devotio, et divinus amor. Hanc autem internam devotionem tanto magis decet habere reges et principes, quanto apud tribunal summi iudicis reddituri sunt de pluribus rationem.

## 2. Analyse de *DRP* I.1.4

L'analyse sera centrée sur les substances séparées: après une présentation des passages où elles apparaissent en *DRP* I.1.4 (2.1), je m'attarde au verbe *communicare* (2.2). Pour l'éclairer, je propose un détour par un texte de la *Politique* cité par Gilles (2.3) et en

14. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, I, 3, 1095b14-19, voir *infra* §3 et §16 et note 8, p. 173.

comparerai les versions latines (2.4). Leur importance sera mise en évidence en montrant une évolution de Guillaume de Moerbeke dans sa façon de rendre la *κοινωνία* de la *Politique* (2.4) puis en éclairant à partir de là un passage de cette œuvre qui donne à Gilles les mots-clés de sa réflexion (2.6). Sur la base des possibilités lexicales et conceptuelles ainsi ouvertes sera proposé un balisage des sens de la «communication» dans l'ensemble du *DRP* (2.7) puis, en retour, une explicitation des sens de *communicare* en *DRP* I.1.4§8 (2.8) et du rapport que Gilles y pose entre philosophes et substances séparées (2.9).

### 2.1. Les substances séparées ou anges en *DRP* I.1.4

La première mention des substances séparées se lit au §3, où Gilles distingue, suivant l'*Ethique à Nicomaque*, trois types de vie (hédoniste, civile et contemplative)<sup>15</sup> pour affirmer que «l'homme tient le milieu entre les bêtes [...] et les substances séparées, que nous appelons communément anges» (§3). La dénomination «substances séparées» et «anges» se trouve ensuite inversée: «C'est donc de trois façons que l'homme peut être considéré: I° en tant qu'il a des traits communs avec les bêtes (*communicat cum brutis*), II° en tant qu'il est quelque chose en soi, III° en tant qu'il partage des traits avec les anges ou avec les substances séparées (*participat cum angelis sive cum substantiis separatis*)» (§4). Cette double appellation pourrait laisser attendre des usages nettement différenciés –le terme d'«ange» semblant taillé pour convoquer la tradition chrétienne alors que «substances séparées» relèverait de la rationalité philosophique. Mais cette hypothèse ne se confirme pas, car à plusieurs endroits, l'existence de l'homme contemplatif participant à l'activité des substances séparées (§5) est décrite comme angélique: «Donc chaque homme soit vit comme une bête, soit comme un homme, soit comme un ange; car selon la vie de plaisirs il vit comme une bête, selon la vie civile il vit comme un homme et selon la vie contemplative il vit comme un ange» (§6). Plus loin, «angélique» qualifie la vie détachée des soucis pra-

15. Cf. §14.



tiques: le terme est synonyme de «contemplatif» (§10) et marque un contraste avec le caractère «humain» d'une vie orientée par les passions: «vivre dans la chair mais non selon la chair est plus angélique qu'humain» (§12)<sup>16</sup>.

## 2.2. *Le rapport de l'homme à ces substances: communicare*

Au-delà de la dénomination de ces êtres supérieurs, les termes indiquant le *rappor*t de l'être humain avec ceux-ci ainsi qu'avec les bêtes semblent faire l'objet d'emplois différenciés. Car dans ce chapitre, *participare* est réservé à la relation de l'homme aux substances séparées (§§4-5), alors que *communicare* désigne son rapport tant aux bêtes (§§4-5) qu'aux substances séparées (§8; §12). Parmi ces extraits parlant du rapport de l'homme aux substances séparées, le §8 retient l'attention par son double emploi de *communicare*. En effet, avant d'évoquer le rapport de l'homme aux substances séparées, ce passage mentionne sa capacité à *communicare in actionibus* «avec les autres» (§8). Faut-il alors entendre ce verbe pareillement dans les deux cas? Le rapport de l'homme aux autres humains et celui qu'il entretient avec les substances séparées est-il du même type? De quelle «communication» s'agit-il? Une source qui a conditionné l'emploi de *communicare* par Gilles est ce «premier livre des *Politiques*» qu'il cite pour affirmer qu'«il est évident que n'importe qui est soit un homme soit pire qu'un homme et alors il est une bête, soit il est meilleur qu'un homme et alors il est un être divin et un demi-dieu» (§9). Le texte d'où il tire cette idée est *Politique* (I, 2, 1252b27-1253a36): une étude de ce texte permettra de jeter sur ses propos quelque lumière.

16. Voir §11 et, sur le texte d'Augustin, R. IMBACH, *Prédicateur philosophe – philosophe prédicateur. Observations sur le discours de saint Paul à l'Aréopage et sa réception chez Augustin, Erasme et Thomas d'Aquin*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 98 (2014), pp. 413-441:424, note 41. Pour nommer les substances séparées, une étiquette supplémentaire (absente du DRP) est *intelligentiae*: voir le commentaire de Gilles à la prop. 21 du *Liber de Causis*, cité par SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage*, p. 79, note 1.

2.3. Aristote, Pol. I, 2, 1252b27-1253a36: le grec

Il s'agit du passage où Aristote établit la naturalité et la primauté de la cité sur les autres associations (1252b27-1253a36)<sup>17</sup>. Après avoir défini la cité comme la *mise en commun* de villages (1252b28: κοινωνία) au comble de l'autarcie et posé que cette cité formée en vue du bien vivre est la fin des autres communautés (1252b27-1253a1), il en déduit que l'homme est par nature «animal social (πολιτικὸν ζῷον)» (1253a1-3) et que l'homme «hors-cité», est soit vil (φῶλός) soit supérieur à l'homme (1253a3-7). Puis il se concentre sur l'une des conditions de la vie en groupe: la capacité d'un individu à signifier quelque chose aux autres. Aristote indique qu'à cet égard, l'homme présente une faculté absente chez les bêtes: tandis qu'elles signifient par leur voix (φωνή: 1253a 10) l'homme le fait par un langage articulé (λόγος: 1259a09), qui transmet une notion de ce qui est agréable ou ne l'est pas, mais aussi de l'utile et du nocif, du juste et de l'injuste. C'est l'échange de telles valeurs qui «fait» la maisonnée et la cité (ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν: 1253a07-18). De là il conclut l'antériorité de la cité sur les autres groupes: dans la mesure où elle est leur tout, elles existent pour elle (1253a18-25). Il reprend alors et amplifie la vue déjà formulée: celui qui est incapable de former avec ses congénères une association est une bête un dieu (ἢ θηρίον ἢ θεός: 1253a25-28). Ce dernier passage est la source de l'affirmation de Gilles au §9: l'expression *aut bestia aut deus* lue dans la version de Moerbeke<sup>18</sup> est reprise telle quelle pour sa première partie (*bestia*) et, pour la seconde, un peu nuancée (*deus* -> *quid divinum et semideus*)<sup>19</sup>.

17. LAMBERTINI *A proposito della "costruzione"*, pp. 355-356 et 362, note 122 (DRP III.1.4); LAMBERTINI, *La diffusione della "Politica" e la definizione di un linguaggio politico aristotelico*, «Quaderni storici» 34 (1999), pp. 677-704.

18. ARISTOTELES, *Politica Imperfecta*, p. 6, 10, *Politica Perfecta*, p. 10, 5.

19. Thomas, dans certains textes faisant écho à ce passage de la *Politique*, insistait sur le fait qu'Aristote ne parle pas de Dieu, mais d'un homme qui s'y apparente: TOIVANEN, *The Political Animal*, pp. 302-303, note 54. Mais plus loin Gilles restitue «Dieu»: «vel est bestia vel est deus» (DRP III.1.3).

#### 2.4. *La κοινωμία en Pol. I, 2, 1252b27-1253a36: Moerbeke*

Penchons-nous sur les traductions de ce passage, qui existe à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle dans deux versions: la première (l'«*Imperfecta*») est celle que Moerbeke a élaborée sur un codex grec mutilé offrant le début du texte seulement (jusqu'à 1273a30), et la seconde («*Perfecta*») est la traduction complète, qui comprend une révision de la version existante suivie d'une traduction nouvelle du reste de l'œuvre<sup>20</sup>. Le passage vu en 2.3 compte trois occurrences du substantif κοινωμία (1252b28, 1252b31, 1253a18). Les deux premières ont été rendues d'une version à l'autre invariablement par *communitas*: ce terme désigne, comme son calque français, un groupe de personnes associées et le fait même d'une telle association – qui prend des formes spécifiées par ailleurs surtout par le partage des tâches<sup>21</sup>. Mais pour la troisième occurrence (1253a18), Moerbeke a modifié sa première version: en reprenant ce texte pour l'intégrer à une traduction intégrale, il a substitué au terme *communitas* celui de *communicatio*<sup>22</sup>. Bien sûr, il n'y a pas lieu de projeter sur *communitas* et *communicatio* toutes les significations associées à leurs équivalents modernes; mais il est remarquable que Moerbeke ait modifié sa traduction et que le sens de sa correction cadre avec les emplois qu'il fait de ces mots pour rendre la κοινωμία dans le reste du corpus: ces emplois indiquent pour *communicatio* un rapport impliquant non seulement le fait d'avoir des choses en commun (ce qui est aussi le cas de *communitas*), mais aussi le fait de les échanger dans le cadre d'une relation mettant en jeu le langage articulé propre à l'homme. Voyons cela.

#### 2.5. *La κοινωμία dans le reste du corpus aristotélicien latin*

Une étude des options prises par Moerbeke pour rendre la κοινωμία dans le reste du corpus a été faite en préparant cet article, et je n'en

20. 1252b27-1253a36: *Politica Imperfecta*, pp. 5,4-6,16; *Politica Perfecta* pp. 6,27-10,33.

21. I, 2, 1252b26-31, *Politica Imperfecta*, p. 5,4-8; *Politica Perfecta*, pp. 6,9-7,1.

22. ARISTOTELES, *Politique* I, 2, 1253a17-18, *Politica Imperfecta*, p. 5, l. 27-28: «horum autem communitas facit domum et civitatem»; *Politica Perfecta*, p. 9,4-5: «horum autem communicatio facit domum et civitatem».

livre que les résultats importants pour le propos présent. 1° Elle confirme qu'il est légitime de donner sens au fait que ce traducteur, en révisant *Pol.* I,2, 1253a18, a remplacé *communitas* par *communicatio*: dans ce passage où Aristote vient de parler du rôle du langage dans les humains, Moerbeke choisit un terme dénotant un échange plus élaboré que celui que dénote *communitas*, échange situé au niveau de la «culture» plutôt que du côté des conditions physiques du commerce matériel, bref une «communication» liée au langage. 2° Le fait de rattacher une telle connotation à *communicatio* n'a pas conduit le traducteur à réserver ce terme aux seuls passages où ce sens est indubitable: il emploie aussi *communicatio* dans des textes où *κοινωνία* a un sens général et où *communitas* aurait convenu. Il faut donc se garder de rigidifier le sens dégagé pour *communicatio* et de le concevoir en opposition à *communitas*: les progrès de la langue se sont faits par des nuances ajoutées aux termes existants plutôt que par des décisions exclusives. 3° Cette nuance de *communicatio* est confirmée par certains choix de Moerbeke pour rendre *κοινωνία* ailleurs, notamment dans la *Metaphysique*<sup>23</sup>. 4° Elle ne se retrouve pas dans les traductions éditées de Barthélémy de Messine.

#### 2.6. *Pol.* I, 2, 1253a18 comme traduction ad sensum

A la lumière des connotations ainsi dégagées pour les deux termes, il semble que Moerbeke, en remplaçant en *Pol.* I,2, 1253a18 *communitas* par *communicatio*, a voulu clarifier le propos d'Aristote: la

23. Cet ouvrage avait été traduit avant Moerbeke et il faut donc tenir compte du fait que, pour la partie déjà traduite par l'auteur anonyme de la *Media*, Moerbeke a pu reprendre les options du traducteur précédent. Mais le fait qu'il ait par endroits corrigé ce texte autorise à donner un poids aux options laissées telles quelles. C'est le cas pour deux premières occurrences de la *κοινωνία* où il conserve la *communitas* utilisée par l'Anonyme dans un contexte où ce terme indique un «trait» commun: ARISTOTELES, *Metaphysica*, G. Vuillemin-Diem (ed.), *Aristoteles Latinus*, vol. XXV/3,2: *Metaphysica Lib. I-XIV Recensio et Translatio Guillelmi de Moerbeke*, Brill, Leiden-New York-Köln 1995, I, 9, 991a6-8, p. 37,679-681; *Metaphysica*, XIII, 9, 1079b1-3, p. 279,253-255. En revanche, il emploie *communicatio* dans un passage traitant des conditions favorables à l'échange d'arguments: *Metaphysica*, XI, 5, 1062a11-15, p. 226,232-235.

communication «fait la maisonnée et la cité» (1253a07-18) dans la mesure où, par son biais, l'homme échange avec ses semblables des biens, des tâches et des compétences mais surtout des idées et des impressions. Ce texte aristotélicien est souvent mentionné par les spécialistes<sup>24</sup>, mais seul un auteur signale la modification opérée par Moerbeke dans sa version de *κοινωνία* en 1253a18<sup>25</sup>. En corrigeant *communitas* par *communicatio*, il a opté pour un terme dont la polysémie s'adapte au propos aristotélicien: *communicatio* a l'avantage de recouvrir, d'un côté, plusieurs sens du terme *communitas* présents dans le grec (et que la première version, *Imperfecta*, rendait déjà), tout en présentant, d'un autre côté, une connotation qui ne se trouve pas dans *communitas* et qui se laisse percevoir au vu du contexte immédiat du passage – juste après des mises au point sur le rôle du langage dans tout groupe humain. Cette correction apportée par le traducteur dans sa première version éloigne sa traduction de la *lettre* originale puisqu'elle introduit deux termes latins où Aristote n'employait qu'un terme. Mais cette trahison sert l'*esprit* du texte puisqu'elle induit une distinction conceptuelle pertinente.

## 2.7. *Le lexique de la communication dans le DRP*

Les nuances prêtées aux termes *communitas* et *communicatio* par Moerbeke lorsqu'il traduit la *Politique* se retrouvent dans l'ensemble

24. A. VENDEMIATI, *Le inclinazioni naturali e il bene: letture parallele della Politica di Aristotele da parte di Tommaso d'Aquino e Pietro d'Alvernia*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 89, 2/3 (1997), pp. 299-316: 303; M. TOSTE, *Virtue and the City: The Virtues of the Ruler and the Citizen in the Medieval Reception of Aristotle's Politics*, I.P. BEJCZY, C.J. NEDERMAN (eds.), *Princely Virtues in the Middle Ages: 1200-1500*, Brepols, Turnhout 2007, pp. 73-98; LANZA, *Ei autem qui de politia considerat*, pp. 233-292; M. TOSTE, *The Naturalness of Human Association in Medieval Political Thought Revisited*, in M. VAN DER LUGT (éd.), *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Florence 2014, pp. 113-188; G. CASAS, *Language Without Voice: Locutio Angelica as a Political Issue*, in I.R. KLEIMAN (ed.), *Voice and Voicelessness in Medieval Europe*, Palgrave, Macmillan 2015, pp. 13-28; TOIVANEN, *The Political Animal*.

25. E. SCHÜTRUMPF, *The Earliest Translations of Aristotle's Politics and the Creation of a Political Terminology*, Fink, Paderborn 2014, p. 16, notes 39 et 43.

du *DRP*<sup>26</sup>. Pour mesurer un tel retentissement, il faut garder la même souplesse que celle qui a présidé à l'étude du corpus aristotélicien (2.6) en se rappelant que la langue évolue par enrichissements ponctuels plus que par choix systématiques, exclusifs et définitifs. Il serait donc indû d'attendre une correspondance stricte entre les emplois de *communitas* et *communicatio* par Moerbeke et la façon dont Gilles reprend ces termes. Il faut aussi envisager les termes apparentés: en particulier *communicare* (fréquent en *DRP* I.1.4). Car si l'on s'en tient aux substantifs, une étude de leurs emplois dans le *DRP* ne laisse pas voir de différences nettes: si *communitas* apparaît presque toujours dans l'expression *communitas civilis / civitatis* alors que *communicatio* fait l'objet d'emplois plus variés, le sens des termes semble parfois équivalent, et les deux sont souvent pris comme synonymes alors qu'ils semblent se distinguer tous deux de la *commutatio* (qui désigne une communication de type «commerciale») <sup>27</sup>. Mais lorsqu'on étend l'enquête à *communicare* sur l'ensemble du *DRP*, il est possible de distinguer pour ce verbe trois sens: (i) un sens ontologique où *communicare* indique que différents types d'êtres ont des traits communs (ainsi l'homme, comme vivant doté de puissances végétatives et sensitives, se rapproche des végétaux et des bêtes)<sup>28</sup>; (ii) un sens «commercial» où *communicare* indique que les membres d'un groupe partagent les ressources et se répartissent les tâches pour le bien de tous (hommes<sup>29</sup> ou bêtes<sup>30</sup>); (iii) un sens spécifique où *communicare* indique que les hommes échangent aussi par le biais d'un type de langage absent chez les bêtes<sup>31</sup>. Ce troisième sens de *communicare* recoupe celui que Moerbeke prêtait au substantif de *communicatio*: cela pourra éclairer l'alinéa où *communicare* se lit deux fois.

26. Notons que *communitas* et *communicatio* ne se lisent que dans les textes où Gilles reprend la *Politique*.

27. AEGIDIUS ROMANUS, *DRP* II.3.9, éd. 1556, p. 218r,27-p. 219r,2. D'ailleurs, *communicatio* et *communitas*, qui coexistent ici comme synonymes, sont parfois confondus dans les manuscrits.

28. *DRP* I.2.1, p. 27r,16-17.

29. *DRP* I.2.10, p. 44v,27-45r,3; *DRP* I.2.11, p. 47r,15-19; *DRP* I.2.18, p. 63r,17-20.

30. *DRP* I.II.15, p. 55v,15-17; *DRP* II.1.16, p. 58v,1-4.

31. *DRP* I.2.3, p. 33v,8-9; *DRP* I.2.28, p. 78v,23-34.

2.8. *Les sens de communicare en DRP I.1.4§8*

A partir des emplois du verbe *communicare* dégagés dans l'ensemble du DRP (2.7) à la lumière des choix de Moerbeke traduisant la *Politique* (2.4-6), il est possible de préciser le ou les sens de *communicare* au §8. D'abord, lorsque Gilles y affirme que l'homme est capable d'*agere et communicare in actionibus cum aliis*, il y a lieu d'y entendre un échange qui s'opère à la fois au plan des actions et à celui des paroles (ce sont les deux derniers sens distingués pour *communicare*). Lorsque Gilles affirme ensuite que, comme humains, «*communicamus cum deo et cum substantiis separatis*», il semble requis de limiter le sens du verbe au sens général (et ancien) de *communicare*: nous avons avec Dieu et les substances séparées, situés au-dessus de nous, un rapport de similitude qui est, comme tel, semblable à celui que nous avons avec les bêtes, au-dessous de nous. Ce sens de *communicare* ici exclut les autres sens distingués pour les substantifs: nous ne «convertissons» pas avec Dieu et les anges (pas plus qu'avec les bêtes). C'est-à-dire que le rapport désigné par ce verbe ne passe pas par le langage, mais consiste dans le partage de traits communs, ontologiquement: ce qui nous rapproche de ces êtres supérieurs est une détermination de notre nature, fondant notre capacité de mener une vie intellectuelle semblable à la leur. Pour Gilles comme pour d'autres médiévaux, cette participation à une vie supérieure est une divinisation accomplie par la philosophie – ce qui amène au dernier point.

2.9. *Les philosophes et les substances séparées*

En DRP I.1.4, les *philosophi* sont mentionnés dès le début de l'exposé du texte aristotélicien (§3 et §5), et restent les sujets de la mise en rapport entre les trois types de vie et les deux formes de bonheur (§§7-8). Après quelques distinctions faites sans référence aux philosophes, Gilles y revient pour identifier vie contemplative et participation à la vie des substances séparées (§12). Toute la fin du texte est marquée par leur présence: pour rappeler les distinctions acquises, pointer l'insuffisance de telles vues (§14), identifier les présupposés de ces erreurs et confronter ces idées avec les vérités

de la foi (§§15-16)<sup>32</sup>. En somme (§17), les philosophes rejoignent la révélation dans leur vision du bonheur contemplatif (supérieur à la vie civile), mais leurs idées sont insatisfaisantes parce que, se limitant aux vertus aristotéliennes, ils négligent l'amour de Dieu (*amor, charitas, dilectio*). Gilles prône une éthique qui *ne nie pas* la grâce et les fins dernières (§19): il combine l'aristotélisme avec une eschatologie chrétienne dont il juge utile de toucher un mot ici. Ce fait peut être mis en rapport avec un autre: *DRP* I.1.4, sans être le seul chapitre à évoquer les substances séparées<sup>33</sup>, est le seul à les désigner *aussi* comme «anges». Cette désignation n'est pas anodine: elle rappelle ici la limite de l'enquête à venir et son orientation. En *DRP* I.1.4 «anges» et «substances séparées» permettent *ensemble* de décrire une vie «philosophique» autant que chrétienne. Cette perspective ayant ainsi été dite, le reste de l'ouvrage se limitera au *seules* «substances séparées» pour élaborer une morale «proprement philosophique» au sens où l'auteur y *fera abstraction* de la foi –sans l'invalider.

### 3. Conclusion

La présence des substances séparées dans le *DRP* est limitée mais décisive. Limitée parce qu'elles ne sont mentionnées que dans trois chapitres. Décisive parce que, dans le premier, elles sont indispensables. *DRP* I.1.4 est le seul texte où elles soient nommées «anges»: ailleurs elles sont appelées «substances séparées», par cette façon de parler qui *fait philosophe*. C'est que le Philosophe semble leur avoir laissé une place, en particulier dans *Eth. Nic.*, I,3 où il mentionne la vie contemplative comme option possible pour l'homme et, surtout, *Pol.*, I,3 où il décrète que l'individu a-social n'est pas un homme, mais une bête ou un dieu. Gilles combine ces deux textes pour penser les types de vie disponibles pour un vivant: à la vie *voluptuosa* d'*Eth. Nic.*, I,3 correspond le statut de bête de *Pol.*, I,3,

32. LAMBERTINI, *Il filosofo*, pp. 268-270 et Id., "Praeessse regimine politico", pp. 363-366.

33. Cf. n. 2.



à la vie *politica* celui d'être sociable et à la vie *contemplativa* celui d'un être semblable aux substances séparées. Ces textes gagnent ainsi une portée inédite: *Eth. Nic.*, I,3, par les trois types d'existence qu'il mentionne, devient un document d'anthropologie *épuisant* les catégories de vivants, et *Pol.*, I,3, par la mention du «dieu», permet à Gilles d'investir le propos de ces «substances séparées» dont Aristote ne parle pas. Le cadre aristotélicien est dépassé puisque l'animal le plus parfait n'est plus l'homme (cf. *Polit.* I,2, 1253a32-33), mais l'ange: par sa position au faite de la hiérarchie des vivants et à l'extrême opposé de la bête, il sert de référence pour penser l'homme<sup>34</sup>. Cet investissement du propos d'Aristote par les substances séparées est, chez Gilles, d'autant plus remarquable qu'il s'opère par ses textes mêmes: en expliquant le Philosophe par le Philosophe, par cette *mise en réseau* de textes si typiquement scolastique, Gilles systématise cette pensée et l'*expose* à la critique<sup>35</sup>.

Quant au lexique dans lequel ont pris corps ces idées, j'ai montré les potentialités révélées par Moerbeke dans la *κοινωνία* de *Pol.* I,3 en y rendant ce même substantif par deux mots latins (*communicatio* et *communitas*). Les nuances de ces termes se retrouvent dans les emplois du verbe *communicare* par Gilles. Ce verbe prend en *DRP* I.1.4 trois sens, l'un indiquant le partage des traits communs avec d'autres types d'êtres, l'autre la participation à la vie de groupe et le troisième un échange langagier. Ces sens situent l'homme dans le monde: d'une part, sa spécificité comme humain tient à sa capacité à s'engager dans l'échange thématé dans la *Politique* qui en grec est communautaire et communicatif indissociablement; d'autre part, il présente des traits communs (*communicat*) avec d'autres vivants – les bêtes (avec qui il partage un appétit pour les plaisirs sensoriels et une capacité à échanger *sans* langage articulé) et les substances séparées (avec qui il partage un goût pour les abstractions et la contemplation). La façon dont Gilles remet en œuvre ce lexique de la «communication» en investissant le texte

34. G. CASAS, *L'ange comme être politique et parlant*, «Philosophical Readings» 12/1 (2020), pp. 268-276: 268 et 275, note 1, estime que Gilles fait ainsi exception au XIII<sup>e</sup> siècle.

35. Voir CORDONIER, SUAREZ-NANI, *L'aristotélisme exposé*, p. XI.

aristotélien de «substances séparées» illustre la créativité des lectures médiévales d'Aristote. Pour voir ces phénomènes, il ne suffit pas de rappeler pieusement – comme cela est devenu habituel chez les médiévistes –, que le travail des traducteurs doit être considéré: encore faut-il le faire, en entrant dans les textes, les comparer avec le grec sans perdre contact avec l'histoire de la langue latine. Ce faisant, il faut se préparer à des déceptions autant qu'à des découvertes. Car l'étude des versions latines débouche sur *quelques* faits finalement probants. Leur rareté ne les rend pas moins significatifs. Ces faits font apparaître dans la pensée médiévale une densité qui passerait sinon inaperçue. La confrontation des monuments de la pensée scolastique à leurs sources dans l'Aristote Latin ne simplifie pas les choses: en affinant nos vues sur les textes et les idées, elle leur donne plus de complexité, plus de saveur. En abordant ainsi *DRP* I.1.4, j'espère avoir montré ce que le discours égidien doit à la lettre aristotélienne et l'intérêt qu'il peut y avoir à scruter celle-ci *dans ses formes scolastiques*.