

COMPTES RENDUS

Philosophie du Moyen Âge

HUGO DE SANCTO-VICTORE. *Hugonis de Sancto Victore operum Editio auspiciis Gilduini abbatis procurata et IV voluminibus digessa*. Novissime vero a Rainero BERNDT restituta. Primum volumen ediderunt Rainer BERNDT et José Luis NARVAJA (Corpus Victorinum. Textus historici, 3). Un vol. de 829 p. Münster, Aschendorff. Monasterii Westfolorum, 2017. ISBN 978-3-402-10432-3.

L'Institut Hugues de Saint-Victor, sous les auspices duquel est réalisé le présent travail éditorial, se donne comme mission de fournir des éditions modernes et accessibles des œuvres du grand théologien du XII^e siècle. Le *De Sacramentis*, œuvre majeure de Hugues a déjà fait l'objet d'une édition critique en 2008. Le présent volume est le premier tome de l'édition de Gilduin reconstituée. Gilduin (†1155) est le père abbé de l'abbaye Saint-Victor qui fit réaliser la première édition des œuvres de Hugues mort en 1141. Cette édition qui comportait quatre volumes fut à la source de la diffusion des œuvres séparées du Victorin. Cette édition perdue, l'Institut Saint-Victor veut la reconstituer sur base de la tradition manuscrite existante.

Ce premier volume comprend la *Cronica*, l'*Expositio super prologum Ieronimi in Pentateuchum*, les *Notule super Pentateuchum et librum Regum*, le *Didascalicon*, l'*Epitoma dindimi in philosophiam*, le *De grammatica*, la *Practica geometrie*, et enfin les deux travaux sur l'arche de Noé (*De archa Noe* et *De triplici archa Noe*). L'ordre des livres suit ce que nous savons de l'ordre de présentation adopté par l'édition princeps de Gilduin, lequel ordre est essentiellement chronologique. L'édition critique de la *Cronica* (une chronique reprenant les événements historiques depuis la création du monde jusqu'au XII^e siècle) est la première jamais réalisée; elle fournira un accès solide et aisé à ce texte curieux. Nous tenons à saluer cette entreprise ambitieuse qui entend mettre à disposition des chercheurs l'édition princeps de l'un des plus grands penseurs du XII^e siècle, trop mis sur la touche par nombre de travaux actuels.

Jean-Michel COUNET
Université catholique de Louvain

THOMAS D'AQUIN. *La royauté au roi de Chypre*. Texte latin de l'édition Léonine introduit, traduit et annoté par Delphine CARRON, avec la collaboration de Véronique DECAIX (Translatio. Philosophies médiévales). Un vol. de 295 p. Paris, J. Vrin, 2017. 295 p. Prix : 12,50 €. ISBN 978-2-7116-2713-4 [Texte latin et traduction française en regard].

Le *De regno* de Thomas d'Aquin est un ouvrage curieux : tout d'abord, il est inachevé. La contribution personnelle de Thomas a été complétée par son disciple

Ptolémée de Lucques, mais les doctrines défendues par celui-ci ne vont pas toujours dans le même sens que les affirmations de Thomas dans sa partie propre. C'est pourtant le traité global, auquel on donnera le nom de *De regimine principum*, qui aura une influence non négligeable sur la doctrine politique ultérieure.

Autre souci : les thèses défendues par Thomas dans ce traité ne cadrent pas parfaitement avec ce que l'on peut trouver dans les commentaires à l'*Éthique à Nicomaque* (1271-1272) et à la *Politique* (1269-1271), ainsi que dans la *Secunda Pars* de la *Somme théologique* (1270-1272). Beaucoup de commentateurs insistent sur les différences (Chenu, Grandclaude, Génicot, Dondaine, ...); d'autres minimisent, alléguant le fait que ce traité, issu manifestement d'une commande de l'ordre des dominicains pour soutenir leurs positions en Terre Sainte vis-à-vis du roi de Chypre (que ce soit Henri II de Lusignan [1253-1267] ou le roi suivant Henri III [1267-1284], les deux destinataires possibles de l'ouvrage – V. Decaix penchant plutôt pour Henri III), s'inscrit dans des circonstances si spécifiques qu'il ne peut être mis sur le même pied que les grands travaux mentionnés ci-dessus. V. Decaix se range explicitement dans le deuxième groupe.

La question de la date de composition et de l'identité du destinataire sont évidemment liés. Henri II de Lusignan n'a été roi que sur le papier pour la plus grande partie de son règne, puisqu'il n'était qu'un enfant, sa mère assurant la régence. Ce n'est que vers 1266 ou 1267 qu'il aurait pu recevoir personnellement ce miroir des princes pour l'aider à être un bon roi. L'interruption du traité trouverait alors naturellement son explication avec le décès prématuré du jeune roi en 1267. D'autre part, Thomas semble faire preuve dans ce traité d'une moindre familiarité avec les traités de philosophie pratique d'Aristote (*Éthique, Politique*).

Toutefois, l'hypothèse de Henri III comme destinataire a aussi des arguments à faire valoir, en particulier le fait que Thomas cite la traduction de la *Politique* de Guillaume de Moerbeke, qui, pour les livres V-VIII, a été terminée vers 1270, ce qui exclut de facto Henri II comme destinataire de l'ouvrage.

V. Decaix consacre ensuite le reste de l'introduction (une cinquantaine de pages) à des questions de contenu : plan du traité, et principales thématiques abordées. Sur la forme idéale de régime, Thomas plaide pour le modèle de la monarchie élective : encore faut-il disposer effectivement de candidats possédant les vertus nécessaires pour gouverner dans la justice. La constitution mixte (un roi, avec des magistrats choisis pour leurs vertus par le peuple et tirés de celui-ci, et un pouvoir législatif composés de représentants du peuple) retient particulièrement l'attention du Docteur angélique. D'après les historiens, ce modèle correspond d'ailleurs assez bien au contexte politique concret du Royaume de Chypre au XIII^e siècle. Le *De regno* insiste sur une nécessaire subordination du pouvoir civil au pouvoir ecclésiastique ; sans la Révélation, le bonheur terrestre d'une vie menée selon la vertu serait le seul horizon de l'action politique ; comme la Révélation découvre aux hommes la perspective d'une vie possible avec Dieu, la finalité de l'action politique ne peut pas ne pas intégrer cet élargissement des perspectives et dès lors le roi et son action sont englobés dans la tâche confiée à Pierre et à ses successeurs, c'est-à-dire au pouvoir spirituel. Le propos tranche par rapport à ce que l'on trouve dans le *Commentaire aux Sentences* et dans la *Secunda Pars* de la *Somme théologique* où Thomas plaide pour une certaine indépendance du pouvoir temporel. Mais on doit plus parler, pour V. Decaix, de perspectives complémentaires plutôt que d'une véritable divergence de vues.

La traduction française, située en regard du texte latin, est claire et précise. Les notes se réduisent à l'essentiel, l'A. ayant manifestement pris le parti de mettre l'essentiel des considérations doctrinales explicatives dans l'introduction. Un index et une bibliographie complètent ce beau petit volume.

Jean-Michel COUNET
Université catholique de Louvain

Jeffrey E. BROWER. *Aquinas's ontology of the material world. Change, hylomorphism, and material objects*. Un vol. de xxii-327 p. New York, Oxford, Oxford University Press, 2014. Prix: 45 £. ISBN 978-0-19-871429-3.

Voici un *Magnum Opus* de la littérature thomiste qui fera date parmi les études de réflexion novatrice sur la pensée du théologien et philosophe médiéval. Jeffrey E. Brower, grand spécialiste de la philosophie médiévale à la *Purdue University*, offre une excellente étude tant historique que philosophique de la pensée de l'Aquinat. Ce grand défi est assumé au moyen d'une approche analytique de l'histoire de la philosophie.

L'auteur étudie l'ontologie de Thomas d'Aquin en visant deux publics : un public historien puis un public curieux et proprement philosophique (de tradition analytique). Plus loin d'un anachronisme, Brower nous propose un regard analytique de la pensée de l'Aquinat. C'est pourquoi l'auteur prend bien soin de nous indiquer la terminologie utilisée. Par exemple, « ontologie » n'est pas un terme que nous pouvons trouver dans les textes de Thomas ; l'Aquinat parlerait plutôt de « *philosophia naturalis* ». Bien que dans la littérature thomiste classique (Gilson, Maritain, Wippel, Dewan, etc.), voire analytique (Miller, Geach, Kenny, Haldane, Klima, Stump, Pansau, Pouivet, Michon), nous puissions trouver de travaux en métaphysique et ontologie, l'approche de Brower est un projet ambitieux et novateur : il cherche à comprendre la structure (ou ontologie) du monde matériel.

Le livre de Brower est divisé en cinq parties. La première partie (ch. 1-2) introduit le lecteur aux termes nécessaires pour comprendre l'ontologie de l'Aquinat. Dans les parties II à IV (ch. 3-10), l'auteur présente cette ontologie à partir de quelques sujets clés : le changement, l'hylémorphisme et les objets matériels. Dans la dernière partie (ch. 11-13), il expose quelques aspects problématiques dans les sujets ci-dessus (liés à l'Eucharistie et à la résurrection).

Étant donné l'intention de l'auteur, à savoir, de comprendre l'ontologie de l'Aquinat, nous proposons de centrer notre recension sur son aspect ontologique.

Le projet de Brower consiste à proposer une reconstruction de l'ontologie du monde matériel selon Thomas d'Aquin. Pour ce faire, l'auteur cherche à déterminer quelles sont les entités *basiques* et ses catégories fondamentales. Rappelons quelques-uns des principes développés. Tout d'abord l'auteur fait une distinction ontologique entre : *Dieu* et les *créatures*. Cette distinction fondamentale est réalisée grâce au terme de « type d'être » (*type of being*) : « *F is a type of being if and only if some Fs (one or more) can or do exist* » (p. 4). Mais comment comprendre cette distinction ? S'agit-il de deux niveaux ontologiques (très à la mode dans quelques positions en philosophie de l'esprit pour comprendre l'esprit et la conscience), ou s'agit-il de deux « catégories fondamentales » de la réalité ? Nous pourrions penser que dans la lecture

de Brower, le terme « type » équivaut au terme communément accepté dans la littérature analytique de « catégorie fondamentale » (p. 4-5) et popularisé notamment par le travail du philosophe anglais E. J. Lowe. Or si c'est le cas, l'ontologie de Thomas d'Aquin est par conséquent une ontologie de deux *catégories fondamentales*. Nonobstant, l'auteur défendra une lecture de quatre « *ontological types* » (p. 18), pouvant se réduire à deux types ontologiques chez Thomas (p. 48). Le lecteur contemporain pourrait alors dire que pour Thomas il y a deux *catégories ontologiques fondamentales* et quatre (ou deux) *subdivisions ontologiques* à l'intérieur de la catégorie fondamentale des créatures. Cependant, l'auteur apporte d'autres précisions. Brower soutient que les quatre types ontologiques dont il parle sont : l'unité accidentelle, la forme, la substance et la matière première. Il propose également de les réduire à deux types *plus* fondamentaux : la substance (Dieu et la créature) et la forme (forme et forme substantielle) (p. 48). Néanmoins, un lecteur contemporain se poserait automatiquement une série de questions : cette ontologie peut-elle être traduite par la terminologie récente d'« objets » et de « propriétés » (lecture qu'il laisse entrevoir dans la p. 8) ? Si oui, ne s'agit-il pas d'une ontologie de deux catégories fondamentales, à savoir la catégorie fondamentale des *objets* et la catégorie fondamentale des *propriétés* ? Que se passe-t-il avec les universaux ? Quoiqu'il en soit, on se sent face à une contradiction entre l'ontologie des catégories « Dieu » et « création », et celle de « substance » et « forme ». Le lecteur aurait une certaine difficulté à comprendre lesquelles sont finalement les types *fondamentaux* (ou catégories fondamentales).

Venons-en à un deuxième problème soulevé par cette reconstruction. Brower soutient, à l'intérieur des discussions en philosophie de l'esprit, que la thèse de Thomas d'Aquin est une thèse *dualiste*. L'auteur insiste sur le fait qu'il s'agit ici d'un dualisme *non cartésien*. Cependant, cette lecture bien que défendue par de nombreux philosophes analytiques (p.ex. Hasker, Oderberg, Moreland, Stump) rencontre de nombreux problèmes, à notre avis, insurmontables. Pour cela il suffit de revenir à la lecture proposée par Brower. Si Thomas d'Aquin accepte deux catégories fondamentales (ou deux subdivisions), à savoir « les objets » et les « propriétés », la forme substantielle se rangerait à l'intérieur de la catégorie fondamentale des « propriétés ». Or, cela ne peut pas être compris comme un dualisme. Contrairement à ce que Brower affirme, un dualisme impliquerait que la forme substantielle soit rangée à l'intérieur de la catégorie fondamentale des « objets ». Il suffit de voir un dualisme non cartésien comme celui défendu par E. J. Lowe pour en être convaincu.

Faut-il donc abandonner une lecture de Thomas d'Aquin en termes contemporains (Klima notamment insiste sur cette impossibilité, bien que ses travaux soient en lien avec la métaphysique contemporaine) ? Nous aimons à penser que la réponse est plus complexe. Tout d'abord, nous pensons qu'il ne faut pas le faire. Cela reviendrait à rejeter les principes de traductibilité et d'atomicité supposés par l'approche analytique de l'histoire de la philosophie. Le cas de Thomas d'Aquin pourrait suggérer que le problème ne réside pas dans l'impossibilité de le traduire en termes contemporains, mais sur le fait qu'on ne veut pas songer à proposer une lecture contemporaine de Thomas d'Aquin correcte mais contradictoire pour les lecteurs d'aujourd'hui. Herbert Granger, l'un des seuls à l'avoir fait, soutient que l'ontologie d'Aristote s'avère contradictoire, car sa conception de l'âme suppose qu'elle soit une « propriété-chose » (c'est-à-dire une propriété ayant les caractéristiques ou principes métaphysiques propres aux objets, mais n'étant pas un

objet). Alain de Libera applique également cette critique à Thomas d'Aquin : la forme substantielle tombe sur la critique – adressée par Granger à Aristote – d'« erreur catégorielle ». L'historien de la philosophie qui met en œuvre une approche analytique se trouve alors face à trois conclusions possibles dans le cadre de son travail : (i) la traduction reste défectueuse car elle ne correspond pas à la pensée de l'auteur, (ii) l'ontologie reconstruite est défectueuse malgré la bonne traduction réalisée, et (iii) la traduction est correcte et nous soulevons l'incohérence de l'auteur étudié.

Voilà quelques difficultés que le philosophe contemporain et l'historien trouveront dans cette fascinante lecture de l'Aquinat. Cela n'enlève ni le mérite, ni l'importance du travail réalisé par Jeffrey E. Brower, et ne nous empêche pas d'inviter le lecteur à lire ce remarquable ouvrage, ainsi qu'à essayer, à l'aide de Brower, de comprendre l'une des ontologies les plus célèbres de l'histoire de la philosophie.

Alejandro PÉREZ

Université catholique de Louvain

NICOLAS DE CUES. *La chasse de la sagesse et autres œuvres de philosophie tardive*. Introduction, traduction et annotations de Jocelyne SFEZ (Sagesses médiévales). Un vol. de 347 p. Paris, Les Belles Lettres, 2017. Prix : 25 €. ISBN 978-2-251-44662-2.

L'intérêt de ce traité intitulé *De la chasse de la sagesse* ou *De venatione sapientiae* tient au fait que Nicolas de Cues l'a rédigé en 1462, soit deux ans seulement avant sa mort, le 11 août 1464, et peut ainsi être lu comme son testament philosophique. Par l'image de la chasse, le cusain illustre ce que fut et continue d'être le seul but de sa vie : la poursuite de la sagesse.

C'est en partant du principe aristotélicien qu'« il est impossible que ce qui est fait ne soit pas fait », qu'il va explorer ce qu'il appelle les trois régions (*regio*) et les dix champs (*campus*) de la sagesse. La première région, dit-il, est celle du « pouvoir-faire » (*posse facere*), dans laquelle elle se trouve éternellement ce qu'elle est, c.-à-d. Dieu sans commencement ni fin. La seconde est celle du « pouvoir-être-fait » (*posse fieri*), dans laquelle elle est dans une perpétuelle ressemblance avec elle-même, c.-à-d. dans les étants perpétuels des esprits angéliques et des esprits humains, qui ont un commencement mais pas de fin. La troisième est celle du « pouvoir-avoir-été-fait » (*posse factum*), dans laquelle elle brille de loin dans le flux temporel de cette ressemblance, c.-à-d. dans les choses matérielles et corporelles qui ont un commencement et une fin.

Du *posse factum* en passant par le *posse fieri*, on remonte ainsi à la source créatrice qui se confond avec le Principe sans principe, antérieur à tout ce qui est, le *posse facere*, qui n'est autre que l'Unité pure et nue sans l'être. L'Un est la possibilité absolue en acte.

Quant aux dix champs dont le cardinal dit qu'ils sont très appropriés (*plurimum aptos*) à la chasse de la sagesse, le premier est la « docte ignorance », dans et par laquelle « il observe comment on saisit de façon incompréhensible l'incompréhensible [...] Et comme il ne peut pas arriver que soit connu ce qui est antérieur au *pouvoir-être-fait* (*posse fieri*), Dieu, qui est antérieur, ne peut pas être rendu compréhensible. Et puisque la quiddité (*quid sit*) du *pouvoir-être-fait* n'est pas compréhensible, de

même, comme sa cause qui le précède, la quiddité d'aucune chose – sa cause étant ignorée – n'est comprise en acte, telle qu'elle peut être connue. Par conséquent, plus on saura que cela ne peut être su, plus on sera savant » (p. 157 sq.).

Le deuxième est le « *campus possess* », c.-à-d. là où le pouvoir être est en acte (*ubi posse est actu*). « L'Un et sa puissance diffèrent, dit le cusain. Car l'Un en acte, en tant qu'il est principe du nombre, est postérieur au *pouvoir-être-fait* (*post posse fieri*), parce qu'il est multiplicable, et qu'il n'est pas en acte ce qu'il peut être » (p. 161 sq.).

Le troisième est « le champ où a lieu la chasse la plus agréable de ce qui se définit soi-même et toutes choses. Je l'appelle, dit Nicolas de Cues, le *non-aliud*, le *non autre*. « En effet, le non-autre se définit lui-même et toutes choses. Car quand je demande : « Qu'est-ce que le non-autre ? » On me répond très convenablement : « Le *non-autre* est *non-autre* que le *non-autre* ». Et quand je demande : « Qu'est-ce donc que l'autre ? » On me répond correctement que cet autre est *non autre* que l'autre. De même, le monde est non-autre que le monde, et il en va de même de toutes les choses que l'on peut nommer » (p. 164).

Le quatrième est la lumière. « Puisque ce qui définit toutes choses est une définition, assurément la définition qui se définit elle-même et toutes choses est très bonne, grande et vraie, belle, délectable et parfaite. Tout intellect reconnaît que toutes ces propriétés et d'autres semblables sont dites de cette définition de manière très vraie » (p. 166).

La louange et l'unité sont les cinquième et sixième champs, « car c'est Dieu qui a fondé toutes choses à partir de ses louanges en vue de sa louange (*ex suis laudibus ad sui laudem*). [...] Par conséquent toutes les choses louent donc Dieu de leur être » (p. 173 sq.). « Et parce que la puissance est une, l'acte est un. Il en va de même de l'être, de la vie et de l'intellect » (p. 182).

L'égalité (*aequalitas*) et le lien (*nexus*) sont les septième et huitième champs. « L'égalité, dit-il, qui est ce qu'elle peut être, puisqu'elle est antérieure à ce qui est autre et inégal, ne se trouve que dans le champ de l'éternité. [...] L'égalité est ce verbe du *non-autre*, c.-à-d. de Dieu créateur, nommant et déterminant soi-même et toutes choses. [...] Ce *pouvoir-être-fait* de toutes les choses (*posse fieri omnium*) n'est défini et déterminé que par l'égalité qui précède le *pouvoir-être-fait*, égalité qui seule est le non-autre de tout » (p. 189 sq.). Quant au lien, puisqu'« il est constitué avant toute division, qu'il précède le *pouvoir-être-fait* et qu'il procède de l'unité éternelle et de son égalité, antérieures à la multiplicité dans l'éternité indivisible et absolument simple, leur lien sera aussi éternel » (p. 191).

La limite (*terminus*) et l'ordre (*ordo*) sont enfin les deux derniers champs. « La limite, qui est tout ce qui peut être est antérieure à toute limite des choses qui peuvent être faites. Elle détermine donc toutes les choses et définit les choses singulières » (p. 199). Dans la mesure où toutes les choses, pour passer de pouvoir être fait à l'acte, du *posse fieri* au *posse factum*, présupposent l'ordre par lequel ce pouvoir être fait se réalise ; assurément cet ordre, qui est tout ce qui peut être, est éternel.

Dans la dernière partie du traité, Nicolas de Cues médite sur la valeur et la « force des mots » qu'il a utilisés et sur le statut pour lui inadéquat du langage, lequel ne pourra jamais atteindre avec précision la sagesse, « car si quelqu'un connaissait le nom de cette raison, il nommerait de manière appropriée toutes choses et posséderait la science très parfaite de toutes » (p. 211). C'est pourquoi « il n'y a pas de divergence dans la raison substantifiante des choses, mais dans les mots attribués

diversement aux choses à partir de raisons différentes » (*ibid.*). À ses yeux, les noms ne peuvent donc avoir qu'une valeur de signe et tendre vers les choses sans les représenter. Ce n'est par conséquent que dans le silence et la vision plutôt que dans le bavardage et l'audition que la sagesse doit être poursuivie.

Les trois autres textes que Jocelyne Sfez a traduits sont *Le Pouvoir-est*, écrit deux années avant *La Chasse de la sagesse*, *Le Compendium* (1463) et *La Cime de la contemplation* (1464). Ces deux derniers textes présentent le stade ultime de la métaphysique de la puissance que Nicolas a engagée depuis 1460 avec le *Pouvoir-est*. « Ce dernier stade, dit-elle, est caractérisé par la mise en œuvre d'un nouvel essai de nomination de Dieu : non plus *possesit*, *pouvoir-est*, mais *posse ipsum*, *pouvoir-même* (p. 233). Et le cusain de nous élever alors de manière souveraine jusqu'à la théorie de la vision du *pouvoir-même*, laquelle surpasse toute connaissance : « La vision simple de la pensée n'est pas une vision compréhensive, dit-il, mais la pensée s'élève de la vision compréhensive à la vue de l'incompréhensible. Ce *pouvoir-voir* de la pensée, au-delà de toute force et de toute puissance de compréhension, est le pouvoir suprême de la pensée » (p. 239).

Une importante bibliographie des traductions existantes, études et articles, un index des auteurs anciens et médiévaux cités, un index des concepts et des références bibliques sont précieux pour approfondir la pensée du cardinal que l'on redécouvre avec bonheur depuis peu de temps.

Jean BOREL

Mystique rhénane et Devotio moderna. Sous la direction de Marie-Anne VANNIER (Mystiques chrétiens d'Orient et d'Occident, 2). Un vol. de 294 p. Paris, Beauchesne, 2017. Prix : 34 €. ISBN 978-2-7010-2259-8.

Au premier abord, le titre de cet ouvrage surprend. En effet, quelle relation peut-il bien y avoir entre la mystique rhénane issue de Maître Eckhart, et la *devotio moderna*, dont Gérard Grote est le pionnier et qui a fait de *l'Imitation de Jésus-Christ* l'un de ses écrits de référence ?

Dès les premières lignes de sa présentation, Marie-Anne Vannier avertit le lecteur que « force est de constater que de la mystique rhénane à la *devotio moderna*, il y a un étonnant phénomène de mutations, de transfert et parfois de permutation : à partir d'un paradigme commun, dit-elle, d'origine augustinienne, qui met l'accent sur l'intériorité et la liberté, un jeu de méconnaissances a transmis à l'Occident un patrimoine spirituel, axé sur des pratiques dévotionnelles beaucoup plus que sur l'exercice de la liberté, sur l'éthique plus que sur la spéculation, sur l'individualité plus que sur l'institution » (p. 11).

Seize contributions de haut niveau, premier résultat du projet « Demo » de la Maison des Sciences de l'Homme de Lorraine, s'attachent à envisager sous plusieurs angles les aléas de ce passage délicat et compliqué aussi bien sur le plan de l'histoire des idées que sur celui de la transmission des textes.

C'est à K. Zeyer d'ouvrir le débat en éclaircissant d'abord le concept et les sources de la *Devotio moderna*, ses différentes formes structurelles et temporelles et son extension géographique. J. Devriendt poursuit en précisant que si la théologie d'Eckhart a été refusée, l'adaptation qu'en a donnée Suso a été couronnée de succès

en mettant l'accent sur l'importance du « *Lebemeister* » capable d'enseigner par sa vie, ses actes de charité et ses pratiques dévotionnelles.

On le sait, Eckhart n'a jamais laissé personne indifférent. Et ce sont bien les diverses manières de le lire et de le recevoir qui, depuis toujours et jusqu'à aujourd'hui, séparent les esprits. J.-C. Lagarrigue et, par son analyse du *Sermon 52* sur la pauvreté, A. Quero-Sanchez mettent le doigt sur ce problème en expliquant comment Ruysbroeck, tout en se sentant proche d'Eckhart par l'exigence du colloque intime et de l'union de l'âme à Dieu, ni ne renonce ni ne relativise les liens sacramentaux qu'il faut garder avec l'Église institutionnelle, ce que se sont autorisés les disciples du Libre Esprit et des interprètes plus récents comme Jung et J.-Y. Leloup.

L'exposé qui suit d'I. Raviolo est intéressant en ce qu'il met en lumière les implications théologiques, ontologiques et anthropologiques de l'importance décisive que la *Devotio moderna* a mise, sous l'influence de Tauler, sur la conformation du croyant au Christ souffrant, la dévotion à l'Eucharistie et l'adoration du Saint-Sacrement. Influence que confirment W.C. Schneider et S. Bara, car ce sont non pas tant les textes d'Eckhart que la compilation qu'en avait faite Tauler qui ont servi de moyen de diffusion de la mystique rhénane jusqu'en Espagne.

Deux contributions abordent l'âpre critique que Jan van Leeuwen a faite d'Eckhart et la transmission négative de son héritage à la *Devotio moderna* (S. Kikuchi) et, à l'inverse, l'impact positif et capital qu'a joué Suso avec sa doctrine spirituelle de la Passion du Christ (M. Gruber). Et puisque c'est dans le rayonnement de *l'Imitation de J.-C.* que la *Devotio moderna* s'est comprise et structurée comme mouvement spirituel, il était important de se pencher plus précisément sur la figure de son auteur. Alors que M. Enders met en lumière l'influence que *l'Horloge de la sagesse* a eue sur l'écriture de *l'Imitation*, R. Geleoc compare les affinités de pensées qu'il y a entre Thomas à Kempis, Eckhart, Hadewijch et les Béguines.

De son côté, E. Mangin suggère en une synthèse de traits significatifs ce qui a changé en un siècle entre l'auteur de *l'Imitation* et le Thuringien et, enfin, D. Mieth explore le thème de « l'intériorité au lieu de l'action dans le monde » et sa réception chez quelques auteurs piétistes.

La dernière étude que propose H. Schwaetzer sur la *Theologia Teutsch* d'Ignaz Paul Troxler nous transporte au XIX^e siècle et nous montre qu'à cette époque, avant d'être séparées, mystique rhénane et *devotio moderna* ne faisaient qu'un, et qu'elles ont su féconder en profondeur les pensées de Baader et de Schelling.

Jean BOREL

PIC DE LA MIRANDOLE. *Les 900 conclusions*. Édition critique, traduction française et notes par Delphine VIELLARD. Précédé de *La condamnation de Pic de la Mirandole* par Louis VALCKE. Bibliographie et tables par Nicolas ROUDET (Le miroir des humanistes, 17). Un vol. de 377 p. Paris, Les Belles Lettres, 2017. Prix : 35 €. ISBN 978-2-251-44694-3 [Texte latin et traduction française en regard].

C'est le 7 décembre 1486, à l'âge de 24 ans, que Pic de la Mirandole publia à Rome, chez Eucharius Silber, ses *900 Conclusions philosophiques, cabalistiques et théologiques*, l'un des textes les plus controversés de l'humanisme européen.

Condamné pour hérésie par les uns, devenu bréviaire pour les autres, arraché aux mains de son premier éditeur et brûlé en public pendant quatorze jours consécutifs, ce livre, qui n'a jamais cessé d'être réimprimé clandestinement, témoigne d'un point de vue tellement audacieux, pour ne pas dire grandiose, que personne jusqu'à aujourd'hui n'a su en relever le défi.

Dans leur forme comme dans leur projet, les *conclusions* de Pic puisent leur source dans la vaste littérature philosophique médiévale des *disputationes*, *quaestiones*, *determinationes*, *expositiones sententiae* et, enfin, *conclusiones*, forme notamment consacrée par Jean de Ripa.

Rappelant les *Éléments de théologie* de Proclus, le *Livre des causes* ou encore les doxographies antiques, les *conclusions* se rapprochent par leur vocation d'une forme encyclopédique et leur architecture opère, par-delà une arithmologie secrète et sacrée, un véritable bouleversement dans l'histoire de la philosophie. Pic entendait ainsi soumettre ses thèses, connues aussi sous le titre *Conclusiones nonaginta in omni genere scientiarum*, à l'attention des philosophes et des théologiens qu'il avait convoqués à Rome pour le mois de janvier 1487.

Derrière la structure apparente de la division – 402 conclusions résumant les doctrines philosophiques, suivies de 498 conclusions personnelles, les thèses exposent toutes les principales doctrines de l'Antiquité et du Moyen Âge et ont pour unique but de vouloir montrer qu'il y a une concordance fondamentale entre les différentes traditions philosophiques grecque et latine, juive et chrétienne, arabe, hermétique et ésotérique.

Voilà donc rassemblés Aristote et Platon, Orphée et Pythagore, Hermès Trismégiste et Asclépios, Ammonius et Empédocle, Plotin et Proclus, Porphyre et Jamblique, Albert le Grand et Thomas d'Aquin, François de Meyronnes et Jean Duns Scot, Henri de Gand et Gilles de Rome, Averroès et Avicenne, Al-Farabi et Isaac de Narbonne, Maimonide et Avempace, Egyptiens et Chaldéens, Zoroastriens et Kabalistes pour collaborer à l'élaboration d'une philosophie supérieure unitaire et, surtout, d'une paix philosophique dont le principe est le suivant : *Philosophia veritatem quaerit, theologia invenit, religio possidet*.

Cette nouvelle édition et traduction devait être l'aboutissement d'un long projet de Louis Valcke, spécialiste mondial des études piciniennes. Une grave maladie l'a malheureusement emporté avant d'avoir pu l'achever, et c'est grâce aux bons soins et aux compétences de Delphine Viellard et Nicolas Roudet qu'elle nous est offerte aujourd'hui et qu'elle enrichit notre connaissance de l'humaniste italien. La première se chargea de la révision complète du texte latin et de sa traduction, et surtout de la rédaction des notes infiniment précieuses qui accompagnent et explicitent chaque fois que c'est nécessaire un texte qui demeure souvent difficile, sinon abscons. Le second se chargea des tables, de la mise à jour d'une importante bibliographie et de la refonte de l'avant-propos de Louis Valcke pour le mettre en conformité avec la nouvelle mouture de l'ouvrage.

Pour le texte latin en regard de la traduction, Delphine Viellard suit le texte de l'*editio princeps* de la British Library, modifié par les remarques de José V. de Pina Martins, ainsi que les corrections apportées par Bohan Kieszkowski (Genève, Droz, 1973), Albano Biondi (Florence, Olschki, 1995) et Stephen A. Farmer (Tempe : Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1998) dans leurs éditions respectives précédentes.

Dans son remarquable article préliminaire, Louis Valcke situe l'originalité et l'intérêt des *conclusions* en retraçant non seulement les différentes étapes de la formation de Pic, mais en nous immergeant également dans le milieu intellectuel, philosophique, théologique et spirituel dans lequel s'élabora peu à peu sa pensée.

Il évoque ensuite les discussions et les enjeux qui se jouèrent autour de l'interprétation de ces thèses, ainsi que les problèmes que rencontrèrent les seize membres de la commission d'enquête que le pape Innocent III avait nommée et chargée d'en vérifier l'orthodoxie. Treize thèses, parmi les plus personnelles et originales de Pic, furent alors épinglées et condamnées, ce qui eut comme conséquence la marginalisation assez rapide de l'ouvrage et, très vraisemblablement, sous l'instigation de Pierre de Médicis, l'empoisonnement de Pic par son secrétaire Cristoforo de Casalmaggiore, « jaloux de son maître qui lui semblait manquer d'ambition mondaine ».

Un index des noms d'auteurs, de lieux, biblique et talmudique achèvent de faire de cette édition une référence pour étude et toute recherche ultérieure sur la vie et la pensée de Pic de la Mirandole.

Jean BOREL

Riccardo SACCENTI, *Debating medieval natural law. A survey*. Un vol. de xiv-155 p. Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 2016. ISBN 978-0-268-10040-7 (HBK) ; 978-0-268-10042-1 (PDF) ; 978-0-268-10043-8 (E-BOOK).

Comme l'indique le titre de l'ouvrage, celui-ci se veut essentiellement une récapitulation des principales étapes du débat, né dès le XIX^e siècle (notamment en Allemagne, dans le contexte du *Kulturkampf*), sur les origines médiévales des notions de loi naturelle et de droit naturel modernes (Grotius, Locke, ...); la loi naturelle désigne habituellement un ordre objectif des choses auquel doivent se conformer les actions humaines, tandis que le droit naturel évoque les droits subjectifs dont bénéficient les individus humains et que l'autorité doit respecter sous peine de se voir accusée de manquements graves à sa mission. Ce débat connut une vigueur accrue lorsqu'on se rendit compte, après la Seconde Guerre mondiale, que le positivisme juridique, tant en vogue dans les cénacles d'hommes de loi, s'était avéré un rempart complètement illusoire face à la montée des totalitarismes, qui ont pu à leur guise mettre en œuvre des politiques tout à fait contraires à la dignité fondamentale de la personne humaine, sans rencontrer d'obstacles fondamentaux des instances institutionnelles de contrôle focalisées sur le respect des procédures. D'où, après-guerre, le souci de doter la personne humaine de droits fondamentaux ; même si la Déclaration universelle des droits de l'homme n'entend pas se baser explicitement sur le droit naturel, celui-ci est revenu de facto sur le devant de la scène, comme une des options les plus évidentes pour fonder ces droits fondamentaux sur une base objective et universelle.

Or dès le XIX^e siècle, les chercheurs s'étaient rendu compte qu'on ne pouvait faire l'économie, dans l'étude du droit naturel moderne, de la référence au Moyen Âge lui-même influencé de façon notable par le droit romain, redécouvert aux XI^e-XII^e siècles par les légistes italiens. Comment comprendre toutefois la transition entre

le Moyen Âge et la modernité ? Pour Michel Villey, le droit antico-médiéval ignore la notion de droit subjectif ; il faut attendre Guillaume d'Ockham et sa pensée nominaliste pour voir émerger, dans des textes polémiques sur le pouvoir pontifical, cette notion si importante dans le droit naturel moderne. Le droit naturel moderne se situerait donc en rupture avec la grande tradition antico-médiévale et serait fondé sur une métaphysique bien précise, elle-même en porte-à-faux avec les thèses antérieures : le nominalisme. La position de Villey, tout en continuant à avoir des partisans aujourd'hui (Michel Bastit notamment), s'est fait critiquer par d'autres chercheurs ; notamment Tierney. Selon ce dernier, il n'est pas évident que Guillaume d'Ockham, dans ses polémiques avec la papauté, soit guidé par son cadre nominaliste ; son argumentation semble reposer principalement sur le recours à de tout autres sources que celles qui nourrissent son activité antérieure de logicien et de théologien commentateur des *Sentences*, en particulier des corpus de droit canonique et civil, dont Ockham aurait pris rapidement connaissance pour appuyer les thèses de son *Opus nonaginta dierum*. Selon Brian Tierney, Michel Villey se trompe en affirmant l'absence complète de droits subjectifs dans le droit romain et chez Thomas d'Aquin. Le droit romain des obligations implique bel et bien un engagement des parties l'une envers l'autre et donc des droits subjectifs des parties quant à l'exécution des clauses de l'obligation. Au Moyen Âge, Villey n'a pas suffisamment pris en compte le droit canonique. Dès le XII^e siècle, les recueils décrétaux font référence aux droits subjectifs, même si les œuvres de droit civil sont, il est vrai, à la traîne. Il y a donc pour Tierney un problème de corpus dans les travaux de Villey : il s'est focalisé sur un ensemble trop restreint de textes, et même à l'intérieur de ce corpus trop étroit, sa lecture a été biaisée par des a priori de type métaphysique. Tierney ne parle quant à lui pas de rupture, mais d'évolution lente, s'étendant sur plusieurs siècles et d'une osmose progressive entre droit civil et droit canonique, qui ouvre la voie à une conception subjectiviste du droit, qui se verra avalisée dans toute son ampleur par les jurisconsultes modernes.

Les positions de Francis Oakley, qui voit, lui, la genèse du droit naturel et du constitutionalisme moderne dans le mouvement conciliariste du bas Moyen Âge, de Richard Tuck pour qui Villey aurait dû davantage se centrer pour une étude correcte de la notion de *ius naturale* sur le concept de *dominium* qui impliquait, déjà chez les Romains, une notion de droit subjectif, et de John Finnis, pour qui la pensée de Thomas d'Aquin représente la conception la plus aboutie et la plus cohérente en matière de loi et de droits naturels (position plus large et plus équilibrée que celles des jurisconsultes modernes) sont également exposées et discutées avec érudition et clarté.

L'ouvrage n'a pas l'ambition d'apporter du neuf dans ce débat ; il entend simplement fournir une bonne synthèse, permettant aux chercheurs actuels intéressés par cette problématique de gagner beaucoup de temps en leur donnant accès à cette synthèse (le texte en lui-même fait 80 pages) relativement courte, mais allant à l'essentiel et agrémentée d'une bibliographie importante et de notes substantielles. De ce point de vue, l'A. a bien réussi son pari.

Jean-Michel COUNET
Université catholique de Louvain